

Quid noui ?

Charles Guérin, Laure Echalier, Sabine Luciani, Brigitte Pérez-Jean

▶ **To cite this version:**

Charles Guérin, Laure Echalier, Sabine Luciani, Brigitte Pérez-Jean (Dir.). Quid noui ? : Vivre, penser et dire la nouveauté. Presses universitaires de la Méditerranée, 514 p., 2013, Mondes anciens, 978-2-36781-024-9. hal-02050926

HAL Id: hal-02050926
https://hal.science/hal-02050926

Submitted on 25 Aug 2021

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

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

QVID NOVI ?

Vivre, penser et dire la nouveauté

Collection « Mondes anciens »

La collection « Mondes anciens » concerne l'ensemble des sciences de l'Antiquité, qu'il s'agisse de l'histoire, de l'archéologie, de l'histoire de l'art ou des langues anciennes. Elle s'adresse donc à tout spécialiste de l'Antiquité. Le principal objectif est de proposer un regard novateur et pertinent, dans la tradition des études classiques et en accord avec les grandes tendances de la recherche actuelle. La collection « Mondes anciens » soutient également la coédition d'ouvrages avec d'autres collections (universitaires, d'établissement de recherche, d'institutions muséales et patrimoniales) ainsi que la préparation ou la traduction d'ouvrages portant sur les sujets des concours ou sur des thématiques peu fournies et qui présentent un intérêt évident pour un public étudiant et spécialiste.

Directrice de collection : Rosa Plana-Mallart.

Comité scientifique : Brigitte Pérez-Jean (langues anciennes), Éric Perrin-Saminadayar (histoire ancienne), Rosa Plana-Mallart (histoire de l'art et archéologie), Frédéric Servajean (égyptologie).

Collection « Mondes anciens »

QVID NOVI ?

Vivre, penser et dire la nouveauté

coordonné par Laure Echalier,
Charles Guérin, Sabine Luciani & Brigitte Pérez-Jean

Presses universitaires de la Méditerranée

Mots-clés : Antiquité, histoire des idées, innovation, nouveauté, révolution, rupture, tradition.

Illustration de couverture : DALI Salvador, *Enfant géopolitique observant la naissance de l'homme nouveau*, 1943. © Salvador Dalí, Fundació Gala-Salvador Dali / ADAGP, Paris, 2013.

ISBN 978-2-36781-024-9
Tous droits réservés, PULM, 2013.

Sommaire

Charles Guérin
Préface. Entre continuité, discontinuité et rupture : vivre, dire et penser la nouveauté 11

Noua uerba **23**

Michel Casevitz
Sur quelques mots désignant le nouveau en grec, d'Homère à Platon 25

Jean-François Thomas
L'expression lexicale de l'idée de nouveauté en latin 47

Michel Griffe
Le point de vue romain sur la nouveauté dans la langue 75

Laurent Grailet
Les turqueries dans le latin à la Renaissance : considérations sur la nouveauté dans le vocabulaire des humanistes 107

Anastasios Brenner
Newton, Galilée et les anciens : scientia *et sciences exactes* . . . 141

Idées nouvelles **155**

Sabine LUCIANI
Philosophie et nouveauté à Rome. Lecture croisée de Lucrèce et de Cicéron 157

Laure ECHALIER
Lucius sititor nouitatis *: l'idée de nouveauté dans les* Métamorphoses *d'Apulée* 183

Isabelle FABRE
L'exil de dame Pauvreté : le devenir d'une rupture dans la littérature franciscaine (XIII^e^-XVI^e^ siècles) 211

Benedetta PAPASOGLI
L'homme nouveau et l'ordre du cœur 241

Ruptures esthétiques **261**

Alexandra MORENVAL
Noces littéraires et nouvelle progéniture dans les Poésies *de Catulle* 263

Aline ESTÈVES
Insolitasque uidens paruo cum uulnere mortes *: Horreur et rupture dans la* Pharsale *de Lucain* 283

Florent ROUILLÉ
*L'*Anticlaudianus *d'Alain de Lille, entre modernité et nouveauté : un cas exemplaire de la renaissance poétique au XII^e^ siècle* . . . 305

La nouveauté en question **361**

Paul M. MARTIN
Quid noui ? Libertas ! *Continuité et rupture dans la Préface du livre II de l'*Ab urbe condita 363

Marie-Françoise DELPEYROUX
Sénèque et le progrès : une position paradoxale. Une relecture de la Lettre 90 381

Fabrice Galtier
Un aspect des innovations néroniennes chez Tacite, ou le pouvoir en spectacles 405

Frédéric Fauquier
Y a-t-il du nouveau chez les néoplatoniciens ? 425

Odile Lagacherie
Un professeur de rhétorique du IV^e^ siècle devant les nouveautés de la paideia *: l'exemple de Libanios d'Antioche* 445

Bibliographie 461

Résumés/Abstracts 489

Index nominum 503

Préface
Entre continuité, discontinuité et rupture : vivre, dire et penser la nouveauté

Charles GUÉRIN
Université Paul-Valéry, Montpellier 3. Institut universitaire de France

En 46 av. J.-C., alors que la dictature césarienne a imposé le silence à la plupart des orateurs, Cicéron vient à bout du projet que lui avaient inspiré les œuvres récentes d'Atticus [1] et publie un traité rhétorique qu'il dédie au futur tyrannicide : le *Brutus*. Dans ce contexte de rupture institutionnelle et de bouleversements politiques, ce texte constitue en lui-même un objet intellectuel neuf et qui, d'ailleurs, demeurera unique dans la tradition ancienne. Bâti sur les principes de la doctrine rhétorique cicéronienne, le traité se présente avant tout comme une *historia* [2] retraçant l'évolution de l'éloquence romaine de l'époque royale jusqu'à la fin des années 50 av. J.-C. : le texte rhétorique fait le lien entre la théorie dans ce qu'elle peut avoir de plus abstrait et les pratiques publiques dans leur matérialité. Chaque orateur se trouve ainsi identifié, évalué, critiqué et, surtout, situé dans la longue chaîne de l'éloquence que Cicéron déroule selon une chronologie d'autant plus complexe qu'elle n'est pas entièrement linéaire.

Chacun des orateurs présentés dans le *Brutus* se trouve en effet inscrit au sein d'une génération (*aetas*) elle-même organisée autour d'une ou plusieurs

1. Pour une analyse de l'influence du *Liber Annalis* d'Atticus sur le texte cicéronien, cf. principalement DOUGLAS 1966, p. 291 ; RAWSON 1972, p. 42 ; DRUMMOND 1978, p. 556-557 ; NARDUCCI 2002a, p. 403. Les ouvrages critiques référencés dans les notes sont rassemblés dans la bibliographie finale, les textes primaires utilisés sont quant à eux recensés, s'il y a lieu, à la fin de chaque article.

2. *Brut*. 292.

figures dominantes ayant, d'après Cicéron, influencé leur époque par leur *elocutio*, leur comportement oratoire et, plus généralement, leur méthode [1]. À chaque *aetas* son « style », et il revient à Cicéron d'expliquer ce qui fait la nouveauté de chacune par rapport à celle qui l'a précédée [2]. D'après lui, c'est la présence d'imitateurs qui fait la validité et la prééminence d'un style, et leur disparition qui explique son obsolescence [3] : le goût des praticiens évolue, tout comme évolue celui du public. À première vue, c'est donc une transformation très lente que nous présente Cicéron. La célébrité croissante d'un orateur en vue impose un style qui s'épuisera à mesure qu'un autre orateur réussira à conquérir le premier rang en dépassant les imitateurs du modèle ancien. L'un n'efface pas brutalement l'autre. Leurs influences se recouvrent et se mêlent, leurs partisans cohabitent, se critiquent, s'affrontent ou se complètent : les frontières d'une *aetas* ne sont pas clairement définies, traduisant ainsi le caractère extrêmement progressif que revêt la transformation des pratiques oratoires aux yeux de Cicéron. Le style nouveau d'une *aetas* ne rompt pas à proprement parler avec celui de l'*aetas* précédente, mais lui succède sans l'éliminer — et, d'ailleurs, sans avoir besoin de le faire pour pouvoir pleinement exister. Une éloquence nouvelle ne peut se construire qu'en s'appuyant sur l'éloquence ancienne, en s'en nourrissant [4].

Cette présentation aux accents nettement continuistes se double d'une structure plus importante encore pour le propos cicéronien et qui, elle, répond à un modèle téléologique. Cette évolution continue, apparemment dépourvue de rupture majeure, doit, nous dit Cicéron, être lue comme une amélioration. Chaque génération reprenant les acquis de l'*aetas* précédente et les enrichissant, les jeunes orateurs dépassent les meilleurs de leurs aînés et font progresser l'éloquence vers son point de perfection, point dont le traité laisse entendre qu'il a été atteint, ou presque, en 46 av. J.-C., à la date de sa rédaction. Dans cette optique, la nouveauté est avant tout progrès. La lecture erronée — biaisée ? — qui a souvent été faite de cette organisation profondément finaliste a parfois libéré chez les commentateurs les critiques les plus veni-

1. Sur cette organisation, cf. *Brut.* 29, 74, 333 ; Douglas 1966, p. 18-26 ; Sumner 1973, p. 151-154 ; Fantham 1979, p. 447 ; Fantham 1989, p. 236 ; Narducci 2002a, p. 403-404.

2. *Brut.* 74. Sumner 1973, p. 151, distingue sept *aetates* : celle de Caton, celle de Galba, celle de Lepidus, celle de Carbo et des Gracques, celle de Marcus Antonius et de Licinius Crassus, celle de Cotta et Sulpicius, et celle, enfin, d'Hortensius.

3. *De orat.* II, 94.

4. Cicéron (*Brut.* 64-65) recommande ainsi la lecture de Caton, dont le style n'est certes plus acceptable à la fin de République, mais qui a toujours quelque chose à apprendre à l'apprenti : on ne peut être un bon orateur qu'en connaissant ses « classiques », aussi démodés soient-ils.

meuses à l'encontre du prétendu « orgueil » cicéronien : Cicéron se considérerait comme l'aboutissement de l'histoire de la rhétorique. Rien n'est plus faux. Cicéron, lorsqu'il écrit, se considère déjà comme un ancien. Tout en étant l'orateur le plus accompli de son *aetas*, il est appelé, comme son *aetas* tout entière, à être dépassé par les orateurs de la génération suivante. De son propre aveu, la perfection est encore à venir : elle se dessine — malgré ses choix stylistiques contestables — chez Brutus [1]. De toute évidence, une éloquence incapable de produire de la nouveauté serait une éloquence morte, et ce n'est certes pas là ce que pourrait souhaiter Cicéron — nous y reviendrons.

L'histoire de l'éloquence n'est pourtant pas aussi linéaire que la structure générale du *Brutus* pourrait le laisser croire. Ça et là se dessinent en effet des points de rupture dont le caractère soudain, et parfois la violence, contrastent de manière crue avec la lente transition d'une *aetas* stylistique à une autre.

Certains événements totalement imprévisibles ont pu susciter une évolution brutale dans les pratiques, comme l'aurait fait l'ambassade des philosophes athéniens qui, en 155 av. J.-C., auraient suscité un engouement inédit pour l'éloquence après avoir donné plusieurs conférences publiques [2] : les perspectives pratiques et théoriques qu'ils avaient ouvertes bouleversèrent — ainsi le veut la légende — le rapport que les Romains entretenaient à la parole publique. Certains choix politiques eurent également, d'après Cicéron, un impact considérable sur cette histoire : après l'institution du vote à bulletin secret en 137 av. J.-C., les accusés ne purent plus compter sur leur seule influence et durent s'appuyer sur des avocats de talent [3]. À la suite de cette innovation radicale, l'éloquence ne fut plus jamais la même [4].

Mais sans surprise, ce sont d'abord des hommes d'exception qui suscitent les plus grandes ruptures dans les pratiques oratoires. Ainsi y a-t-il, dans l'histoire de l'éloquence romaine, un avant et un après Cethegus, Marcus Cornelius étant unanimement considéré comme le premier romain véritablement habile à parler [5]. Point d'évolution ici, mais la rupture que marque un commencement

1. *Brut.* 333.

2. Sur cet épisode, cf. Cicéron, *De orat.* II, 155 ; *Acad. priora* II, 137 ; *Tusc.* IV, 5 ; *Ad Att.* XII, 23, 2 ; Plutarque, *Cato* 22, 2- 3 ; Aulu-Gelle, *Noct. Att.* VI, 14, 8-10 ; XVII, 21, 48 ; Ferrary 1988, p. 351-363 ; Gruen 1990, p. 175 *sq.*

3. *Brut.* 106 ; *De leg.* III, 33-39.

4. Sur ce point, cf. en particulier David 1992, p. 41 ; Fantham 1997, p. 119 ; Lintott 1999, p. 47.

5. *Brut.* 57-60.

absolu [1]. D'autres orateurs, sans parvenir à susciter une rupture aussi radicale que Cethegus, imposent néanmoins une réorganisation des termes dans lesquels sont pensées la pratique et, plus particulièrement, l'*elocutio* : parallèlement à l'évolution « naturelle » de l'éloquence romaine, l'influence de Caius Licinius Calvus et du style sec qu'il défend avec ses partisans (les « Atticistes ») interrompt le cours normal de l'histoire de la parole publique telle que la conçoit Cicéron : cette pensée stylistique, que le *Brutus* présente comme une anomalie, cherche à produire du neuf et à faire entrer l'éloquence dans une nouvelle époque — sans y parvenir réellement, du moins d'après Cicéron. Ainsi, aux côtés des vraies figures de rupture, le texte recense également les prétentions à l'innovation.

Enfin, ce sont bien sûr les bouleversements institutionnels qui affectent au premier chef l'outil politique de la parole. Les figures de l'innovation stylistique réelle ou supposée s'effacent toutes devant celle de César. La dictature césarienne, plus que tout autre événement, est implicitement présentée par le *Brutus* comme la rupture la plus profonde et la plus dangereuse qu'ait jamais connue l'éloquence à Rome, puisqu'elle met fin à la libre tenue des procès et des assemblées, réduisant ainsi la plupart des orateurs au mutisme [2]. Brutus, le plus grand espoir de l'éloquence romaine, est privé de l'arène à laquelle il était destiné : le progrès continu de la parole publique est arrêté net. En 46 av. J.-C., la longue évolution de l'éloquence romaine, faite de reprises et d'innovations respectueuses du passé, s'interrompt brutalement lorsqu'elle se heurte à une conception nouvelle des pratiques politiques. Les innovations que Cicéron cherchait à identifier tout au long de l'histoire de l'éloquence à Rome rencontrent finalement la rupture radicale de ce présent dans lequel le texte est écrit : dans les derniers paragraphes du traité, la nouveauté oratoire disparaît devant la radicalité de la nouveauté politique.

C'est le sens même du traité et de ses choix méthodologiques qui se trouve ainsi dévoilé : en opposant, de l'époque de Cethegus jusqu'à la sienne, les mouvements de continuité et les moments de rupture, ce sont avant tout les inno-

1. La tradition rhétorique cherchera souvent à identifier des individus censés marquer des tournants majeurs dans l'histoire du style selon un modèle tantôt continuiste, tantôt discontinuiste. Ainsi, pour Sénèque le Père, le déclamateur Titus Labienus représente le point de passage entre « l'ancien » et le « nouveau » style, dans la mesure où il participe à la fois de l'un et de l'autre (*Contr.* X, praef. 4-5). Tacite, quant à lui, répercute un mode de pensée discontinuiste en citant l'opinion, commune d'après lui, selon laquelle Cassius Severus aurait marqué la fin des orateurs anciens et le début d'une forme de dégénérescence stylistique (*Dial.* 19).

2. *Brut.* 4-9 & 330-333.

vations scandaleuses et néfastes de César que Cicéron cherche à introduire dans un modèle d'analyse plus large, comme si toute l'enquête du *Brutus* visait avant tout à donner les moyens de penser la rupture actuelle. Présenter la dictature césarienne comme une nouveauté nuisible venant rompre une évolution politique et oratoire continue a bien sûr un objectif politique clair. Mais le propos plus général du texte peut aussi permettre d'y voir un ultime message d'espoir : Cicéron ne conseille-t-il pas à Brutus de continuer à s'exercer ?

❀

L'exemple du *Brutus* constitue un cas exemplaire du rapport complexe que peut entretenir un penseur aux changements qui l'entourent ou dont il a gardé la mémoire, mais aussi des divers usages qu'il peut faire de la notion même de « nouveauté ». Le *Brutus* présente en effet la nouveauté comme une réalité vécue — et, en l'espèce, combattue — mais aussi comme un objet que l'on cherche à appréhender, à la fois digne d'être analysé pour lui-même et propre à éclairer le contemporain.

En tant qu'objet d'enquête, la nouveauté dans les pratiques oratoires est analysée par Cicéron à partir d'une grille d'interprétation (nouveauté dans la continuité, nouveauté de rupture considérée comme un commencement, nouveauté de rupture considérée comme une destruction, fausse nouveauté) qui peut paraître proche de celle qu'emploierait un moderne, mais dont il faut garder à l'esprit qu'elle ne prend sens qu'en contexte. Car si les notions d'imitation, de continuité, de discontinuité, de rupture ou d'innovation représentent des opérateurs tellement généraux et abstraits qu'ils interviennent dans des questionnements reproduits à toutes les époques et dans toutes les aires culturelles, les réponses apportées à ces questionnements diffèrent [1], dans la mesure où elles reposent sur des représentations et des outils intellectuels historiquement et culturellement déterminés. Le nouveau n'est pas le même pour tous, n'est pas détectable de la même manière par tous, n'appelle pas les mêmes démarches intellectuelles dans tous les cas et, surtout, est sujet à interprétation et à controverse, non seulement d'une époque à l'autre ou d'un espace à l'autre, mais avant tout parmi les membres d'une même communauté.

La nouveauté stylistique des Atticistes est diversement interprétable, mais aussi diversement interprétée au moment même de son apparition : tentative

1. Sur l'opposition entre le caractère général de ce concept et son actualisation, cf. Alexandre 2011, p. 99-100.

d'importation de l'éloquence — largement fantasmée — des orateurs athéniens du IVe siècle, l'Atticisme est évidemment nouveau à Rome, mais représente pour l'essentiel un classicisme [1], soit, fondamentalement, une tentative de retour en arrière, un rapport à la parole avant tout textuel dont Cicéron dénonce l'absurdité et l'inefficacité. Lexique, relation à la tradition, état des connaissances techniques, choix philosophiques : tout concourt à faire de la nouveauté et des notions qui l'accompagnent des objets instables, fuyants, et soumis à toutes les manipulations idéologiques et politiques possibles. Car il ne faut pas longtemps, on l'a vu, pour que Cicéron fasse de cette nouveauté d'abord considérée comme objet d'étude l'instrument d'une critique politique plus ou moins masquée.

Ainsi la nouveauté vécue apparaît-elle dans le traité à travers le filtre que l'enquête sur la nouveauté passée a pu construire, comme si cette enquête cherchait avant tout à « problématiser [...] le rapport au présent [2] », ainsi que le ferait, selon M. Foucault, tout questionnement sur les ruptures historiques. Le rapport à la nouveauté que Cicéron cherche à construire ne se comprend donc qu'au travers de la réflexion plus générale qu'il vient de mener. Inversement, l'enquête elle-même ne prend véritablement sens qu'une fois apparue la dimension proprement « sentimentale », effrayée et actuelle du propos cicéronien. De l'ordre du ressenti à celui de l'analyse historique, c'est — comme le montre l'exemple du *Brutus* que nous avons placé au seuil de cet ouvrage — tout l'espace de l'histoire des mentalités et de l'histoire des idées qu'occupe alors la notion de nouveauté, avec les questionnements qui, à chaque fois, s'y rattachent en propre.

❀

Durant trois années, de 2008 à 2011, le séminaire *Quid noui* [3] *?*, dont les actes sont ici rassemblés, a voulu affronter conjointement ces deux aspects de la notion de nouveauté : la nouveauté vécue d'une part, et la nouveauté pensée de l'autre. De la réalité subie ou souhaitée à l'objet d'analyse, de la topique littéraire à l'outil intellectuel, du regret des temps passés à la rupture attendue, les travaux menés dans le cadre de ce séminaire visaient à confronter les époques,

1. Sur l'application aux Atticistes de la notion de classicisme, voir Gelzer 1979, p. 3-13.

2. Foucault 2001, p. 1390.

3. Le séminaire était organisé au sein de l'université Paul-Valéry, Montpellier 3, tout d'abord par le CERCAM (E.A. 735), puis par l'équipe CRISES (E.A. 4424), avec le soutien de l'équipe RARE (université Stendhal, Grenoble 3) et de l'Institut universitaire de France.

les traditions et, plus encore, les méthodes d'analyse afin de répondre au défi que posait le caractère changeant de cette notion et des usages qui en étaient faits dans les différentes traditions écrites occidentales, de l'Antiquité au XVIII^e^ siècle.

Le rapport à la nouveauté passe en premier lieu par la dénomination. Une réflexion sur le nouveau devait donc interroger le lexique afin de comprendre quels mécanismes profonds venaient conditionner la compréhension de la nouveauté : quels types de nouveauté le lexique parvient-il à embrasser ? Présente-t-il des désignations concurrentes ? Offre-t-il un outil suffisant ou les penseurs devront-ils eux-mêmes recourir à des innovations lexicales afin de mener une analyse sur le nouveau ? L'opposition majeure entre l'apparition d'une nouveauté dans une série et l'apparition d'une nouveauté rompant avec le connu (νέος vs. καινός) dans la langue grecque, et la palette extrêmement riche de l'expression latine de la nouveauté et de ses notions connexes (permettant d'opérer des distinctions fines entre une nouveauté conçue comme irruption dans l'existence, comme réalité récente ou comme différence) ont d'emblée permis d'évacuer l'idée selon laquelle prédominerait, dans la pensée ancienne, un réflexe consistant à opposer de façon frontale ancien et nouveau, tradition et innovation, mais aussi de comprendre que Grecs et Latins avaient la possibilité lexicale de décrire de façon riche les évolutions auxquelles ils étaient confrontés. Le lien de la langue à la nouveauté ne se manifeste pas uniquement dans sa capacité à préciser le concept qui nous occupe, mais aussi dans son aptitude à intégrer des réalités nouvelles — tout particulièrement dans le domaine des sciences. L'évolution des méthodes et la construction de nouveaux objets de pensée appellent la création de notions elles-mêmes nouvelles, qui entraînent l'apparition de termes nouveaux ou la resémantisation de termes anciens, comme dans le cas de l'« exactitude » dont la mutation — observée chez Galilée et Newton à travers la transformation des termes « exact » et « précis » — accompagne précisément l'élaboration des exigences « modernes » de la science. Pour être pensée et utilisée, la nouveauté doit d'abord pouvoir être dite.

Cette réflexion fondamentale sur la langue débouchait naturellement sur un deuxième aspect de l'enquête, consacré quant à lui aux différentes attitudes dont les textes peuvent témoigner à l'égard de la nouveauté. On peut alors dessiner, à travers les articles qui composent ce volume, un parcours allant du vécu à l'interprétation, de l'histoire des mentalités à celle des idées, des concepts et des formes littéraires, d'un rapport *quasi* instinctif à une relation de plus en plus thématisée et consciente à ce que représente « la nouveauté ».

En premier lieu, ce sont les différentes attitudes de rejet ou de refus de la nouveauté que les travaux du séminaire ont pu éclairer. De Tacite recensant — ou construisant — les réactions horrifiées de la population face aux innovations néroniennes à Adélard de Bath raillant l'incapacité de ses contemporains à comprendre et à accepter la nouveauté intellectuelle, on voit se développer au cours des siècles un questionnement sur les moyens tant matériels [1] que mentaux [2] d'affronter la nouveauté et de s'adapter à elle : d'après Adélard, c'est bien l'incapacité à saisir la nouveauté qu'induisent les efforts d'interprétation des lettrés qui paralyse de façon générale la compréhension du nouveau. Les outils font tout simplement défaut.

Au-delà de l'incompréhension suscitée par la nouveauté, c'est une véritable lutte contre l'innovation qui peut être menée par — ou contre — certains des lettrés évoqués dans nos différentes séances de travail. Cette lutte peut être frontale, quand, par exemple, un modèle d'éducation qui prospérait se voit soudain affaibli par de nouveaux paradigmes intellectuels et par de nouvelles exigences dans le recrutement des élites. Confronté à la montée d'un enseignement plus technique et à la domination croissante du latin, Libanios tente ainsi de défendre le modèle de la παιδεία qui sous-tend son enseignement rhétorique et qui, par nature, est peu propice à la mutation. Cette lutte peut également être sourde, comme en témoigne l'évolution qui affecte la représentation de la pauvreté dans la littérature d'inspiration franciscaine, la modification des allégories employées témoignant des résistances provoquées par la rupture originelle sur laquelle l'ordre avait fondé son identité.

Les différents corpus que nous avons abordés laissaient également apparaître une posture exactement opposée à ce courant de résistance : celle consistant à revendiquer la nouveauté et à vouloir la produire. C'est, dans la plupart des cas, sous le signe de la rupture que se placent cette attitude et les projets qui en découlent, que cette rupture soit esthétique, intellectuelle, spirituelle ou politique.

Nos travaux, durant ces trois années, nous ont fait rencontrer des textes littéraires qui, tout en prenant sens au sein d'une tradition, cherchaient à

1. Cf. les réflexions de Toner 2009, p. 11-54 sur les difficultés de la plèbe — économiquement et matériellement fragile — à s'adapter aux changements brutaux et, plus généralement, à l'imprévu.

2. Sur l'opposition entre pensée cyclique et capacité à appréhender — ou à prévoir — la rupture historique, cf., entre autres, Schiavone 2003, en particulier p. 13-26.

marquer leur singularité esthétique. Cette volonté de distinction, comme dans le cas de Catulle, pouvait constituer un véritable manifeste et être mise en scène à travers le poème lui-même et les sujets dont il traite : la « révolution » esthétique pouvait alors s'attaquer aux valeurs traditionnelles. Elle représentait également le moyen d'atteindre à une forme de vérité de la représentation. Pour aborder l'horreur radicalement nouvelle de la guerre civile, c'est en rompant avec les canons du genre que Lucain reprend la tradition épique, précisément dans un contexte qui valorise la continuité. Dans ce cas, la nouveauté esthétique est pratiquement le résultat d'une contrainte : comment exprimer le bouleversement inédit de la guerre civile sans « déstructurer le discours fédérateur de l'*epos* traditionnel » ? La nouveauté du crime impose la nouveauté des moyens d'expression. De la même manière, le style nouveau forgé par Alain de Lille répondait à un projet plus large, celui d'une œuvre « saturée du motif de la nouveauté », ouvrage inédit tenant à la fois du poème allégorique et de l'encyclopédie, seul à même d'exprimer la perfection de l'homme nouveau que l'auteur veut voir apparaître. Ni lubie, ni tentation vaine de « l'originalité » (avec tout ce que le concept peut ici avoir d'anachronique) dans ces efforts de renouvellement esthétique, mais bien l'impératif, rendu évident par les analyses présentées dans cet ouvrage, de forger un instrument littéraire adapté à son objet.

Au-delà de l'esthétique, la revendication de nouveauté représente parfois le corollaire naturel de certaines traditions de pensée. Parce que l'épicurisme repose sur une révélation du vrai, Lucrèce appelle à rejeter la tradition qui le précède : cette revendication d'autonomie absolue de la doctrine est la réponse logique à ce qui constitue, aux yeux du philosophe, une rupture fondamentale dans l'histoire humaine. La nouveauté n'est pas une sorte d'objectif à atteindre, mais une conséquence évidente de la libération des esprits par Épicure. Cette attitude revendiquée et justifiée par la révélation se retrouve bien sûr dans la tradition chrétienne de spiritualité. L'innovation que constitue l'exigence de pauvreté franciscaine en offre un exemple frappant. En cherchant à effectuer un retour aux origines et en défendant « une éthique de la Création » — l'absence de possession assurant la disponibilité à Dieu —, l'ascèse que s'imposent François d'Assise et ceux qui l'entourent entraîne avec elle une rupture tant sociale qu'intellectuelle, puisqu'elle renouvelle dans le même temps le rapport aux textes sacrés et suscite de nouvelles formes d'expression littéraire. Quand les mystiques du XVII^e^ siècle appellent au renouveau à travers la conversion et la transformation spirituelles, ils

affichent eux-aussi délibérément leur volonté de briser avec l'ordre ancien. De Saint-Cyran à Pascal, la figure de « l'homme nouveau » — l'homme intérieur redécouvert par la spiritualité — incarne cette tentative de rupture avec les comportements religieux antérieurs.

D'autres textes laissaient transparaître une posture qui, sans être nécessairement plus paisible que les attitudes de combat que nous venons d'évoquer, se voulait avant tout analytique. La tradition grammaticale et linguistique offrait bien sûr un excellent poste d'observation pour l'analyse de la nouveauté et des stratégies intellectuelles qu'elle fait naître pour la détecter, l'évaluer, la critiquer ou la rendre acceptable. Tout en reconnaissant la nécessité de faire évoluer le langage pour lui permettre d'exprimer des réalités nouvelles, les grammairiens et les antiquaires latins cherchaient avant tout à juger les innovations langagières, offrant ainsi les outils permettant de rejeter ou d'accepter une création lexicale. Au-delà des réflexions menées par les spécialistes, cette attention à la nouveauté linguistique s'est bien sûr diffusée chez l'ensemble des lettrés latins dont les usages en la matière sont largement dépendants du genre dans lequel ils s'expriment. Au XV^{e} siècle, l'usage du latin, langue à la fois familière et étrangère, posait aux humanistes la question de la correction lexicale avec une acuité toute particulière : le latin employé était-il classique ou médiéval ? Selon quel critère pouvait-on juger la correction d'une création lexicale ? Et comment pouvait-on intégrer les réalités et les mots des civilisations qui n'avaient pas de véritable passé linguistique commun avec l'Europe mais qu'il fallait bien comprendre et, par conséquent, dire ?

Le genre historique, comme on a pu s'en apercevoir avec le *Brutus*, est bien sûr un support particulièrement efficace de la réflexion sur la rupture et l'innovation politiques. Reste, bien sûr, à dégager de ces textes les choix idéologiques qui motivent la présentation — ou l'escamotage — de tel ou tel phénomène « nouveau ». Tite-Live insistant sans cesse sur le développement continu de la cité romaine et de son histoire, il lui faut à la fois rendre compte des ruptures qui l'affectent et présenter ces dernières de façon à préserver la logique d'ensemble de son œuvre, comme le montre le traitement qu'il propose du passage — brutal s'il en est — de la Royauté à la République. Le biais idéologique n'est pas moins net dans la présentation de la politique spectaculaire de Néron offerte par Tacite. C'est sous la forme d'une critique morale acerbe que l'auteur rend compte des nouveautés sur lesquelles le nouveau Prince cherchait — avec succès — à asseoir son nouveau pouvoir, brisant par là-même les conventions et les hiérarchies habituelles. Pour Tacite,

c'est aussi ce succès face à la plèbe qu'il faut expliquer, sans pour autant lui donner toute sa portée. Chez les deux historiens, la nouveauté est constatée, mais surtout interprétée et jugée : elle est un phénomène éthique et une réalité idéologique avant d'être un événement historique. Par ce souci des implications morales de la nouveauté, l'*historia* peut rencontrer la réflexion philosophique, en particulier celle que Sénèque consacre à la notion de « progrès » dans ses *Lettres* 90 et 122 : car si déplorer la corruption du temps présent et de ses innovations pernicieuses impose souvent aux Anciens d'avoir recours à une héroïsation du passé — à travers, en particulier, le mythe de l'âge d'or —, le cas de Sénèque permet de penser une critique des ruptures morales du présent sans volonté de retour à une époque idéalisée. L'avancée vers un âge nouveau ne peut alors plus être conçue de manière collective : la rupture avec la corruption ne pourra qu'être individuelle.

Pris dans leur ensemble, ces différents rapports à la nouveauté — qu'ils revêtent la forme de la déploration, du refus, de la lutte, de l'aspiration ou de l'analyse — traduisent des interprétations particulières de la notion de nouveauté et mettent, chacun à leur manière, son sens en question. Car tout en la souhaitant ou en la combattant, les auteurs que nous avons rencontrés livrent, consciemment ou à leur insu, une définition de l'objet dont ils traitent. Deux textes ont, plus que les autres, fait apparaître les contradictions qui traversaient la notion de nouveauté. Au cœur du récit d'Apulée, la curiosité de Lucius, le personnage-narrateur de l'*Âne d'or*, semble donner corps à l'opposition fondamentale entre nouveauté et répétition : l'attrait qu'il ressent pour le nouveau, qui se solde toujours par un châtiment, enferme le narrateur dans un univers cyclique auquel la nouveauté elle-même ne lui permet pas d'échapper. Le nouveau conçu comme rupture — achèvement d'un cycle, commencement absolu — semble ici trouver son expression littéraire accomplie, Lucius incarnant, jusqu'à la parodie et malgré ses échecs, la conception discontinue du nouveau qui traverse beaucoup de nos textes. À l'opposé de cette rupture, la notion de nouveauté à l'œuvre dans la pensée néoplatonicienne ne se comprend pas comme innovation mais comme retour aux origines : la nouveauté se trouve dans la redécouverte de la vérité des textes platoniciens, dans un mouvement où le contenu nouveau n'est pas créé, mais expliqué et dévoilé. Tout comme le retour aux sources stylistiques prôné par l'Atticisme, c'est bien un mode de pensée classicisant et un culte du texte qui apparaît ici.

Entre ces deux extrêmes de la rupture absolue et du retour aux origines — du style, du texte, de la vérité… — se dessine enfin une voie moyenne, présente

de manière diffuse dans nombre de nos textes, mais incarnée en premier lieu par Cicéron et le rapport qu'il entretient non plus seulement à la tradition oratoire, mais à la tradition philosophique. Ce rapport ne refuse évidemment pas la nouveauté, et Cicéron revendique sa force d'innovation : il est le seul à maîtriser certains outils oratoires et se distingue de ses prédécesseurs, il est l'importateur de la philosophie à Rome, il enrichit le lexique et la pensée par ses créations. Mais il n'appelle en aucun cas à la rupture. Face au commencement absolu de la philosophie épicurienne, c'est — comme le montrent les *Tusculanes* analysées parallèlement au texte lucrétien — dans la continuité des acquis intellectuels du passé qu'il convient de fonder la philosophie romaine.

La nouveauté, alors, est avant tout un ajout qui prend place dans la longue série des avancées successivement accomplies. Dans cette forme médiane et pour ainsi dire apaisée, elle se fait continuation. On comprend alors pourquoi, en dépit de la situation désespérée dans laquelle se trouvait la République, Brutus ne devait pas relâcher son effort : interrompre la longue chaîne de la tradition était précisément ce qui aurait interdit tout progrès futur et toute perpétuation, et fait disparaître tout espoir.

Première partie

Noua uerba

Sur quelques mots désignant le nouveau en grec, d'Homère à Platon

Michel Casevitz
Université de Paris-Ouest — Nanterre — La Défense

Dans la *Synonymik* de J. H. Heinrich Schmidt, au chapitre 46, consacré à παλαιός et à ses synonymes, succède logiquement le chapitre consacré à νέος et aux mots proches qui expriment la notion de nouveauté [1]. Il se trouve aussi que, récemment, la thèse de J. Peigney a étudié « l'idée du neuf dans la pensée grecque d'Homère à Platon [2] » ; c'est donc naturellement que, après avoir étudié les sens de ἀρχαῖος et de παλαιός, j'ai été conduit à réfléchir sur l'expression en grec du nouveau, du neuf, en examinant principalement la distribution des exemples de νέος et de καινός, les deux adjectifs les plus employés pour exprimer cette idée [3].

❀

Dans notre étude [4] des deux principaux adjectifs exprimant la notion de vieux, d'ancien, nous avions montré que cette notion pouvait être exprimée subjectivement d'un côté (ἀρχαῖος) ou objectivement de l'autre (παλαιός). L'essai d'explication que nous avons tenté sur νέος et καινός s'est vite révélé décevant et inadéquat.

Dans le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *Histoire des mots*, de P. Chantraine [5], l'opposition entre les deux adjectifs est ainsi définie, *su* καινός :

1. On trouvera en annexe la liste des mots étudiés dans ce chapitre de la *Synonymik*.

2. Thèse de doctorat d'État, soutenue le 22 novembre 2001 à l'université de Rennes 2 — Haute-Bretagne.

3. Nous laissons pour une étude postérieure l'examen de προσφατός, « tué récemment » d'où « récent ».

4. Casevitz 2004.

5. Chantraine 2009.

« “nouveau, nouvellement inventé, qui innove, inattendu”, franchement distinct de νέος qui peut se dire d’êtres vivants et signifier “jeune”, etc. (ion.-att., etc.) » et *su* νέος : « “jeune”, dit d’enfants ou de jeunes gens, rarement d’animaux ou de plantes ; peut se dire d’objets et l’on a chez Homère (*Odyssée*, II, 293, νῆες... νέαι ἠδὲ παλαιαί), mais la tendance de la langue est d’employer le mot au sens de “jeune, récent”, ou parfois “qui cause un changement” (Hom. ion.-att., etc.)... [en l’absence de toute forme grecque répondant à latin *iuuenis*, sanskrit *yuvan*-] le mot νέος prenant le sens de “jeune”, il a laissé place pour celui de “nouveau” à καινός qui apparaît depuis Hérodote, cf. Porzig, *Festschrift Debrunner*, p. 343 *sq*. [1] ».

L’opposition entre les deux adjectifs, telle que Chantraine la définit, entre les êtres vivants et les choses, si on examine l’ensemble des exemples de ces deux mots, ne nous est apparue ni sensible ni vérifiée. Il nous a donc semblé nécessaire de réexaminer les occurrences de ces mots, pris chacun à part et aussi les quelques exemples où on les trouve tous deux.

Le plus ancien de ces deux mots en grec est νέος, qui existe dès les tablettes mycéniennes [2] : *ne-wo* employé pour l’huile, la laine, la brebis, la roue « de cette année, de l’année en cours », par opposition à *pe-ru-si-nwa* (fém.) « de l’an passé » ou à *pa-ra-ja* (fém.) « ancien, vieux ». Καινός n’apparaît pas avant Eschyle, bien que l’anthroponyme Καινεύς, un roi des Lapithes, soit attesté chez Homère (*Il.* I, 264 [3]). Signalons aussi que νέος a fourni beaucoup de dérivés et de composés, ce qui n’est pas le cas de l’autre adjectif, moins productif, bien qu’il ait tendu à se développer au cours de l’histoire de la langue.

Νέος est fréquent chez Homère [4] ; au singulier ou au pluriel animé, en emploi libre ou formulaire, l’adjectif signifie « jeune » et s’oppose à « vieux » (γέρων,

1. Porzig 1954, p. 346.

2. Cf. Chadwick-Baumbach 1963, *su* νέος, p. 224 ; Aura Jorro 1985, *su* newo, newokito, newopeo, p. 470-473. L’étymologie indo-européenne est claire, cf. Chantraine 2009, *su* νέος (et p. 1331). Sur l’étymologie de καινός, moins claire, cf. DÉLG, *su*.

3. Cf. Perpillou 1973, § 205, p. 184, qui cite d’autres anthroponymes formée autour de καινός, tels Καινίας, Καῖνος, Καίνιος, en renvoyant à Bechtel 1964, p. 229. Καινεύς peut être un abréviatif, hypocoristique, d’un composé tel que Κηνόμαχος, attesté en Béotie. Signalons aussi chez Homère le patronymique Καινείδης désignant Κόρωνος (Il. II, 746). Le nom Καινεύς se retrouve peut-être dans un thrène de Pindare (fr. 128 f, 8 Maehler). On trouve aussi ce nom pour un Thessalien dans les *Lois* de Platon (XII, 944 d 6).

4. Il y a 58 exemples de l’adjectif (dont 34 au pluriel ou duel animé) — compte non tenu de *Od*. 8, 58, omis par les meilleurs manuscrits et athétisé généralement —, 31 de l’adverbe νέον (dont 17 dans l’*Odyssée*). Sur les 58 ex., 21 sont dans l’*Iliade*, 37 dans l’*Odyssée*. Le comparatif νεώτερος apparaît 19 fois (dont 10 dans l’*Odyssée*), le superlatif νεώτατος 6 fois (dont 2 dans l’*Odyssée*). Voir Snell 1997, col. 331-334, *su* νέος [G. Markwald] et, col. 334, les articles sur les composés et les dérivés dus à B. Mader, G. Markwald et J. N. O’ Sullivan.

παλαιός). Ainsi, pour nous limiter aux deux premiers chants de l'*Iliade*, on voit le vieillard Chrysès brûler les morceaux de chair et verser le vin couleur flamme, « tandis qu'à ses côtés des jeunes ont en mains les fourchettes à cinq dents [1] » :

> καῖε δ'ἐπὶ σχίζῃς ὁ γέρων, ἐπὶ δ'αἴθοπα οἶνον
> λεῖβε· νέοι δὲ παρ'αὐτὸν ἔχον πεμπώβολα χερσίν. (I, 462-463)

L'opposition jeunes *vs* vieux est aussi nette en II, 789 ; les Troyens tiennent séance devant les portes de Priam :

> πάντες ὁμηγερέες, ἠμὲν νέοι ἠδὲ γέροντες. (II, 789 [2])
> Tous réunis en assemblée, jeunes et vieux également.

Le Nestor homérique est le type du vieux soldat [3] et les jeunes comme Diomède le lui font bien sentir : « Ah ! vieillard, les jeunes combattants te donnent bien du mal. Ta vigueur est brisée, la fâcheuse vieillesse t'accompagne » :

> Ὦ γέρον, ἦ μάλα δή σε νέοι τείρουσι μαχηταί,
> σὴ δὲ βίη λέλυται, χαλεπὸν δέ σε γῆρας ὀπάζει... (VIII, 101-102)

Mais Nestor se flatte d'être l'aîné et de loin :

> ἦ μὴν καὶ *νέος* ἐσσί, ἐμὸς δέ κε καὶ πάις εἴης
> ὁπλότατος γενεῇφι. (IX, 57-58)
> Tu es jeune il est vrai ; tu pourrais même être mon fils, un fils qui me fût né après tous les autres [4].

Cf. X. 176 (encore à Diomède) :

> σὺ γάρ ἐσσί *νεώτερος*, εἴ μ' ἐλεαίρεις.
> Aussi bien tu es jeune, et je te fais pitié, dis-tu.

Et Nestor peut même tirer argument de son âge pour en imposer aux « jeunes », Agamemnon et Achille :

> Ἀλλὰ πίθεσθ' · ἄμφω δὲ *νεωτέρω* ἐστὸν ἐμεῖο
> Allons, écoutez-moi tous deux : aussi bien suis-je votre aîné.

1. Traduction Mazon (qui met au présent les temps du récit), comme ensuite, sauf indication contraire.

2. La formule ἠμὲν... γέροντες se retrouve en IX, 36 et 258, ainsi que chez Hésiode, fr. 75, 13 MW.

3. Voir CASEVITZ 1998, p. 55-69.

4. L'adjectif (dérivé de ὅπλον) n'existe qu'au superlatif ὁπλότατος « le plus jeune » (hapax dans l'*Iliade*, 4 ex. dans l'*Odyssée*) et au comparatif ὁπλότερος « plus jeune » (5 ex. dans l'*Iliade*, 2 dans l'*Odyssée*, 1 dans les *Travaux* d'Hésiode, 445).

Nestor peut même, en jouant sur les mots, parler d'un privilège de l'âge qui allège quelque peu le poids des ans, tout en regrettant sa jeunesse :

> Εἰ τότε κοῦρος ἔα, νῦν αὖτέ με γῆρας ἱκάνει.
> Ἀλλὰ καὶ ὣς ἱππεῦσι μετέσσομαι ἠδὲ κελεύσω
> βουλῇ καὶ μύθοισι · τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ γερόντων ·
> αἰχμὰς δ᾽ αἰχμάσσουσι *νεώτεροι*, οἵ περ ἐμεῖο
> *ὁπλότεροι* γεγάασι πεποίθασίν τε βιῇφιν. (IV, 321-325)
> Si j'étais jeune homme alors [au moment où je tuai Éreuthalion], aujourd'hui, la vieillesse m'atteint. Je n'en compte pas moins rester dans les rangs des meneurs de chars afin de les guider de mon conseil et de ma voix. C'est le privilège des vieux. Les jeunes joueront de la javeline, puisqu'ils sont plus aptes à se battre et font confiance à leurs forces.
>
> (Traduction Mazon modifiée.)

Νέος chez Homère qualifie la plupart du temps des personnes mais peut parfois qualifier des objets : ainsi pour des jeunes branches (νέους ὄρπηκας[1]) d'un olivier sauvage, en *Il.* XXI, 38, pour une chambre neuve (*Il.* XVII, 38) et pour des navires en *Od.* II, 293 (νῆες... νέαι ἠδὲ παλαιαί). Dans l'*Hymne homérique* à Déméter, 167, νέον... θάλος désigne en fait une jeune personne, métaphore devenue vite banale ; Hésiode, *Trav.* 569, parle de la nouvelle lumière du printemps (φάος... ἔαρος...νέον). Quant à l'emploi adverbial du neutre νέον (récemment, nouvellement), il est fréquent chez Homère ainsi que dans l'*Hymne homérique à Hermès* (6 ex.).

Après la langue épique, νέος se trouve fréquemment dans tous les registres de la langue, en même temps que καινός. Examinons d'abord les emplois de l'un et de l'autre chez les Tragiques :

Chez Eschyle, on dénombre 41 exemples de l'adjectif, épithète ou substantivé, en incluant l'accusatif adverbial neutre, et seulement 5 de καινός (à quoi on ajoutera un exemple du verbe καινίζω et trois composés : καινοπηγής, καινοπήμων, παγκαίνιστος). Les exemples du *Prométhée* et de l'*Agamemnon* sont particulièrement intéressants : dans le premier, on compte 11 ex. de νέος et un seul de καινός, celui-ci étant à proximité de celui-là : *Prom.* 941-944 (paroles de Prométhée apercevant Hermès :

> Ἀλλ᾽ εἰσορῶ γὰρ τόνδε τὸν Διὸς τρόχιν,
> τὸν τοῦ τυράννου τοῦ *νέου* διάκονον·
> πάντως τι *καινὸν* ἀγγελῶν ἐλήλυθεν.

1. Le mot ὄρπηξ est un hapax chez Homère.

> Mais j'aperçois le coursier de Zeus, le serviteur du jeune maître ; en tout cas, il vient annoncer quelque chose de nouveau [1].

Habituellement, on traduit ici νέος par « jeune », peut-être pour le distinguer de καινός au vers suivant, ce qui exclurait le sens de « nouveau » pour qualifier τύραννος. Mais c'est supposer que νέος ne se situe pas sur le même plan que καινός ; or, il peut s'agir ici du maître qui est nouveau, qui succède à un autre, et qui vient annoncer du nouveau : pour ce qui est de la nouveauté, καινός en indique une d'une autre sorte, exceptionnelle (puisque le mot est rare… et neuf), et on peut insister en donnant une précision, il s'agit d'une nouvelle « radicalement neuve ». Les autres exemples de νέος dans le *Prométhée* n'ont rien de neuf. Disons qu'ils montrent chacun que l'adjectif désigne ce qui est nouveau ou renouvelé dans une certaine continuité. Ainsi, en 35, Héphaistos énonce cette vérité : ἅπας δὲ τραχὺς ὅστις ἂν νέον κρατῇ « Tout nouveau maître est rude », et le maître s'inscrit dans une lignée de maîtres, peu importe le moyen employé pour accéder au pouvoir. En 170 (lyr.), Prométhée annonce « le nouveau dessein » (τὸ νέον βούλευμα) qui changera le sort de Zeus, nouveau qui succédera à l'ancien qui avait permis l'accès au pouvoir de ce nouveau maître (τῷ νέον θακοῦντι 389). En 232-233, Prométhée, exposant les crimes de Zeus, indique que, sitôt installé sur le trône, il ne tint aucun compte des malheureux mortels ;

> ἀλλ' ἀιστώσας γένος
> τὸ πᾶν ἔχρῃζεν ἄλλο φιτῦσαι *νέον* .
> Au contraire, il avait besoin d'en faire disparaître la race et d'en faire pousser une autre totalement nouvelle.

Il nous semble que l'on aurait pu entendre καινόν au lieu de νέον : au demeurant l'ajout de τὸ πᾶν aboutit à un sens proche de καινόν ; mais νέον indique que la race des mortels sera « renouvelée » et non pas radicalement différente de la précédente, elle sera neuve mais ne sera point fondamentalement autre.

D'autres expressions dans le *Prométhée* désignent le nouveau maître de l'Olympe comme νέος ταγός (96), νέος τύραννος (310), ce qui peut étonner, puisque καινός aurait été attendu, mais Océan conseille ici à Prométhée d'adapter de nouveaux comportements (μεθάρμοσαι τρόπους/ νέους 309-310), pour la raison que le maître est nouveau (la répétition de l'adjectif est à elle

1. Sauf indication contraire, les traductions sont désormais personnelles.

seule un argument) ; l'emploi du mot τύραννος suffit à indiquer que la prise de pouvoir fut une rupture.

L'adjectif νέος est employé dans le *Prométhée* pour désigner des personnes — éventuellement substantivé — ou le pouvoir à l'accusatif d'objet interne : νέον νέοι κρατεῖτε « jeunes vous exercez un jeune [c'est-à-dire fragile] pouvoir » dit aux dieux Prométhée (955), qui refuse de « se terrer d'effroi devant les jeunes dieux » (ὑποπτήσσειν... τοὺς νέους θεούς 960) : ils sont jeunes, en tant que nouveaux dieux (cf. aussi 439). C'est le Chœur qui les désigne comme les « nouveaux timoniers » (νέοι οἰακονόμοι 148, métaphore réservée dans cette pièce à la langue lyrique), avec de nouvelles règles (νεοχμοῖς... νόμοις 150). Des gouvernants neufs, jeunes, ont succédé à d'autres, usés, vieillis, comme une génération succède à une autre.

Dans *Agamemnon*, νέος désigne ce qui est nouveau, dans une tonalité affligée : τί νέον ; demande le chœur des vieillards à Clytemnestre (85). Le héraut conte les épreuves des Grecs au retour de Troie et parle, après la tempête, d'une nouvelle souffrance (νέον πάθος 669) ; et plus loin c'est Cassandre qui se demande « quelle est cette grande douleur [qui se prépare] » (τί τόδε νέον ἄχος μέγα 1101, lyr.). On trouvera encore, au début des *Choéphores*, Oreste qui se demande si « une nouvelle peine » atteint les demeures des Atrides (πῆμα... νέον 13). On songe aussi au chœur des Thébaines gémissant : « Ah ! Souffrances nouvelles de ces demeures mélangées aux anciens malheurs » (ὦ / πόνοι δόμων νέοι παλαι- / οῖς συμμιγεῖς κακοῖς, *Sept.* 749-751 lyr.).

Cette opposition entre vieux, ancien, et neuf, jeune, se trouve aussi explicite dans *Agamemnon*, dans la bouche de Clytemnestre : « avant que cesse la douleur ancienne apparaît un nouvel abcès » (πρὶν καταλῆξαι / τὸ παλαιὸν ἄχος νέος ἰχώρ 1479-1680 lyr.). Même opposition explicite dans les *Sept contre Thèbes*, entre les jeunes et les vieilles femmes (νέας τε καὶ παλαιάς 327 (lyr.). Parmi les nombreuses autres occurrences de l'adjectif νέος chez Eschyle, nous ne citerons que νέας γυναικός qui se trouve dans le début d'un fragment des *Archères*, fr. 243 R « pas de danger que l'œil d'une jeune femme [1] m'enflamme... » (νέας γυναικὸς οὔ με μὴ λάθῃ φλέγων / ὀφθαλμός... 1-2), car nous retrouverons l'expression chez Euripide, où elle peut faire problème.

Les occurrences de καινός sont évidemment extraordinaires, puisque rares ; dans les *Choéphores*, 658-659, Oreste demande à l'esclave :

> Ἄγγελλε τοῖσι κυρίοισι δωμάτων
> πρὸς οὕσπερ ἥκω καὶ φέρω *καινοὺς* λόγους.

1. Hors contexte, nous ne pouvons pas exclure le sens de « nouvelle femme ».

> Va faire l'annonce aux maîtres de ces demeures, ceux auprès desquels je suis venu et à qui j'apporte des paroles nouvelles.

Pour attirer l'attention de l'esclave et de ses maîtres, Oreste ne peut se contenter de se dire porteur de paroles neuves, ce serait banal ; il dit apporter des paroles *radicalement neuves*, osons dire *sensationnelles*. Καινός désigne ce qui est neuf au sens de ce qui inaugure, d'un genre nouveau, sans précédent. C'est bien le sens aussi en *Euménides*, 406-407, dans la bouche d'Athéna, surprise et se demandant qui sont ces jeunes femmes qu'elle ne connaît pas, les Érinyes, qui forment le Chœur :

> *καινὴν* δ' ὁρῶσα τήνδ' ὁμιλίαν χθονός
> ταρβῶ μὲν οὐδέν, θαῦμα δ' ὄμμασιν πάρα.
> En voyant cette troupe nouvelle en ce pays, je n'ai aucun effroi mais de l'étonnement dans mes yeux.

Ces femmes ne sont pas jeunes ou vieilles, ce n'est pas ce qui importe, elles forment une troupe du pays radicalement nouvelle.

Le verbe dérivé καινίζω se trouve dans *Agamemnon*, 1071, où le Coryphée prend pitié de Cassandre et la prie d'abandonner son attitude immobile :

> Ἴθ', ὦ τάλαινα, τόνδ' ἐρημώσασ' ὄχον
> εἴκουσ' ἀμάγκῃ τῇδε *καίνισον* ζυγόν.
> Viens, ma pauvre, abandonne ton char et, cédant à ce destin, inaugure le joug.

Cassandre doit se résigner et assumer son nouveau sort : elle va faire l'expérience toute nouvelle pour elle de la servitude[1]. L'adjectif verbal

1. Dans un fragment des *Théores*, fr. 78 c, col. II, 49, καινὰ ταῦτα n'est pas clair, le contexte étant lacunaire, tandis qu'au vers suivant il semble qu'il s'agisse de « nouveaux amusements » (νεοχμὰ [...] ἀθύρματα). Dans un vers précédant ce passage (37), on retrouve l'opposition banale entre vieux et jeunes (κοὐδεὶς παλαιῶν οὐδὲ τῶν νεωτέρω[ν). On trouve aussi chez Eschyle deux adjectifs composés en καινο- : dans les *Sept contre Thèbes*, le messager qui décrit les blasons des boucliers des chefs, parle de Polynice : ἔχει δὲ καινοπηγὲς εὔκυκλον σάκος. Mazon traduit ainsi : « Il porte un écu rond, tout récemment forgé. » Il nous semble que le sens donné à καινοπηγής n'est pas correct : il le serait si le mot était νεοπηγής ou ἀρτιπηγής ; ce bouclier qui forme un cercle parfait a dû être « forgé d'une façon tout à fait neuve ». L'autre composé en καινο- se trouve aussi dans les *Sept*, dans la bouche du chœur des Thébaines annonçant les malheurs (363-365 lyr.) ; le texte n'est pas clair, nous donnons ici le texte de Mazon et sa traduction, belle infidèle : Δμωίδες δὲ καινοπήμονες † νέαι / τλάμονες εὐνὰν † αἰχμάλωτον / ἀνδρὸς εὐτυχοῦντος... « Et des captives, encore novices à la souffrance, sanglotent en songeant au lit réservé à l'esclave, au lit du soldat à qui le hasard les donne... » Mazon souligne en note que le texte est conjectural et, dans l'apparat critique, indique que le texte entre *cruces* fut jugé comme une glose par S. Butler (en 1809) et propose *exempli gratia* λέχος προστένουσιν (le verbe se trouve

composé παγκαίνιστος, hapax absolu, se rencontre dans *Agamemnon*, 960, pour la sève, le suc (κηκίς) de la pourpre (πορφύρας), entièrement renouvelé, que nourrit la mer (le mot aurait pu être un composé de νέος, mais il se trouve qu'aucun composé *παννέος ou *παντονέος n'est attesté).

Quittons Eschyle, dont les autres exemples de nos deux mots n'offrent rien de neuf. Chez Sophocle, il y a 40 occurrences de νέος (plus une vingtaine de dérivés ou composés) et seulement 8 occurrences de καινός dont 3 dans les *Trachiniennes*, où l'on trouve aussi deux composés en καινο- et un exemple du verbe dérivé καινίζω. En 613 de cette pièce, Déjanire, s'adressant à Lichas, le prie d'apporter à Héraclès la tunique qu'elle a préparée, car elle a fait ce vœu :

> στελεῖν χιτῶνι τῷδε καὶ φανεῖν θεοῖς
> θυτῆρα *καινῷ καινὸν* ἐμ πεπλώματι.
> Le parer de cette tunique et le présenter aux dieux en sacrificateur nouveau dans une vêtement nouveau.

L'emploi de l'adjectif à deux reprises indique bien qu'Héraclès sera avec cette tunique, vêtement d'un nouveau type, jamais vu, un sacrificateur d'un nouveau type : il y a là toute l'ironie tragique, puisque Déjanire, abusée par Nessos, pense avoir le moyen de retrouver l'amour du héros et que cette preuve censée agir comme un philtre, est en fait — ce que sait seul le spectateur, averti par la légende —, un instrument de mort. Si νέος avait été employé au lieu de καινός, la tunique aurait été seulement neuve et le sacrificateur jeune.

En 868, le Chœur constate : on entend à l'intérieur un funeste gémissement (κωκυτός : plainte d'une femme) : καί τι καινίζει στέγη « et ce toit fomente quelque chose d'inouï ». Il y a ici l'expression d'un phénomène jamais encore perçu. Et le Chœur peu après, entendant la nourrice annoncer les malheurs provoqués par l'envoi de la tunique à Héraclès, l'interroge pour en savoir plus (il s'agit de la mort de Déjanire, encore connue de la seule nourrice) :

> Τί δ', ὦ γεραιά, *καινοποιηθὲν* λέγεις ; (873)
> De quelle création extraordinaire, vieille, parles-tu ?

Vers la fin, Héraclès qui se meurt parle à son fils Hyllos :

> Ὅδ'οὖν ὁ θὴρ Κένταυρος, ὡς τὸ θεῖον ἦν
> πρόφαντον, οὕτω ζῶντά μ'ἔκτεινεν θανών.

dans *Agamemnon*, 252). L'édition procurée par M. L. West chez Teubner (Stuttgart, 1990) met entre *cruces* tout le texte de τλάμονες (qu'il édite τλήμονες) à εὐτυχοῦντος inclus.

> φανῶ δ'ἐγὼ τούτοισι συμβαίνοντ'ἴσα
> μαντεῖα *καινά*, τοῖς πάλαι ξυνήγορα... (1162-1165)
> J'avais reçu de mon père la prophétie m'indiquant que je mourrais par un mort. Eh bien, c'est ainsi que ce Centaure, ce monstre, conformément à la prophétie divine, mort m'a tué vivant. Mais je vais, moi, t'annoncer des oracles nouveaux (= inédits, sans précédent), qui concordent à égalité avec elle, et qui parle en accord avec les mots anciens...

Les derniers mots, cependant que s'éloigne le cortège funèbre d'Héraclès, sont prononcés par le Coryphée qui s'adresse aux jeunes Trachiniennes :

> Λείπου μηδὲ σύ, παρθέν', ἐπ'οἴκων,
> μεγάλους μὲν ἰδοῦσα *νέους* θανάτους,
> πολλὰ δὲ πήματα <καὶ>καινοπαθῆ,
> κοὐδὲν τούτων ὅ τι μὴ Ζεύς. (Καὶ add. Bentley) (1275-1278)
> Ne reste pas non plus, toi, jeune fille, éloignée de la maison, tu as vu des morts nouvelles, et des souffrances nombreuses et pour la première fois souffertes, et rien de cela qui ne soit Zeus !

Ces morts sont récentes (Déjanire, Héraclès), mais les souffrances sont d'un type neuf. On voit que νέος n'implique pas rupture avec le passé et n'inaugure rien de neuf, le mot s'inscrit dans la continuité : ce ne sont pas ces morts qui innovent, elles s'ajoutent à d'autres, mais les souffrances, elles, sont tout à fait neuves.

Dans *Œdipe Roi*, 915-916, Jocaste parle ainsi d'Œdipe :

> Οὐδ ὁποῖ ἀνήρ
> ἐννους τὰ *καινὰ* τοῖς πάλαι τεκμαίρεται.
> Et il ne conjecture pas, comme un homme réfléchi, ce qui est nouveau d'après le passé.

Même, en fait, à un homme sensé il serait difficile de s'appuyer sur le passé pour comprendre ce qui n'a pas de précédent ! Les mots eux-mêmes traduisent ce qui est l'impossibilité où se trouve Œdipe pour deviner et comprendre l'inouï.

Des quatre autres exemples de καινός chez Sophocle (*Philoctète*., 52 ; *Œdipe à Colone*, 379, 722, 1543), le dernier est le plus démonstratif ; Œdipe s'adresse à ses filles :

> Ὦ παῖδες, ὦδ'ἔπεσθ'. ἐγὼ γὰρ ἡγεμὼν
> σφῷν αὖ πέφασμαι *καινός*, ὥσπερ σφὼ πατρί.

> Mes enfants, suivez-moi, ainsi ; car c'est moi qui me montre à mon tour votre guide à toutes deux, guide d'un nouveau type, comme cependant vous serviez toutes deux de guides à votre père...

Un guide aveugle est évidemment un guide radicalement nouveau !

Le corpus d'Euripide est assez abondant pour qu'on y dispose de nombreux exemples de l'un et l'autre adjectif : il y a 118 exemples de νέος (plus quelque 45 ex. de dérivés ou composés), et 72 exemples de καινός (plus 1 ex. de l'adverbe καινῶς, 2 de καινουργέω, 1 de καινοτρόπος). On voit que la proportion en faveur de νέος n'est plus aussi écrasante que chez les deux Tragiques précédents. Mais καινός reste des deux le terme marqué.

Deux passages rapprochent les deux mots, l'un présentant νέος et καινός, l'autre καινός, et le dérivé νεοχμός [1]. Dans les *Suppliantes*, 89-91, Thésée arrive au palais où l'a mandé sa mère Aithra ; d'abord il entend seulement les sanglots des Argiennes du Chœur et c'est dans un second temps qu'il découvre le spectacle que lui offrent le Chœur et sa mère :

> ὡς φόβος μ'ἀναπτεροῖ
> μή μοί τι μήτηρ, ἣν μεταστείχω ποδὶ
> χρονίαν ἀποῦσαν ἐκ δόμων, ἔχῃ *νέον*.
> Ἔα·
> Τί χρῆμα ; *Καινὰς* ἐσβολὰς ὁρῶ λόγων·
> Car une crainte m'agite, que ma mère, que ma démarche cherche et qui fut longtemps absente de la maison, ne subisse quelque nouveau revers. Ah ! Qu'est-ce ? Je vois des bases toutes neuves pour débuter mes paroles...

Entre le début de ces mots et leur fin, l'exclamation marque la surprise et l'adjectif καινός est chargé d'émotion et de stupéfaction. Dans *Iphigénie en Tauride*, 1160-1162, Thoas pose deux fois la même question à Iphigénie :

> Th. Τί δ' ἔστιν, Ἰφιγένεια, *καινὸν* ἐν δόμοις ;
> Iph. Ἀπέπτυσ'· Ὁσίαι γὰρ δίδωμ' ἔπος τόδε.
> Th. Τί φροιμιάζῃ νεοχμόν ; Εξαύδα σαφῶς.
> — Qu'y a-t-il de neuf en cette demeure, Iphigénie ?
> — Je crache dessus ! À la piété je dois cette parole.
> — Qu'annonces-tu de nouveau ? Parle clairement.

Καινός ici pourrait être rendu par inouï, extraordinaire, νεοχμός est une sorte de doublet expressif de νέος.

1. Dans les *Troyennes*, 1126, il y a un jeu entre le nom de Néoptolème et les καιναὶ συμφοραί qu'il a appris.

De ce vaste corpus, nous extrairons seulement quelques exemples significatifs, insistant sur la valeur de καινός. Dans la même pièce que nous venons de citer, au vers 239, le bouvier veut attirer l'attention d'Iphigénie sur l'importance du message qu'il va délivrer : ἄκουε καινῶν ἐξ ἐμοῦ κηρυγμάτων « Apprends de ma bouche un message inouï. » Il est évident que νέος n'aurait pas la même force. Dans *Ion*, 171 (lyr.), le Chœur des servantes de Créuse s'exclame : Τίς ὅδ ὀρνίθων καινὸς προσέβα ; « Quelle est cette nouvelle espèce d'oiseau qui nous arrive [1] ? » Καινός exprime le jamais vu, qui suscite l'effarement.

Cette idée qu'exprime καινός, d'un phénomène nouveau et sans référence dans le passé, on la trouve encore, par exemple, dans *Ion*, 1123, dans le récit du Serviteur au Coryphée :

> Ἐπεὶ θεοῦ μαντεῖον ὤιχετ'ἐκλιπὼν
> πόσις Κρεούσης παῖδα τὸν *καινὸν* λαβὼν
> πρὸς δεῖπνα θυσίας θ'ἃς θεοῖς ὡπλίζετο...
> Comme le mari de Créuse venait de quitter le temple, avec son nouveau fils,
> pour se rendre au repas et au sacrifice qu'il préparait pour les dieux...

Ce fils, c'est Ion, et c'est un fils d'un type nouveau, puisque c'est en fait le fils d'Apollon : l'emploi de καινός fait sentir ce qu'a d'exceptionnel cette paternité, et évite de désigner seulement l'âge de ce fils comme l'eût fait νέος [2]. L'un des deux exemples de καινός dans le *Cyclope* (250-251) est dans une maxime qui joue de l'oxymore [3] : c'est Silène qui l'assène au Cyclope pour le consoler :

> Τὰ *καινά* γ'ἐκ τῶν ἠθάδων, ὦ δέσποτα,
> ἡδίον'ἐστίν.
> La nouveauté quand elle sort de la routine, maître, n'en a que plus de charme.

Deux pièces sont à cet égard intéressantes quant à l'emploi de l'un ou l'autre de ces deux adjectifs. Dans *Alceste*, il y a 1 exemple de καινός, 12 de νέος, 4 au féminin (à quoi s'ajoutent 1 ex. de νεολαία en 103, la forme n'étant pas sûre, et 1 de νεοσσός). Dans le deuxième stasimon, en 463-465, le Chœur des citoyens de Phères célèbre Alceste dont on vient de voir le corps emporté dans le palais et escorté par Admète et ses enfants. Et le Chœur assure :

1. Aristophane dans les *Oiseaux* (en 414) s'est souvenu de *Ion* (qui date de 418) et de cet étonnement des hommes devant des oiseaux d'un type jamais vu auparavant ; *cf.* en particulier le vers 94.

2. Signalons par ailleurs un composé, hapax, dans *Ion*, 112 (lyr.) : νεηθαλής « jeune pousse ». Équivalent chez Pindare : νεοθαλής (*Ném.* 9, 48).

3. Autre exemple au vers 691.

Κούφα σοι
χθὼν ἐπάνωθε πέσοι, γύναι. Εἰ δέ τι
καινὸν ἔλοιτο πόσις λέχος, ἦ μάλ'ἂν
ἔμοιγ'ἂν εἴη στυγηθεὶς τέκνοις τε τοῖς σοῖς.
Que légère tombe sur toi la terre, ô femme ! Et si ton époux préférait un nouveau lit, je te l'assure, il serait objet de détestation pour moi et pour tes enfants.

Ce lit serait nécessairement différent, entièrement différent, n'ayant rien en commun avec le précédent : il marquerait une rupture, comme une trahison.

Au début de l'exode, Héraclès apparaît auprès d'Admète avec une femme voilée [1], qu'il présente comme le prix de jeux qu'il a remportés et qu'il demande à Admète de garder pendant son absence. Admète essaie de lui faire comprendre qu'il n'est pas d'humeur à garder chez lui une nouvelle femme :

Οὐκ ἂν δυναίμην τήνδ'ὀρῶν ἐν δώμασιν
ἄδακρυς εἶναι· μὴ νοσοῦντί μοι νόσον
προσθῇς·ἄλις γὰρ συμφορᾷ βαρύνομαι.
ποῦ καὶ τρέφοιτ'ἂν δωμάτων *νέα* γυνή ;
νέα γάρ, ὡς ἐσθῆτι καὶ κόσμῳ πρέπει. (1046-1050)
Je ne pourrais, en voyant cette femme-ci dans ma demeure, être sans larmes ; n'ajoute pas une maladie au malade que je suis, car c'est assez du malheur qui m'accable. Où dans la maison pourrais-je nourrir une jeune femme ? Oui, jeune, à ce qu'il paraît par son vêtement et sa parure.

Le sens de νεός ici est clair non pas à la première occurrence (νέα γυνή peut signifier soit jeune soit nouvelle), mais grâce à la reprise du mot avec explication : l'apparence prouve que la femme voilée n'est pas une γραῦς [2]...

Mais plus loin, dans la même tirade, Admète est plus ambigu, quand il évoque le double blâme qu'il encourrait s'il accueillait chez lui cette femme :

Καὶ πῶς ἐπεσφρῶ τήνδε τῶι κείνης λέχει ;
Διπλῆν φοβοῦμαι μέμψιν, ἔκ τε δημοτῶν,
μή τίς μ'ἐλέγξῃ τὴν ἐμὴν εὐεργέτιν
προδόντ'ἐν ἄλλης δεμνίοις πίτνειν *νέας*,
καὶ τῆς θανούσης — ἀξία δέ μοι σέβειν —
πολλὴν πρόνοιαν δεῖ μ'ἔχειν. (1056-1061)

1. Alceste étant morte, Admète ne peut imaginer que la femme voilée est la sienne...

2. Aristophane se souvient peut-être de cette scène et de l'expression *νέα γραῦς* dans les *Nuées*, 1183-1184, quand Pheidippide s'adresse à Strepsiade : Πῶς γάρ, εἰ μή περ γ'ἅμα/ αὐτὴ γένοιτ' ἂν γραῦς τε καὶ νέα γυνή ; « (un jour ne peut en faire deux.) Comment serait-ce possible, à moins qu'en même temps la même femme puisse être une vieille et un tendron. »

> Et comment faire entrer cette femme-ci dans la couche de l'autre ? Je redoute un double reproche : celui de mes concitoyens, je crains qu'on ne me fasse grief d'avoir trahi ma bienfaitrice pour tomber dans le lit d'une nouvelle femme [mais rien n'empêche de comprendre « d'une jeune »] ; celui de la morte — elle mérite ma vénération — il me faut prendre beaucoup de précaution.

On voit que νέα (γυνή) peut signifier soit jeune soit nouvelle ou renouvelée. Dans la stichomythie qui suit, à Héraclès qui lui assure : « Le temps adoucira ton mal, encore dans sa jeunesse » (1085), Admète réplique : « Tu ne pourrais dire le temps que si le temps c'est la mort » (1086), mais Héraclès se risque à plus de précision :

> Γυνή σε παύσει καὶ *νέοι* γάμοι πόθου. (1087)
> Une nouvelle femme [1] et de nouvelles noces mettront fin au regret que tu éprouves.

Cette femme — Héraclès la dévoilera quelques instants plus tard — est Alceste, pour ainsi dire renouvelée (νέα), elle est du même ordre, du même genre, que l'Alceste ancienne, sans évidemment être femme autre, femme d'un autre genre, femme de rupture (καινή).

Dans *Médée*, où l'action s'inscrit dans une opposition entre l'ancien et le neuf, il y a onze exemples de καινός [2] et seulement sept de νέος [3]. Dès le prologue, dialogue entre la nourrice et le pédagogue, celui-ci se faisant l'écho de la rumeur, la nourrice lui demande si Jason laissera les enfants qu'il a eus avec Médée se faire exiler par Créon, le pédagogue constate :

> Παλαιὰ *καινῶν* λείπεται κηδευμάτων,
> κοὐκ ἔστ'ἐκεῖνος τοῖσδε δώμασιν φίλος. (76-77)
> Les anciens liens de parenté cèdent à des liens tout nouveaux et cet homme-là n'est point ami de notre maison.

L'adjectif καινός exprime la rupture entre l'ancienne alliance entre Jason et Médée, et les nouveaux liens de Jason avec la fille de Créon. L'emploi de νέος n'aurait pas rendu sensible cette rupture, il eût marqué, absurdement, une continuité.

À ces mots, la nourrice répond :

1. νέοι est en facteur commun
2. 76 ; 156 ; 238 ; 270 ; 298 ; 489 ; 494 ; 556 ; 705 ; 868 ; 1120.
3. 37 (variante κακόν) ; 48 ; 62 ; 79 ; 967 ; 970 ; 1388 (νέων correction de H. Weil, incontestable, pour ἐμῶν des manuscrits). Notons en outre dans cette pièce un exemple de chacun des composés suivants : νεόδμητος (623), νεόζυγος (804), νεόγαμος (1348), νεόδμης (1366).

> ᾽Απωλόμεσθ᾽ἄρ᾽, εἰ κακὸν προσοίσομεν
> *νέον* παλαιῷ, πρὶν τόδ᾽ἐξηντληκέναι. (78-79)
> Assurément nous voilà mortes, si nous ajoutons un nouveau mal aux anciens, avant d'avoir écopé ce mal présent [1].

La nourrice ne parle pas au pluriel de majesté (malgré la traduction de Marie Delcourt-Curvers dans la Bibliothèque de la Pléiade), mais ses paroles sont prononcées au lieu et place de Médée elle-même : les maux anciens, c'est l'abandon, l'exil, la trahison, ils ne sont pas encore digérés (pour user d'une autre métaphore, plus moderne), le mal nouveau c'est l'expulsion que Créon va annoncer, selon la rumeur. Ici, l'emploi de νέος marque qu'un mal succède à un autre, qu'il s'agit d'une série de malheurs, rien de radicalement neuf.

L'adjectif καινός qualifie la couche nuptiale neuve de Jason, sans rapport aucun avec sa précédente union (156 lyr. ; 489), les habitudes et les lois nouvelles, celles qu'observera son compagnon de lit et que doit apprendre une femme sans en avoir être avertie (238, dans la magnifique tirade de Médée, ancêtre du féminisme), les décisions nouvelles que va annoncer Créon (270), le savoir nouveau qu'on apporterait aux ignorants et qui ferait considérer comme un inutile et non comme un savant (298), les nouvelles dispositions qui régiraient les humains, si les dieux qui avaient présidé à l'union de Jason et de Médée ne régnaient plus, maintenant que, selon Médée, Jason l'a trahie (494), une jeune épouse nouvelle — différente de Médée — dont Jason assure Médée qu'il n'a pas été saisi par son désir (556), le nouveau malheur — l'expulsion — qui frappe Médée (705), la demande nouvelle de Médée que veut connaître Jason, excédé (868), enfin le nouveau malheur que, le souffle haletant, vient annoncer un des domestiques de Jason (1120). Comme on voit, ce qui est καινός n'est pas, dans cette pièce, considéré comme heureux, et cela rompt avec ce qui précède.

Les emplois de νέος dans *Médée* sont moins marquants ; en 37, la nourrice dit sa crainte que Médée μή τι βουλεύσῃ νέον « ne forme quelque nouveau projet ». On aurait pu s'attendre à lire καινόν, quelque projet tout neuf, mais le vers suivant, une explication de l'assertion, montre que le projet craint par la nourrice serait dans la continuité de la pensée de Médée (βαρεῖα γὰρ φρήν… « son âme est violente… »), ce projet redoutable serait conforme à son

1. On remarque, dans les vers 76 et 79, un chiasme dans la disposition des adjectifs, qui rend sensible la permanence de παλαιός et la variation de l'expression du neuf : à παλαιὰ καινῶν succède ensuite νέον παλαιῷ. En outre, le pluriel dans le premier distique s'oppose au singulier du second, et l'opposition jeune-vieux se trouve dans le premier élément du premier distique et dans le deuxième élément du second.

caractère. En 62, le pédagogue plaint Médée qui ne sait encore rien τῶν νεωτέρων κακῶν « de ses nouveaux malheurs » (par opposition aux anciens et actuels, d'où le comparatif), qui s'ajouteront aux autres, dans la continuité. En 48, l'adjectif concerne l'âge : la nourrice voit arriver les enfants de Jason et Médée et observe qu'ils ne se soucient pas des malheurs de leur mère : νέα γὰρ φροντὶς οὐκ αλγεῖν φιλεῖ « la jeune pensée n'a pas l'habitude de souffrir ». C'est la jeunesse aussi de la nouvelle épouse que souligne Médée à Jason, se faisant mal elle-même, en 967 : νέα τυραννεῖ « elle est jeune, elle règne ». Et quelques vers plus loin, s'adressant à ses enfants :

> ᾽Αλλ᾽, ὦ τέκν᾽, εἰσελθόντε πλουσίους δόμους
> πατρὸς *νέαν* γυναῖκα, δεσπότιν δ᾽ ἐμήν,
> ἱκετεύετ᾽... (969-971)
> Allons, mes enfants, entrez dans les riches demeures et suppliez la nouvelle femme de votre père, et qui est ma maîtresse...

À ses enfants, elle apprend que leur père a une nouvelle femme — et peu importe ici qu'elle soit jeune.

Dans l'exodos, en 1386 et 1388 [1], Médée, apparue, avec ses enfants morts, sur la *mèchanè*, insaisissable, maudit Jason :

> Σὺ δ᾽, ὥσπερ εἰκός, κατθανῇ κακὸς κακῶς
> πικρὰς τελευτὰς τῶν *νέων* γάμων ἰδών.
> Quant à toi, comme il sied, tu mourras, scélérat, d'une mort scélérate, après avoir vu l'amère fin de ton nouveau mariage.

Cette union est banalisée : ce ne fut, ce ne sera qu'un mariage semblable à un autre...

Un mot encore sur les composés en *neo-* dans cette pièce : en 623, Médée congédie Jason, qu'elle accuse d'être saisi du désir de sa νεοδμήτου κόρης, sa jeune fille tout récemment soumise (telle une cavale ?) et de perdre son temps loin d'elle ; le nominatif νεοδμῆτες [2] qualifie γάμοι en 1366 : le mariage nouvellement contracté. Νεοζύγου [3] νύμφης est encore une expression de Médée qui lui fait mal, en 804-805 : elle assure que Jason « n'engendrera pas d'enfant de sa jeune femme tout récemment soumise au joug conjugal ». Enfin, en 1348, Jason ose gémir sur son destin : ὃς οὔτε λέκτρων νεογάμων ὀνήσομαι... « [...] moi qui ne profiterai pas de mon lit nouvellement célébré... ».

1. Le vers 1387 est souvent condamné par les éditeurs.
2. Il y a comme une hétéroclisie : nom. *νεοδμής, gén. νεοδμήτου, nom. plur. νεοδμῆτες.
3. Hapax, alors qu'existent νεόζυξ et νεοζυγής.

Les autres exemples que nous avons glanés dans le reste de l'œuvre d'Euripide ne nous ont appris rien de plus [1]. Aussi nous tournerons-nous maintenant vers d'autres auteurs [2], Aristophane d'abord, puis des prosateurs, Hérodote, Thucydide et Platon [3].

Dans l'œuvre du Comique on trouve 42 exemples de καινός (dont 3 du composé καινοτομέω) et 60 de νέος (à quoi on ajoutera 22 ex. de dérivés ou composés). Nous examinerons quelques exemples de l'un ou de l'autre, qui nous paraissent significatifs.

Parmi les 11 occurrences de καινός dans les *Nuées*, l'adjectif est épithète de μηχαναί dans la bouche de Socrate (479-480), de ἰδέαι dans celle du Coryphée (547, parabase), de γνῶμαι dans celle du Raisonnement injuste (896), de παίδευσις dans la bouche du Coryphée (937 lyr.), de ῥημάτια dans celle du Raisonnement injuste (943, lyr.), de ἔπη du Coryphée (1397), de πράγματα dans la bouche de Pheidippide (1399), de νόμος du même (1423). En 1032, le Chœur s'adresse au raisonnement injuste : δεῖ σε λέγειν τι καινόν « Il te faut dire quelque chose de nouveau. » En fait, on comprend que l'ironie du Comique s'exerce à l'encontre de tous ceux qui prétendent forger de nouveaux concepts, de nouvelles astuces, de nouvelles lois, bref du radicalement nouveau...

En 1279-1281, Strepsiade s'adresse à un créancier en style pseudo-socratique :

> Πότερα νομίζεις *καινὸν* αἰεὶ τὸν Δία
> ὕειν ὕδωρ ἑκάστοτ', ἢ τὸν ἥλιον
> ἕλκειν κάτωθεν ταὐτὸ τοῦθ' ὕδωρ πάλιν ;
> Estimes-tu que toujours est nouvelle l'eau que Zeus fait tomber chaque fois, ou bien que c'est la même eau que le soleil pompe d'en bas en sens inverse ?

1. Il y a notamment 10 ex. de καινός dans les *Troyennes*, 7 dans *Héraclès*, 5 dans *Ion*, 5 dans *Oreste*, 3 dans *Iphig. en Taur.*, 4 dans *Hécube*, 3 dans les *Suppliantes*, 2 dans le *Cyclope*, 2 dans *Hippolyte*, 2 dans *Hélène*, 2 dans les *Bacchantes*, 7 dans les fragments. Nous terminerons nos citations d'Euripide par celle-ci, très démonstrative, *d'Hécube* 689 (lyr.) : Ἄπιστ' ἄπιστα, καινὰ καινὰ δέρκομαι « Spectacle incroyable, incroyable, inouï, inouï ! » (C'est Hécube qui parle ; trad. L. Méridier, CUF).

2. Les occurrences de νέος chez Pindare — qui ne connaît pas καινός (sur Καινεύς, cf. note 5) —, sont au nombre de 19 (il y a en outre 10 composés et 1 dérivé) : aucune n'est originale. Chez Bacchylide, il y a deux ex. de καινός (*Dith.* 5, 9 ὕφαινε...τι καινόν « Tisse une œuvre originale... » ; *Épin.* 5, 13-14 Οὐρανίας/ καινὸς θεράπων... « Nouveau serviteur d'Ourania... ») et 8 de νέος (plus 3 composés).

3. L'opposition παλαιά / καινά (et νέος pour Zeus) est exprimée chez le Lyrique Timothée, fr. 20, 1- 4 Page : οὐκ ἀείδω τὰ παλαιά, / καινὰ γὰρ ἀμὰ κρείσσω · / νέος ὁ Ζεὺς βασιλεύει, / τὸ πάλαι δ ἦν Κρόνος ἄρχων. « Je ne chante pas l'ancien, car mes œuvres neuves sont plus fortes ; Zeus est jeune en son règne, et anciennement c'était Cronos le chef. »

À quoi l'autre, peu intéressé par de telles spéculations oiseuses, répond :

> οὐκ οἶδ'ἔγωγ'ὁπότερον, οὐδέ μοι μέλει. (1282)
> Je ne sais laquelle de ces eaux c'est et je m'en fiche.

On voit le sens exact de καινός : il est l'antonyme de « le même », c'est ce qui est autre, inouï, ce qui rompt avec ce qui est connu.

Un vers des *Cavaliers* est intéressant à cet égard : dans l'*agôn*, le marchand de saucisson à l'ail, combattant le Paphlagonien, évoque Thémistocle :

> Ἀφελών τ' οὐδὲν τῶν ἀρχαίων ἰχθῦς *καινοὺς* παρέθηκεν. (816)
> Lui qui, sans rien supprimer des anciens mets, lui [= au *dèmos*] a servi de nouveaux poissons.

Il ne s'agit pas, évidemment de poissons frais, jeunes..., mais de poissons d'espèces nouvelles, jusqu'alors inconnues.

Dans les *Oiseaux*, la Huppe termine son chant ainsi :

> Ἥκει γάρ τις δριμὺς πρέσβυς
> *καινὸς* γνώμην
> *καινῶν* ἔργων τ'ἐγχειρητής. (255-257)
> Car il nous est venu un vieillard subtil, original d'esprit, et entrepreneur de tâches originales.

Cet exemple montre que καινός est apte à qualifier des personnes aussi bien que des choses, insistant sur ce qui est ou ce qu'il y a de totalement neuf. Ailleurs dans la pièce, il est parlé des nouveaux dieux (848, 973), et l'adjectif est ici coordonné à θαυμαστός « admirable », avec ironie ici aussi (1470, lyr.).

Dans le Prologue de la *Paix*, le deuxième serviteur explique :

> Ὁ δεσπότης μου μαίνεται *καινὸν* τρόπον,
> οὐχ ὅνπερ ὑμεῖς, ἀλλ'ἕτερον καινὸν πάνυ. (54-55)
> Mon maître est atteint de folie, une folie d'un type nouveau, non pas celle dont vous souffrez, mais une folie absolument nouvelle.

Tout le sujet de la pièce est dans ces mots : il va s'agir de guérir une maladie d'un type nouveau, dont souffre Trygée. L'emploi de νέος n'aurait pas cette radicalité : il se serait simplement agi d'une maladie qui se serait ajoutée à une autre.

Dans les *Thesmophories*, 850 [1], le Parent d'Euripide annonce son intention de faire venir le Tragique, et pour ce faire : τὴν καινὴν᾽ Ελένην μιμήσομαι. « Je vais contrefaire sa récente Hélène. » Telle est la traduction de H. Van Daele dans la *CUF*, et celle de P. Thiercy dans la *Pléiade* est à peu près semblable ; il me semble que l'adjectif n'a pas ici ce sens banal et qu'il s'agit de « son Hélène d'un type nouveau, inédite ».

Dans l'*Assemblée des Femmes*, en 584 (début de l'*épirrhèma* prononcé par Praxagora) — 586 (intervention de Chrémès [2]), le verbe καινοτομέω est employé deux fois [3] :

> Praxagora — Καὶ μὴν ὅτι μὲν χρηστὰ διδάξω πιστεύω· τοὺς δὲ θεατάς,
> εἰ *καινοτομεῖν* ἐθελήσουσιν καὶ μὴ τοῖς ἠθάσι λίαν
> τοῖς τ᾽ἀρχαίοις ἐνδιατρίβειν, τοῦτ᾽ἔσθ᾽ὃ μάλιστα δέδοικα.
> Chrémès — Περὶ μὲν τοίνυν τοῦ καινοτομεῖν μὴ δείσῃς·τοῦτο γὰρ ἡμῖν
> δρᾶν ἀντ᾽ἄλλης ἀρετῆς ἐστιν, τῶν δ᾽ἀρχαίων ἀμελῆσαι.
> Praxagora — Assurément, je suis sûr que je vais donner un enseignement utile ; quant aux spectateurs, voudront-ils bien innover et ne pas trop rester enfermés dans leurs habitudes et leurs vieilles pratiques, voilà l'objet de ma crainte principale.
> Chrémès [4] — Eh bien, pour ce qui est d'innover, sois sans crainte : car cela tient d'un autre principe pour nous d'agir ainsi et de ne pas se soucier des vieilles pratiques.

L'opposition entre l'ancien et le neuf se retrouve encore dans les *Grenouilles*, 1107, dans la bouche du Coryphée :

> Ὅ τι περ οὖν ἔχετον ἐρίζειν,
> λέγετον, ἔπιτον, ἀνὰ <δὲ> δέρετον
> τά τε παλαιὰ καὶ τὰ *καινά*... (1105-1107)

1. La pièce présente aussi deux autres exemples : en 178, καινῇ ξυμφορᾷ πεπληγμένος « frappé d'un malheur inouï. » En 1130, καινὰ προσφέρων σοφά « présenter des doctrines nouvelles ».

2. Dans cette pièce, on trouve aussi 3 exemples de l'adjectif καινός, au neutre (220, 926-927), pour opposer, explicitement ou non, le vieux et le nouveau. En 927, la Vieille femme constate tristement : Τί γὰρ ἂν γραὶ καινόν τις λέγοι ; « Car que pourrait-on dire de nouveau à une vieille ? »

3. Ce verbe se trouve aussi, chez Aristophane, dans les *Guêpes*, 876 (premier exemple du mot). Le mot et la famille sont employés ensuite par Xénophon, Platon (9 ex. sûrs), et couramment ensuite. Il semble que c'est d'ailleurs un mot technique : c'est « creuser une nouvelle galerie de mine », d'où « innover, inaugurer, faire une révolution ».

4. Ou Blépyros, selon les éditeurs.

> Quel que soit donc le sujet de votre dispute, parlez, attaquez, et dépouillez les œuvres anciennes et les œuvres neuves [1]…

Aucun passage dans l'œuvre de Thucydide ne présente en même temps νέος et καινός. Du premier, on y trouve 34 exemples, dont beaucoup sont οἱ νέοι ou bien οἱ νεώτεροι par opposition à οἱ πρεσβύτεροι. Le sens est « nouveau » pour les choses, « jeune » pour les êtres vivants [2]. L'adjectif καινός se rencontre 4 fois [3] : en 3, 92, 6 καταστάντες… ἐτείχισαν τὴν πόλιν ἐκ καινῆς, « Les fondateurs d'Héraclée… s'installèrent et fortifièrent la ville de neuf [4]. » L'adjectif est employé pour qualifier un rempart en 4, 51, 1, et en 8, 90, 4 (où il s'oppose à un παλαιὸν τεῖχος). En 6, 89, 6, Alcibiade assure : περὶ ὁμολογουμένης ἀνοίας οὐδὲν ἂν καινὸν λέγοιτο « Sur une folie avérée rien de nouveau ne saurait être dit. »

Xénophon oppose parfois νέος et καινός ; dans la *Cyropédie*, 1, 6, 38, Cambyse instruit son fils :

> Δεῖ δή, ἔφη, φιλομαθῆ σε τούτων ἁπάντων ὄντα οὐχ οἷς ἂν μάθῃς τούτοις μόνοις χρῆσθαι, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν ποιητὴν εἶναι τῶν πρὸς τοὺς πολεμίους μηχανημάτων, ὥσπερ καὶ οἱ μουσικοὶ οὐχ οἷς ἂν μάθωσι τούτοις μόνον χρῶνται, ἀλλὰ καὶ ἄλλα νέα πειρῶνται ποιεῖν. Καὶ σφόδρα μὲν καὶ ἐν τοῖς μουσικοῖς τὰ μέλη τὰ ἀνθηρὰ [5] εὐδοκιμεῖ, πολὺ δὲ καὶ ἐν τοῖς πολεμικοῖς μᾶλλον τὰ *καινὰ* μηχανήματα εὐδοκιμεῖ.
>
> Il faut donc, puisque tu es passionnément curieux de connaître toutes les ruses contre les ennemis, ne pas utiliser seulement celles qu'on t'aura enseignées, mais aussi en être toi-même le créateur, comme les musiciens n'utilisent pas seulement ce qu'on leur a enseigné, mais s'efforcent aussi de créer d'autres mélodies, nouvelles. Et en musique, les airs qui ont leur fraîcheur sont très appréciés, mais dans les affaires de la guerre, les nouveaux stratagèmes sont encore plus appréciés.

On voit que, dans cette langue, νέος et καινός ont un sens très proche, celui-ci manifestant peut-être un peu plus d'expressivité.

1. L'adjectif καινός se trouve aussi dans deux fragments : 8, 2 K-A pour un chandelier tout neuf (ἐν καινῷ λυχνούχῳ) et 443, 2 K-A (καινῶν πραγμάτων).

2. Il y a 4 composés de νέος et deux dérivés (νεότης, νεοχμέω dérivé de νεοχμός).

3. Noter aussi καινότης (λόγου) « l'originalité de l'argumentation » (3, 38, 5) et τὸ καινοῦσθαι (τὰ διανοίας) « l'invention des conceptions » (3, 82, 3).

4. Et non « de nouveau » comme indique Bailly.

5. Nous donnons ici le texte édité par M. Bizos dans la CUF. L'édition de Marchant (Oxford) donne le texte d'une partie de la tradition manuscrite et de la *Souda* : τὰ νέα καὶ ἀνθηρὰ. Bizos a préféré, selon sa note *ad loc*., emprunter μέλη à une partie des manuscrits et ἀνθηρὰ à un autre (ainsi qu'à la *Souda*), « pour éviter l'inutile répétition de νέα… ».

On trouve aussi οἱ νέοι à côté de καινὰ δαιμόνια dans l'*Apologie de Socrate*, 10, 3 (cf. aussi 24, 8 ; on retrouve aussi les mêmes mots presque tels quels dans les *Mémorables*, 1, 1, 4) :

> [...] κατηγόρησαν αὐτοῦ οἱ ἀντίδικοι ὡς οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζοι, ἕτερα δὲ *καινὰ* δαιμόνια εἰσφέροι καὶ τοὺς *νέους* διαφθείροι...
> Ses adversaires l'accusèrent en prétendant qu'il ne croyait pas aux dieux de la cité et qu'il introduisait de nouvelles divinités et corrompait les jeunes.

Ici, on retrouve les emplois auxquels nous sommes accoutumés : les *néoi* sont opposés aux anciens par l'âge, tandis que les *kaina daimonia* sont radicalement différents des dieux traditionnels et complètement autres qu'eux.

Les mêmes mots pour la même affaire se trouvent dans l'*Apologie de Socrate* de Platon, (24b) :

> Ἔχει δέ πως ὧδε·Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τούς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια *καινά*.
> Voici le texte de la plainte, à peu près : Socrate, dit-elle, est coupable de corrompre les jeunes et de croire non aux dieux de la cité, mais à des divinités nouvelles.

Platon emploie beaucoup καινός (37 ex. plus 6 du composé καινοτομέω et 2 du dérivé καινοτομία), mais encore plus νέος (223 ex. de l'adjectif, plus quelques ex. de 7 composés). La force de καινός semble s'émousser à mesure que son emploi se banalise. Cette évolution aboutit à des emplois connexes des deux adjectifs, comme on voit par exemple chez Plutarque (*Numa*, 9, 6 ; *Périclès*, 13, 5). Dans *Étiologies romaines*, 269 D 5, il est noté, à propos du nom des dates romaines, τὸ νέον καὶ καινὸν ὥσπερ ἡμεῖς προσαγορεύουσι... « ils désignent de la même façon que nous [= les Grecs] le nouveau et le neuf ». Dans le *Nouveau Testament* aussi, par exemple, l'emploi de l'un ou l'autre adjectif apparaît comme une simple variation : ainsi οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς βλητέον (Luc, 5, 38)...

❀

En suivant l'histoire des emplois de ces deux adjectifs, nous avons vu comment est apparu καινός, et quelle fut sa forte expressivité, comment peu à peu sa signification s'est affaiblie au point que parfois on ne ressent plus son originalité. Mais cette étude nous a rappelé que le neuf peut se concevoir de deux façons : ce peut être ce qui s'inscrit dans une série, seulement rajeuni et renouvelé, mais ce peut être aussi ce qui par sa nouveauté manifeste

une rupture, une radicalité que νέος ne peut exprimer. On comprend ainsi pourquoi les jeunes, οἱ νέοι, ne peuvent être appelés οἱ καινοί : les jeunes ne sont pas d'un type, d'un genre différent des enfants, des adultes ou des vieux, ils sont dans la continuité et se renouvellent constamment...

Appendice

Les mots signifiant *nouveau* en grec, spécialement νέος et καινός

[J. H. Heinrich Schmidt, *Synonymik der griechischen Sprache*, Leipzig, 1878-1886 (réimpr. Amsterdam, 1968), n° 47 (après παλαιός, n° 46)].

Νέος	nouveau
νεότης	jeunesse
νεόω	renouveler
νεάζω	être nouveau, être dans la force de la jeunesse
νεωστί	récemment
νεωτερίζω	innover, faire une révolution
νεωτερισμός	innovation, révolution
νεοσσός (νεοττός)	petit d'oiseau, enfant
νεαρός	jeune, nouveau, neuf
νεογόνος = νεογνός = νεογενής = νεηγενής	nouveau-né
νεογιλός	nouveau-né
νεαλής	frais, jeune, novice
προσφατός	frais
ποταίνιος	récent, frais, imprévu
νηγάτεος	nouvellement né, neuf
νεοχμός	nouveau
καινός	nouveau
καινοτομέω	ouvrir une nouvelle galerie, innover
καινοτομία = καινοποιία	innovation
καινολογία = καινουργία	néologisme
ὑπόγυ(ι)ος	proche, imminent, nouveau
ἔναυλος	encore présent, récent
νέορτος	nouveau, récent / nouvelle épouse
νεωρής	récent, nouveau
νεόκοτος	de provenance nouvelle

D'autres mots pourraient être ajoutés, tel νεηθαλής jeune rejeton.

L'expression lexicale de l'idée de nouveauté en latin

Jean-François Thomas
Université Paul-Valéry, Montpellier 3

L'un des acquis de la thèse d'A. Novara [1] est de montrer que les Latins, pour attachés qu'ils sont à la tradition et au *mos maiorum*, ont conçu l'idée de progrès qui a pu prendre différentes formes selon les époques. Par exemple, après le triomphe de Zama, la littérature qui naît alors témoigne de l'évolution de Rome et de la conscience qu'elle a de son rôle à la suite de la Grèce. Cicéron montre qu' « [...] en traitant lui-même *de optimo statu ciuitatis*, il dépasse les plus grands des philosophes politiques de la Grèce [...] par un sens plus profond de l'histoire [2]. » Les *Géorgiques* expriment toute une méditation sur le développement de Rome, dû à la dignité de la vie paysanne, et sur la civilisation qui s'incarne en un nouvel âge d'or supérieur à celui du mythe. L'une des composantes de ce progrès est le changement qui procède par évolution, dite justement progressive, ou par rupture. Une place particulière revient à l'adjectif *nouus* dont le terme fr. *nouveau* est une traduction commode mais elle-même polysémique, ce qui rend utile l'explicitation des valeurs au-delà des équivalents. L'*OLD* donne à *nouus* le sens de « recently », mais le *Grand Gaffiot* ne lui attribue pas celui de « récent », d'où la nécessité d'une comparaison de *nouus* avec *recens*. Partant des emplois pour aller vers les entités exprimées, la démarche est sémasiologique. Mais la nouveauté peut, de manière très générale, se définir comme « ce qui n'existe pas antérieurement à un point de repère ». S'engage alors un mouvement inverse, dit onomasiologique, pour

1. Novara 1982 et 1983.
2. Novara 1983, p. 830.

étudier des termes signifiant « non habituel » (*inauditus*, *insolens*, etc.). Les relations polysémiques et synonymiques dans ce réseau lexical peuvent apporter leur contribution à une meilleure connaissance de la façon dont les Latins se représentent l'idée de nouveauté. L'analyse sémantique suppose que l'on s'intéresse à un éventail large de textes, ne se limitant pas aux textes historiques, oratoires ou philosophiques en général utilisés pour traiter de ces questions. Le poète élégiaque au même titre que le *nobilis* emploie *nouus*, mais la conception de la nouveauté n'est sans doute pas la même. Les occurrences ont été sélectionnées grâce à la LLT de Brepols [1], sur une période déjà longue, de Plaute à Tacite, durant laquelle la diversité des réflexions et des expériences permet de faire apparaître quelques aspects de la façon de se représenter la nouveauté.

❀

1 La polysémie de *nouus*

Pour l'adjectif *nouus*, l'*OLD* distingue 15 rubriques dont certaines sont très proches, comme « nouveau, existant depuis peu », mais aussi « pas connu auparavant, non familier, non commun, qui s'est produit par surprise, imprévu » et encore « qui vient s'ajouter à ce qui existe déjà, nouveau développement d'une affaire, nouvel aspect d'une chose ». Cette variété, qui témoigne d'un usage très riche, résulte souvent de la multiplicité des applications référentielles et, d'un point de vue sémantique, elle s'organise autour de quelques significations stables.

1.1 *Nouus* qualifiant ce qui apparaît pour la première fois

Le plus souvent, *nouus* se dit d'une situation qui n'existe pas antérieurement à un point de repère et qui s'impose à l'observation par son originalité. Au-delà de la traduction par « nouveau », *nouus* a deux emplois principaux, selon que l'originalité est totale ou se mesure par rapport à une référence plus large.

1.1.1 Nouus *et l'innovation entière*

L'innovation marque un changement total par rapport à ce qui existe. L'adjectif qualifie ainsi un travail de l'imagination, comme la représentation de

1. *Brepolis Library of Latin Texts* (LLT séries A et B), Brepols Publishers Online.

Jupiter sur scène, la nouveauté radicale se mesurant au sentiment d'*admiratio* [1]. *Nouus* s'applique aussi à des expériences plus courantes, par exemple la construction d'une maison, pour laquelle les étapes du travail montrent bien que le *dominus* procède à une véritable création [2]. Quant à l'interrogation *quid noui ?*, à l'origine du titre de ce volume, elle suppose chez le locuteur la volonté de connaître ce qu'il ne sait pas. En général, il lui donne une valeur perlocutoire pour inciter l'interlocuteur à exprimer ce que lui-même ignore, et la question n'attend donc pas une réponse par « oui » ou par « non », comme en témoigne ce jeu en Plaute, *Most.* 999-1000 :

> *TH. Numquid processit ad forum hic hodie noui ?*
> *SI. Etiam.*
> *TH. Quid tandem ?*
> *SI. Vidi efferri mortuum* [...].
> TH. Il s'est passé quelque chose de neuf aujourd'hui au forum ? SI. Oui. TH. Quoi donc ? SI. J'ai vu enterrer un mort [...].

où la banalité de la réponse (*Vidi efferri mortuum*) souligne par contraste le caractère décisif de l'avancée — *noui* — que voudrait entendre Théopropide dans le déroulement de l'affaire concernant son fils, car il craint un enlisement.

1.1.2 Nouus *et la nouveauté dans une continuité*

Assez souvent, la nouveauté n'est pas totalement inédite, mais s'intègre dans un ensemble ou dans une série dont elle constitue un élément supplémentaire et différent. Le jeune Philocrate, prisonnier de guerre, a ainsi successivement deux maîtres (Plaute, *Cap.* 362-363) :

> *... uolt te nouus erus operam dare*
> *tuo ueteri domino, quod is uelit, fideliter.*
> Ton nouveau maître t'ordonne d'exécuter les ordres de ton ancien maître, fidèlement [...]. (Trad. A. Ernout)

1. Plaute, *Amph.* 89-90 : *Quid admirati estis, quasi uero nouum/ nunc proferatur, Iouem facere histrioniam ?* (« Pourquoi cette surprise, comme si vraiment c'était un spectacle nouveau que Jupiter fasse métier d'acteur ? »).

2. Caton, *Agr.* XIV, 1 : *Villam aedificandam si locabis nouam ab solo, faber haec faciat oportet : parietes omnes, uti iussitur, calce et caementis* [...] (« Si tu fais construire une ferme neuve de bas en haut, voici ce que l'artisan doit faire : tous les murs, comme cela est demandé, en chaux et en moellons [...]. »).

Sur cette base, l'adjectif a des emplois plus spécialisés. Les *tabellae nouae* se substituent aux précédentes car elles annulent les dettes (Cicéron, *Att.* 10, 8, 2 ; Sénèque, *Ben.* I, 4, 6). L'année qui s'ouvre est aussi qualifiée de *nouus annus* car elle a une durée identique à celles auxquelles elle succède, en même temps qu'elle laisse attendre d'autres perspectives d'action, comme le montre cette affirmation paradoxale en Tite-Live III, 15, 1 :

> *Nihil noui nouus annus attulerat : legis ferendae aut accipiendae cura ciuitatem tenebat* [1].
> Rien de nouveau au nouvel an : proposer ou adopter la loi tenait en souci toute la cité. (Trad. G. Baillet)

L'adjectif est utilisé en particulier chez les poètes de l'amour. Il qualifie les formes de l'infidélité qui s'enchaînent (Properce I, 8, 29-32) :

> *Falsa licet cupidus deponat gaudia liuor :*
> *destitit ire nouas Cynthia nostra uias.*
> *Illi carus ego et per me carissima Roma*
> *dicitur, et sine me dulcia regna negat.*
> La jalouse envie peut renoncer aux fausses joies, notre Cynthie a cessé d'aller par des voies nouvelles. Je lui suis cher et par moi, dit-elle, Rome lui est la plus chère et, sans moi, elle dit qu'il n'y a pas de doux royaumes.
> (Trad. S. Viarre)

Les formes de l'infidélité (*nouas uias*) ont une capacité à se renouveler, et ce caractère est au cœur de la thématique de l'élégie [2]. Celle-ci décrit en effet un véritable itinéraire de la même difficulté de vivre dans ses aspects différents. Il n'est pas sans intérêt que le *nouus* ouvre et ferme le recueil des *Pontiques* entre la parole d'un Naso qui n'est déjà plus un nouvel habitant de cette région lointaine (I, 1, 1-2 [3]) et la parole de celui qui ne peut supporter de coup supplémentaire (IV, 16, 51-52 [4]). « Le sujet psychologique de l'élégie, écrit E. Delbey, se découvre aussi sujet moral et sujet en deuil de lui-même, déraciné de ses

1. De même Tibulle I, 1, 13 ; Sénèque, *Epist.* 87, 3 ; et pour phénomènes cycliques : la nouvelle lune (Varron, *L.L.* VI, 28 ; Pline l'Ancien XVIII, 167), le lustre (Martial IV, 45, 3) ; la renaissance de la nature (Ovide, *Pont.* I, 2, 32 ; Ps.-Sénèque, *Oct.* 394).

2. Voir Delbey 2001, p. 76-80. De même Properce I, 15, 8 ; III, 5, 12 ; III, 20, 16 et 26.

3. *Naso Tomitanae iam non nouus incola terrae/ hoc tibi de Getico litore mittit opus* (« Nason, qui n'est plus désormais un nouveau venu sur le territoire de Tomes, t'adresse cet ouvrage du littoral gétique. » Trad. J. André).

4. *Quid iuuat extinctos ferrum demittere in artus ? / Non habet in nobis iam noua plaga locum* (« Que sert de plonger le fer dans des membres glacés ? Il n'y a plus en moi de place pour une nouvelle blessure ! » Trad. J. André).

attaches, excentré : Ovide, en exil, fait l'épreuve d'une pensée du dehors qui le rend étranger aux Romains et à lui-même [1]. »

Entre « ce qui apparaît pour la première fois » et « ce qui apparaît pour la première fois et forme la suite de ce qui précède », l'idée commune est finalement celle d'une entrée dans l'existence.

1.2 De la différence à la rupture

Par rapport à l'existant, la nouveauté présente un écart. Ce peut être une différence, en particulier quand elle se mesure à ce qui précède [2], mais ce peut être aussi une rupture. Cet aspect mérite d'être traité à part car il s'exprime jusque dans des syntagmes lexicalisés et des applications sans doute plus inattendues.

1.2.1 Le syntagme homo nouus

L'idée de création, d'innovation attachée à *nouus* s'observe bien avec le syntagme *homo nouus* car la personne ainsi qualifiée entre dans une fonction que ni elle ni sa famille n'ont occupée précédemment. L'expression est bien sûr fréquente chez Cicéron mais elle a un usage plus vaste. Elle se trouve chez Juvénal, à propos du même Cicéron (VIII, 236-238) :

> *Sed uigilat consul uexillaque uestra coercet ;*
> *hic nouus Arpinas, ignobilis et modo Romae*
> *municipalis eques* [...].
> Mais le consul veille et il arrête vos étendards ; c'est un homme nouveau, d'Arpinum, et qui n'était naguère à Rome qu'un chevalier municipal [...].
> (Trad. J. Gérard)

où l'enjambement du v. 237 sur le 238 marque avec sa longueur la monotonie d'une vie *ignobilis*, alors que la brièveté du *hic nouus Arpinas* donne tout son éclat au nouveau départ et au changement que constitue le consulat de Cicéron.

Le syntagme d'*homo nouus* s'applique à des périodes antérieures à Cicéron (Salluste, *B. J.* 63, 7) et postérieures, pour signifier par exemple que l'empire passe à une famille qui jusqu'alors n'exerçait pas la fonction de *princeps* (Tacite, *Hist.* II, 48, 2). La nouveauté ne s'entend pas seulement sur un plan politique. Le

1. Delbey 2001, p. 112. De même, le rappel de la culpabilité renouvelle la blessure (Ovide, *Tr.* III, 6, 30 ; V, 6, 17).

2. Cf. *supra* p. 48.

mariage de Lycus avec Mégare est de nature à faire de celui-ci un *homo nouus* dans le cercle de l'héroïsme, mais sa *nouitas* est aussi le nœud de la tragédie (Sénèque, *H. F.* 347-351) :

> [...] *ducet e genere inclito*
> *nouitas colorem nostra. Non equidem reor*
> *fore ut recuset ac meos spernat toros ;*
> *quod si impotenti pertinax animo abnuet,*
> *stat tollere omnem penitus Herculeam domum.*
> [...] de son illustre naissance mon obscurité tirera de l'éclat. Je ne crois pas qu'elle refusera et dédaignera mon lit. Mais si, dans un entêtement sans mesure, elle persiste à dire non, je suis résolu à faire disparaître totalement la famille d'Hercule. (Trad. F.-R. Chaumartin)

La position de *nouitas* au centre de l'enjambement met en valeur cette différence de statut : c'est elle en effet qui, entraînant une affirmation tyrannique de soi, explique, face au refus de Mégare, la volonté de Lycus de massacrer la famille d'Hercule.

1.2.2 *Le syntagme* res nouae *et ses équivalents*

Ils expriment l'idée de changement radical. En Cicéron, *Leg. agr.* II, 91 :

> *Homines non inerant in urbe qui malis contionibus, turbulentis senatus consultis, iniquis imperiis rem publicam miscerent et rerum nouarum causam aliquam quaererent.* Mais alors il n'y avait personne dans cette ville qui, par des harangues pernicieuses, par des sénatusconsultes séditieux, par des pouvoirs illégaux, cherchât à bouleverser l'ordre établi et à amener une révolution.
> (Trad. A. Boulanger)

Le verbe *miscere* exprime l'idée de confusion des principes fondamentaux, en sorte que le renoncement à ceux-ci revient à *rerum nouarum causam quaerere*, c'est-à-dire conduit à la recherche d'un bouleversement complet des cadres, une rupture, ce qui correspond de fait au fr. *révolution* [1]. L'adjectif *nouus* peut porter sur d'autres termes que *res* et donc, outre la situation radicalement changée, sont qualifiés avec l'adjectif des *consilia* comme en Cicéron, *Fam.* 15, 4, 4 :

> *Itaque in Cappadocia extrema non longe a Tauro apud oppidum Cybistra castra feci, ut et Ciliciam tuerer et Cappadociam tenens noua finitimorum consilia impedirem.*

1. De même Salluste, *Cat.* 37, 1 ; Tite-Live XXIII, 14, 7 ; Velleius Paterculus II, 19, 1 ; II, 129, 2 ; Tacite, *Ann.* XV, 35, 2.

> J'ai donc campé à l'extrémité de la Cappadoce, non loin du Taurus, devant la ville de Cybistre, afin de pouvoir à la fois protéger la Cilicie et, tenant la Cappadoce, empêcher les projets radicaux de nos voisins.

L'enjeu réside dans le rapport entre les forces de la région, et les *consilia noua* sont les projets qui le remettraient en cause de manière profonde [1] (de même, Tacite, *Ann.* V, 4, 4). L'adjectif a aussi des emplois marqués dans des domaines relevant de la vie privée.

1.2.3 Les changements dans la vie

Ils sont évidemment d'une ampleur très variable, et le rapprochement d'Ovide et de Pétrone n'a d'autre but que montrer que le moment qualifié de *nouus* est en rupture avec ce qui précède.

La poésie d'exil d'Ovide exprime toute l'évolution d'une existence. Évoquant sa faute première dans sa jeunesse — la publication de l'*Art d'aimer* — qui lui vaut sa condamnation maintenant, il écrit (*Tr.* II, 539-540) :

> *Nos quoque iam pridem scripto peccauimus isto :*
> *supplicium patitur non noua culpa nouum*
> Moi aussi, il y a bien longtemps, j'ai commis la faute d'écrire ce poème. Un châtiment nouveau punit une faute qui n'est pas nouvelle.
>
> (Trad. J. André)

où l'interférence des deux syntagmes met en évidence la reprise de la même faute (*non noua culpa*) en face de laquelle le *supplicium nouum* actuel constitue une cassure par rapport à la clémence antérieure. Le jeu entre les occurrences fait du poète non l'homme condamné par une décision de justice, mais la victime d'une vengeance personnelle (v. 545-546 [2]). La rupture (*nouum*) que constitue cette injustice contribue à dessiner l'image de l'*ira* d'Auguste, brutale et imprévisible, et l'intègre dans une thématique élégiaque puisqu'elle fait passer le poète d'un état d'équilibre à un état de malheur [3].

L'application du mot aux richesses de Trimalcion est évidemment très différente pour la nature du référent, mais la même idée de rupture prévaut. Certaines trouvailles ont ainsi un caractère vraiment inédit, comme l'emploi de deux eunuques pour compter les points des balles non jouées mais tombées

1. De même Tite-Live VIII, 17, 8 ; XXVII, 22, 13.

2. *Sera redundauit ueteris uindicta libelli,/ distat et a meriti tempore poena sui* (« Une vengeance tardive est venue frapper un ouvrage ancien, et la peine est bien éloignée du moment où elle fut méritée. » Trad. J. André).

3. Voir VIDEAU 1991, p. 241-243.

à terre, dont le narrateur commente (27, 3) : *Notauimus etiam res nouas* [1]. Cette mode de la rupture contribue à créer la caricature burlesque du « nouveau riche [2] ».

1.3 Les connotations attachées à *nouus*

L'originalité forte de la situation qualifiée de *nouus* transparaît dans le contexte, si bien que l'adjectif reçoit des connotations diverses et souvent contradictoires. L'éloquence politique place ainsi *nouus* et *nouitas* au centre d'appréciations axiologiques opposées et d'effets stylistiques. Du tribun de la plèbe qui veut modifier le mode d'élection des magistrats, Cicéron écrit (*Leg. agr.* II, 26) :

> *Et is orbem terrarum constringit nouis legibus qui, quod in secundo capite scriptum est, non meminit in tertio ? Atque hic perspicuum est quid iuris a maioribus acceperitis, quid ab hoc tribuno plebis uobis relinquatur.*
> Et c'est l'homme qui assujettit l'univers par des lois toutes nouvelles, qui ne se souvient plus dans son troisième article de ce qui a été écrit dans le second. Ici l'on aperçoit clairement ce que vos ancêtres vous ont transmis de droits et ce que vous en laisse ce tribun du peuple. (Trad. A. Boulanger)

Le jeu entre les innovations d'un seul et leur portée générale, l'inconséquence du personnage qui ne suit pas le fil de ce qu'il écrit, tout cela discrédite la *nouitas* de la proposition par rapport à la tradition établie. À l'inverse, le changement de loi peut être marqué positivement, comme en Cicéron, *2 Verr.* V, 178 :

> [...] *aut ei qui propter offensionem iudiciorum de ueteribus iudicibus lege noua noui iudices erunt constituti*,
> [...] ou bien ceux qui auront été institués comme nouveaux juges en vertu d'une nouvelle loi pour juger les anciens juges en raison du discrédit des tribunaux.

où le chiasme autour de la reprise de l'adjectif met l'accent sur la profondeur d'un changement qui est ici positif après l'*offensionem iudiciorum* qui le motive.

Dans le domaine de la connaissance, un phénomène *nouus* suscite souvent des réactions ambivalentes (Cicéron, *Diu.* II, 60) :

1. « Nous avons remarqué aussi des innovations. » De même Trimalcion se réserve la place d'honneur contre tout usage (Pétrone, *Sat.* 31, 8) : *nam iam omnes discubuerant praeter ipsum Trimalchionem, cui locus nouo more primus seruabatur* (« Tout le monde s'était mis à table, sauf Trimalcion à qui, selon une mode nouvelle, était réservée la première place. »).

2. Martin 1999, p. 60-64.

> *causam igitur inuestigato in re noua atque admirabili, si poteris ; si nullam reperies, illud tamen exploratum habeto, nihil fieri potuisse sine causa eumque terrorem, quem tibi rei nouitas adtulerit, naturae ratione depellito.*
> devant un phénomène nouveau et surprenant, il convient donc d'en rechercher si possible la cause ; si l'on en découvre aucune, il faut pourtant tenir pour certain que rien n'a pu se produire sans cause et se débarrasser par l'explication rationnelle de la terreur qu'aura causée la nouveauté du phénomène.

Le système hypothétique à l'éventuel permet de mettre en parallèle les deux perceptions de la *nouitas* selon que l'observation du phénomène pour la première fois suscite l'effroi par l'ignorance ou un apaisement par la connaissance des causes. La découverte cède la place à la création proprement dite avec les néologismes de la philosophie (Cicéron, *Fin.* III, 5) :

> *Zenoque, eorum (sc. Stoicorum) princeps, non tam rerum inuentor fuit quam uerborum nouorum.*
> et Zénon, le chef des Stoïciens, innova moins sur le fond des choses que sur les mots nouveaux.

En rapport avec *inuenire*, le nom d'agent *inuentor* fait de Zénon le véritable créateur de tout un vocabulaire.

Il n'est pas indifférent que cette affirmation concerne Zénon car, d'une façon plus générale, si les Stoïciens ont particulièrement besoin de mots nouveaux, il n'en est pas de même pour les Épicuriens (Cicéron, *Fin.* III, 3) :

> *Ipse etiam dicit Epicurus ne argumentandum quidem esse de uoluptate, quod sit positum iudicium eius in sensibus, ut commoneri nos satis sit, nihil attineat doceri. Quare illa nobis simplex fuit in utramque partem disputatio* [...]. *Stoicorum autem non ignoras quam sit subtile, uel spinosum potius, disserendi genus, idque cum Graecis tum magis nobis, quibus etiam uerba parienda sunt imponendaque noua rebus nouis nomina.*
> Épicure lui-même dit que sur la question du plaisir il n'y a pas le moins du monde matière à preuves, parce que c'est aux sens qu'il appartient d'en juger : il nous suffit d'un avertissement, et un enseignement n'a que faire ici. Voilà pourquoi a été toute simple notre discussion de part et d'autre [...]. Les Stoïciens, au contraire, ont, tu ne l'ignores pas, une façon de s'expliquer subtile ou plutôt épineuse ; elle l'est pour les Grecs, elle l'est plus encore pour nous, Romains, qui avons, par surcroît, à créer des termes et à mettre sur des choses nouvelles des noms nouveaux. (Trad. J. Martha)

L'interférence des deux syntagmes dans *noua rebus nouis nomina* lie étroitement la nouveauté de la pensée et celle des mots, tandis que la question ne se pose pas pour les Épicuriens car leur langage traduit les réactions des

sens (*quod sit positum iudicium eius in sensibus*) et celles-ci sont universelles puisqu'elles n'ont pas besoin d'un enseignement (*ut commoneri nos satis sit, nihil attineat doceri*). Lucrèce affirme certes la nécessité des *noua uerba* en rapport avec la nouveauté des sujets (I, 138-139), mais ils sont en réalité peu nombreux, et cette revendication correspond à la création d'une poétique nouvelle qui consiste en la recherche de la clarté au service de la poésie [1].

Sur un plan plus lexical, les *noua uerba* sont parfois des transpositions de termes grecs ou des créations. Le plus souvent il s'agit de calques sémantiques qui donnent des emplois nouveaux à des mots déjà existants, selon des processus bien mis en évidence par C. Nicolas [2]. Les innovations n'ont pas une place qui va de soi, une fois qu'elles ont été instituées : « Ce n'est point parce qu'un mot est précis en grec, qu'il le restera en latin : l'avenir du mot implanté en latin reste suspendu à la manière dont l'écrivain est capable d'expliquer le contenu de ce mot à l'usager [3] », et cela nous ramène à la différence établie par Cicéron entre Épicuriens et Stoïciens [4]. Cette dynamique de création trouve en face d'elle toute une tradition grammaticale où l'ancienneté est un des critères de la correction d'un mot, ce qu'a bien étudié M. Griffe [5].

Mais il est des changements importants exprimés par *nouus* et connotés positivement. En Cicéron, *Rep.* I, 12 :

> *Neque enim est ulla res in qua propius ad deorum numen uirtus accedat humana quam ciuitatis aut condere nouas aut conseruare iam conditas.*
> Il n'est en effet aucune activité où l'énergie humaine soit plus proche de la puissance divine que celle qui consiste à fonder de nouvelles cités et à conserver celles qui ont déjà été fondées. (Trad. E. Bréguet)

L'isotopie de l'innovation entre *condere* et *nouas urbes* contribue à illustrer la grandeur de l'action publique et de l'engagement politique, qui prend tout son sens avec les guerres civiles et les sollicitations poussant Cicéron à se retirer dans l'*otium* [6]. Lorsqu'Énée et ses compagnons se trouvent face à la *nouam urbem* que Didon est en train de construire, ils voient bien sûr une « nouvelle ville » (Virgile, *Aen.* I, 522-526) :

1. Aspect bien étudié par Luciani 1998 ; cf. Hardie 2005, p. 36.
2. Nicolas 1996a.
3. Poncelet 1953, p. 51.
4. Voir Dupont 2005.
5. Griffe 2003.
6. Voir Grimal 1986, p. 259-263.

> *O regina, nouam cui condere Iuppiter urbem*
> *iustitiaque dedit gentis frenare superbas,*
> *Troes te miseri, uentis maria omnia uecti,*
> *oramus : prohibe infandos a nauibus ignis,*
> *parce pio generi et propius res aspice nostras.*
> Ô reine à qui Jupiter a donné de fonder une ville nouvelle et de contenir dans la justice des peuples orgueilleux, nous, Troyens malheureux, traînés par les vents sur toutes les mers, nous te prions : garde nos vaisseaux d'un incendie abominable, épargne une race pieuse et connais mieux ce qu'il en est de nous.
> (Trad. J. Perret)

La place, à la fin de chaque hémistiche, des deux éléments du syntagme *nouam urbem* ne souligne pas seulement leur cohérence syntaxique, mais lui confère une importance non négligeable. La ville est en effet nouvelle car elle représente un lieu de justice au milieu de tant de peuples orgueilleux et menaçants, et donc elle est un lieu d'hospitalité (*prohibe...*, *parce...*, *aspice...*). La Carthage de Didon constitue la première terre de paix dans un monde hostile comme le seront ensuite Lavinium, Albe et Rome avec l'*asylum* romuléen, mais aussi la *philanthropia* d'Héraclès et l'idéologie impériale de pacification [1].

Par les réactions vives qu'elles traduisent, les connotations de *nouus* témoignent des enjeux attachés à la nouveauté. Elles ne sont d'ailleurs pas toujours négatives, car la rupture peut être un facteur de progrès.

1.4 Les autres sens de *nouus* et l'idée de nouveauté

Assez souvent les contextes actualisent les réactions face à la situation nouvelle qui se crée et l'adjectif signifie « inattendu, surprenant » et « étrange » ainsi que « moderne ».

Chez Cicéron et Sénèque, *nouus* a un emploi non négligeable pour des aspects importants de la pensée stoïcienne. L'adjectif s'applique à ce qui peut arriver dans l'existence (Cicéron, *Tusc.* IV, 37) :

> *sapienti* [...] *qui semper animo sic excubat, ut ei nihil improuisum accidere possit, nihil inopinatum, nihil omnino nouum.*
> le sage [...] dont l'âme monte une perpétuelle faction, en sorte qu'il ne peut lui arriver rien qu'il n'ait prévu, qu'il n'ait pressenti, en un mot rien de nouveau.
> (Trad. J. Humbert)

1. Voir Jenkyns 1998, p. 552-558.

Nouum, parallèle à *improuisum* et *inopinatum*, qualifie les événements susceptibles de se produire comme radicalement différents de ce qui précède. En écarter la possibilité (*accidere possit nihil omnino nouum*), c'est affirmer que pour le sage, la vie est une continuité où rien ne surgit qui puisse le surprendre. Comme rien ne peut arriver contre son attente en raison de la parfaite maîtrise de lui-même, rien ne lui paraît *nouum*, c'est-à-dire « nouveau [1] » et même « surprenant ». La nouveauté inattendue a en revanche une connotation positive lorsqu'elle vient rompre l'ennui et la monotonie (Sénèque, *Tranq.* II, 15) :

> *Hoc quosdam egit ad mortem : quod, proposita saepe mutando, in eadem reuoluebantur et non reliquerant nouitati locum, fastidio esse illis coepit uita.*
> Voilà ce qui a conduit certains à la mort : avec leurs initiatives souvent changeantes, ils tournent dans le même cercle et ne font pas de place à la nouveauté, la vie commence à leur être un fardeau.

Le *nouum* représente ainsi dans la pensée stoïcienne le changement radical inattendu que le sage doit savoir maîtriser [2]. L'association de la nouveauté et de l'étrangeté déroutante n'est pas une idée dominante en *nouus* et elle concerne surtout des occurrences poétiques [3].

Parfois le contexte actualise l'idée que la chose ou l'entité qualifiée de *nouus* n'est pas seulement nouvelle, mais moderne, car caractéristique de l'époque présente par rapport à un état des choses plus ancien [4]. L'adjectif entre alors dans des énoncés où sont opposées deux périodes. Tite-Live montre les très dures tensions entre le dictateur Fabius et son maître de cavalerie Papirius qui veut remporter la bataille et avoir le triomphe à sa place, puis il fait dire à Fabius (VIII, 33, 13) :

> *Quantum interesse inter moderationem antiquorum et nouam superbiam crudelitatemque !*
> Quelle différence entre la modération des anciens et l'orgueil et la cruauté modernes. (Trad. R. Bloch et Ch. Guittard)

1. Cicéron, *Tusc.* V, 81 : *nihil ita expectare quasi certo futurum, nihil cum acciderit admirari, ut inopinatum ac nouum accidisse uideatur, omnia ad suum arbitrium referre* (« il n'est rien qu'il attende comme devant se faire de façon certaine, rien dans les événements qui l'étonne en lui paraissant s'être produit de façon inattendue et radicalement nouvelle : il ramène tout à son jugement »).
2. Sur cet aspect de la *uirtus*, voir McDonnel 2006, p. 107-110.
3. Virgile, *Géorg.* II, 82 ; *Aen.* IX, 731 ; Ovide, *Mét.* IX, 727 ; Lucain VI, 668 ; Sénèque, *Ira*, II, 31, 4.
4. Voir, sur un plan plus général, Heyer 1996, p. 20-23.

La différence entre la situation actuelle, chargée de rivalité extrême, et celle qui est illustrée par Cincinnatus fait de la *nouam superbiam* une cruauté non seulement nouvelle, mais une spécificité du présent, une cruauté « d'aujourd'hui, moderne ».

1.5 La famille morpho-sémantique de *nouus*

De la *noua uilla* à l'*homo nouus*, des *tabellae nouae* à l'*annus nouus*, des *res nouae* à la *nouitas* des phénomènes observés ou des situations vécues pour la première fois, l'adjectif et le substantif dérivé caractérisent ce qui se livre à l'observation alors que c'était inconnu auparavant. Le *nouus* souvent ne se laisse pas anticiper. Des connotations diverses, négatives ou positives, s'appliquent aux termes, et cela d'autant plus que l'apparition est souvent présentée comme une rupture. Cette composante sémantique de base, bien actualisée dans les contextes comme on l'a vu, est elle-même au cœur des données morpho-lexicales. Il n'est pas indifférent en effet que *nouus* appartienne à une famille étymologique exprimant la jeunesse (gr. νέος) et serve de base à des dérivés désignant des états qui se créent, des situations qui apparaissent. Le *nouicius* est l'esclave dont la servitude commence et l'idée de début radicalement nouveau se retrouve dans le *novice*. *Nouelli* est un des noms pour les jeunes gens, issu par substantivation de l'adjectif *nouellus* et de la même manière le pluriel neutre *nouella* a été réinterprété comme féminin singulier pour la jeune pousse, le jeune plan d'une part, et d'autre part pour l'annonce d'un événement et des informations jusque-là non diffusées, d'où le fr. mod. *nouvelle*. Il est possible, mais non certain, que *nuntius* se rattache à *nouus* car le messager donne bien des nouvelles. *Nouale* désigne la nouvelle étape que constitue la jachère pour la terre [1]. La *nouerca* est la nouvelle femme prise par un veuf, ou la belle-mère pour les enfants du précédent mariage [2].

Cette innovation radicale ne connaît pas de degré. Le comparatif *nouius* n'est guère donné que par Aulu-Gelle (VI, 17, 8 ; X, 21, 2) et, dans un passage connu, Varron montre bien la place particulière de *nouissimus* (*L. L.* VI, 59) :

> *extremum nouissimum quoque dici coeptum uolgo, quod mea memoria ut Aelius, sic senes aliquot, nimium nouum uerbum quod esset, uitabant. Cuius origo, ut a uetere uetustius ac ueterrimum, sic ab nouo declinatum nouissimum, quod extremum.*

1. Varron, *R. R.* I, 29, 1 ; Pline l'Ancien XVII, 39.
2. Sur tout ceci, voir Ernout & Meillet 2001, s. v. *nouus*, *nuntius*, *nouerca*.

> l'on s'est mis à dire couramment *nouissimum* (le plus neuf) pour *extremum* (le dernier), terme que, de mon temps, quelques vieillards, à l'exemple d'Aelius, évitaient en soutenant qu'il était trop neuf (*nouum*) ; en voici l'étymologie : de même que *uetustius* (plus vieux) et *ueterrimum* (le plus vieux) de *uetus* (vieux), on a dérivé de *nouum* (neuf) *nouissimum* au sens de dernier (*extremum*).
>
> (Trad. P. Flobert)

En qualifiant *nouissimum* de « mot trop neuf » (*nimium nouum uerbum*), Varron témoigne de la difficulté de concevoir un degré superlatif pour un adjectif exprimant cette propriété non gradable qu'est justement l'entrée dans l'existence : P. Flobert parle d'un adjectif « exclusif[1] ». Si *nouissimus* existe, son emploi relève du sens 2 de *nouus* « nouveau dans une suite ». Avec la valeur individualisante du suffixe *-mus* (cf. *decimus* « le dixième »), le superlatif désigne, dans la continuité du processus, le moment par excellence qu'est la « dernière » étape qui se manifeste[2]. Cet emploi, en apparence périphérique, renvoie lui aussi à l'idée centrale d'entrée dans l'existence.

2 *Recens*

Nouus est le centre d'un ensemble de termes, dont la polysémie montre qu'ils expriment différents aspects de l'idée de nouveauté. Certains peuvent aussi entretenir des relations de synonymie sur des valeurs précises. *Recens* occupe à cet égard une place particulière.

2.1 La polysémie de *recens*

Elle s'organise principalement autour de deux sens « récent, qui existe depuis peu », « qui n'est pas fatigué, frais, dispos », sur lesquels s'accordent les ouvrages lexicographiques, mais plusieurs occurrences posent le problème de savoir s'il signifie aussi « nouveau » comme *nouus*.

1. Varron, *De lingua latina livre VI* (Flobert), p. 130.

2. César, *B. G.* V, 56, 2 : *qui ex iis nouissimus conuenit*, [...] *necatur* (« celui qui arrive le dernier [...] est tué. »). Virgile, *En.* IV, 650 (à propos de Didon) : [...] *incubuitque toro dixitque nouissima uerba* (« [...] elle se jeta sur le lit et prononça ces ultimes paroles. »). Ovide, *Fastes*, I, 163 : *Bruma noui prima est ueterisque nouissima solis* (« Le solstice d'hiver est le premier jour du soleil nouveau et le dernier de l'ancien. » Trad. R. Schilling).

2.1.1 Recens *« récent »*

Recens qualifie d'abord ce qui vient de se produire. Les contextes actualisent ce décalage entre le début d'une situation donnée et le temps de l'observation. La valeur de l'adjectif ressort des relations avec des termes exprimant le temps. Par exemple, en Plaute, *Cap.* 717-720 Tindare explique à Hégion la spécificité de sa situation :

> *Quid ? tu una nocte postulauisti et die*
> *recens captum hominem, nuperum nouicium*
> *te perdocere, ut melius consulerem tibi*
> *quam illi quicum una a puero aetatem exegeram ?*
> Eh quoi ? Toi, tu aurais voulu qu'un seul jour, une seule nuit t'aient suffi à apprendre à un prisonnier récemment capturé, à un nouveau, de la veille, à faire passer tes intérêts à toi avant ceux de l'homme auprès duquel s'est déroulée ma vie, depuis mon enfance. (Trad. P. Grimal)

Si, avec *nouicium*, la servitude est un état nouveau par rapport à un état antérieur, l'adjectif *recens*, en parallèle avec *nuperum*, précise que ce nouvel esclave est là depuis peu. L'association entre la rupture affectant la vie du *nouicium* et son caractère récent est destinée à calmer Hégion soucieux de voir le nouvel esclave défendre tout de suite ses intérêts, et cette impatience s'inscrit dans le thème plus général de la pièce montrant que les hommes bons deviennent meilleurs (v. 55-60). *Recens* s'emploie en parallèle avec *antiquus* ou *uetus — uetustus* pour exprimer le recul plus ou moins marqué par rapport au présent. Cicéron distingue l'ancienneté de la philosophie (*antiqua*) et la date récente du nom de ce savoir (*Tusc.* V, 7) :

> *Quam rem (sc. philosophia) antiquissimam cum uideamus, nomen tamen esse confitemur recens.*
> Si nous constatons que la philosophie est une chose très ancienne, reconnaissons cependant que son nom est récent.

Un syntagme prépositionnel avec *ab* indique le point de repère par rapport auquel se situe, peu de temps après, la situation qualifiée de *recens*. Virgile montre Didon errant dans les Enfers (Virgile, *Aen.* VI, 450-451) :

> *Inter quas (sc. umbras) Phoenissa recens a uolnere Dido*
> *errabat silua in magna.*
> Parmi les ombres errait Didon dans la grande forêt, avec sa blessure encore fraîche.

En relief à la coupe hephtémimère, *recens* souligne que Didon n'est encore pas loin de la blessure d'amour infligée par Énée et cette proximité explique son errance [1].

Le décalage entre l'apparition du phénomène et le moment d'observation se trouve donc au cœur du sens de *recens* « récent ».

2.1.2 *Autres sens de* recens

Recens signifie « qui existe depuis peu » et, selon une relation de cause à effet, en vient à qualifier ce qui n'a guère servi et donc est « frais, dispos, étranger à la fatigue ». Sont ainsi caractérisés des animaux ou des produits frais [2], des troupes qui n'ont pas ou peu combattu [3], des objets non altérés [4]. L'adjectif s'applique aussi au retentissement d'une situation qui se prolonge et il signifie « encore vivace, encore sensible ». Les malheurs sont *noua* quand ils nous surprennent [5] mais *recentia* quand ils se sont produits il y a peu et qu'ils pèsent encore (Cicéron, *Tusc.* III, 75 [6]) :

> *Additur ad hanc definitionem a Zenone recte, ut illa opinio praesentis mali sit recens. Hoc autem uerbum sic interpretantur, ut non tantum illud recens esse uelint quod paulo ante acciderit, sed, quam diu in illo opinato malo uis quaedam insit, ut uigeat et habeat quandam uiriditatem, tam diu appelletur recens.*
> À cette définition, Zénon a raison d'ajouter que cette opinion sur le mal présent a un caractère récent : on ne veut pas dire seulement par ce mot *récent*, « ce qui est arrivé il y a peu de temps » ; mais aussi longtemps que cette opinion sur le mal a assez de force pour rester vivante et forte, on l'appellera récente.

Recens qualifie donc un état psychologique assez persistant pour orienter l'action et le jugement du sujet, selon une dynamique des relations complexes

1. Voir l'édition de R. G. Austin, Virgile, *Aeneidos Liber sextus*, Oxford, 1977, p. 162.

2. Caton, *Agr.* 135, 3 : [...] *coria bona octo nostratia recentia quae depsta sient* [...] (« [...] huit bonnes peaux de notre région, fraîchement corroyées [...]. » Trad. R. Goujard) ; de même Plaute, *Asin.* 178 ; Caton, *Agr.* 85 ; Horace, *Sat.* II, 2, 42.

3. César, *B. G.* VII, 48, 4 : *Erat Romanis nec loco nec numero aequa contentio ; simul et cursu et spatio pugnae defatigati non facile recentes* [...] *sustinebant* (« Pour les Romains, la lutte n'était pas égale, ni par la position ni par le nombre ; fatigués en même temps par la course et par la durée de la bataille, il ne leur était pas facile de soutenir le choc des troupes fraîches »).

4. Cicéron, *2 Verr.* IV, 64 : *cum pulchritudo eius* (*sc. candelabri*) *recens ad oculos hominum atque integra perueniret* (« quand la beauté du candélabre se présenterait fraîche et intacte au regard des hommes »).

5. Cf. *supra* p. 58.

6. Voir aussi *Tusc.* III, 25 ; III, 55 ; IV, 15 ; IV, 39.

entre passions et jugements bien mises en évidence par S. Luciani [1]. L'auteur montre aussi la double origine de cet emploi du mot. Il se rattache à l'autre emploi de l'adjectif pour la fraîcheur d'aliments ou de fleurs et il s'analyse comme calque du grec πρόσφατον qui, à partir de son sens propre « qui vient d'être tué », désigne par extension lui aussi le bon état de conservation, la fraîcheur d'un aliment, et la vitalité d'une idée ou d'une capacité mentale.

De fait, la souffrance *recens*, parce qu'elle est encore nettement sensible, crée un état d'esprit qui rend difficiles les consolations (Sénèque, *Cons. Hel.* 1, 2 [2]) :

> *Dolori tuo, dum recens saeuiret, sciebam occurrendum non esse, ne illum ipsa solacia irritarent et accenderent.*
> Je savais qu'il ne fallait pas aller contre ta souffrance tant qu'elle est récente, de peur que les consolations ne l'irritent et ne l'enflamment davantage.

Plus généralement, Sénèque développe une psychologie où le caractère encore sensible — *recens* — d'une situation génère des réactions particulières qui se modifient ensuite : les cadeaux, dans le temps court qu'ils ont été remis (*recens*), suscitent le plaisir, mais ensuite l'indifférence s'accroît [3] ; le contact *recens* ne laisse pas les mêmes traces qu'une rencontre bien plus ancienne [4]. Se dégage en filigrane l'idée que le sage maîtrise cette onde intérieure car, en évitant l'irréflexion, il vit l'instant qui le comble sans se projeter dans le futur de la *cupiditas* et il sait la continuité des sentiments nobles comme la reconnaissance [5].

2.1.3 Morpho-sémantique de recens

Le décalage entre l'apparition de la situation et le point de repère est de toute façon court et, comme tel, il est relatif et mesurable. D'où l'existence d'un

1. Luciani 2010, p. 322-333.

2. Voir également *Epist.* 63, 13.

3. Sénèque, *Ben.* II, 24, 2 : *nam qui neclegens est in accipiendo cum omne beneficium recens placeat, quid faciat, cum prima eius uoluptas refrixit ?* (« En effet celui qui est indifférent au moment de recevoir, alors que le cadeau qui vient d'être fait suscite le plaisir, que ferait-il quand le premier sentiment de plaisir s'est éteint ? ») ; de même *Ben.* III, 1, 2.

4. Sénèque, *Epist.* 100, 12 : *haeretque mihi color eorum* (*sc. scripta*) *non ex recenti conuersatione familiariter, sed summatim, ut solet ex uetere notitia* (« le ton de ces écrits demeure pour moi non pas sous une forme familière à la suite d'un contact récent, mais de manière plus globale comme cela se passe quand la connaissance date de loin »).

5. Voir Delpeyroux 1996, p. 266-270 et Lévy 2003b, p. 505-508.

comparatif *recentior* [1], bien attesté à la différence de *nouior*, et d'un superlatif, lui aussi courant. Or, ce qui est « très récent » vient de se produire et, comparé à d'autres manifestations du phénomène, en constitue la « dernière », si bien que *recentissimus* rejoint sur ce point *nouissimus*, comme en Tite-Live V, 35, 3 où l'historien après avoir détaillé les différents peuples ayant franchi les Alpes, conclut :

> *Tum Senones, recentissimi aduenarum, ab Vtente flumine usque ad Aesim fines habuere.*
> Enfin, les Sénons, arrivant les derniers, occupèrent le pays depuis la rivière Utens jusqu'à l'Aesis. (Trad. G. Baillet)

Issus d'une sélection large à partir du B.T.L., les exemples cités, au-delà de la diversité des applications référentielles, mettent en évidence deux faits importants. D'une part, *recens* exprime le retour sur la nouveauté pour mesurer l'impact du changement dans les faits ou dans l'intériorisation qu'on en a. D'autre part, *recens* n'a pas, semble-t-il, de connotations dépréciatives comme ce peut être le cas pour *nouus* et l'idée de rupture qu'il exprime.

2.2 Les relations synonymiques entre *nouus* et *recens*

L'entrée dans l'existence avec *nouus* et le faible décalage chronologique (*recens*) sont deux formes de nouveauté ayant leur lexicalisation propre, mais la présence des deux termes dans le même champ lexical rend plausibles des interférences.

2.2.1 Recens *« récent » et la polysémie de* nouus

Les deux aspects de la nouveauté s'actualisent quand les adjectifs s'emploient conjointement. Il en est ainsi entre *recens* « récent » et *nouus* « nouveau dans une succession, dernier ». Cicéron fait mesurer aux juges de Muréna la dureté de la vie de son client (*Mur.* 86) :

> *oro atque obsecro, iudices, ut ne hominis miseri et cum corporis morbo tum animi dolore confecti L. Murenae recentem gratulationem noua lamentatione obruatis.*
> je vous prie et je vous demande, juges, pour un homme malheureux et accablé tant par la maladie que par la souffrance morale, de ne pas étouffer les félicitations qu'il vient de recevoir par une nouvelle cause de lamentations.

1. Cicéron, *De orat.* III, 68 : *Hinc haec recentior Academia manauit* (« C'est de là que dérive la toute nouvelle Académie ») ; *Att.* 9, 13, 1 : *recentior auctor* (« un garant plus récent ») ; *Att.* 14, 19, 5 : *uenio ad recentiores litteras* (« j'en viens à ta dernière lettre ») ; *ad Quint.* 3, 6, 1.

Pour un homme accablé (*cum corporis morbo tum animi dolore confecti*), la *noua lamentatione* constituerait la nouvelle source de lamentations qui viendrait s'ajouter aux précédentes, si, au moment de rendre leur décision sur laquelle Cicéron veut influer (*oro atque obsecro*, *iudices*, *ut*), les juges ne prenaient pas en compte l'élément qui vient tout juste d'apparaître, la *recens gratulatio*.

Recens « récent » entre aussi en relation avec *nouus* au sens de « radicalement nouveau », comme en Pline le Jeune, *Epist.* 6, 27, 5 [1] :

> *Nam recentia opera maximi principis praebent facultatem noua, magna, uera censendi.*
> En effet, les actes récents de notre très grand prince offrent l'occasion de propositions neuves, belles, sincères.

Même dans un groupe coordonnant, les deux adjectifs peuvent conserver leur valeur respective, comme en Cicéron, *Flacc.* 13 où l'orateur dénonce l'agressivité menaçante de l'accusateur de Flaccus :

> *ut, si quid ipsi audistis communi fama atque sermone de ui, de manu, de armis, de copiis, memineritis ; quarum rerum inuidia lege hac recenti ac noua certus est inquisitioni comitum numerus constitutus.*
> si par la rumeur publique, ou par des conversations, vous avez eu personnellement connaissance de violences, de voies de fait, d'armes, de troupes, souvenez-vous en ; la réprobation que provoquent de telles pratiques a fait limiter par une loi récente et toute nouvelle l'importance du cortège des enquêteurs. (Trad. A. Boulanger)

La loi est assurément nouvelle (*noua*) puisqu'elle introduit une rupture par rapport aux pratiques antérieures violentes (*uis*, *manus*, *arma*, *copiae*) en limitant le nombre des enquêteurs travaillant à charge. La nécessité de se souvenir de la situation antérieure (*memineritis*) suppose qu'elle a changé depuis peu, et c'est ce qu'exprime *recens*. La nouvelle loi (*noua*) vient d'éloigner (*recens*) les pratiques condamnables et le jeu des deux adjectifs marque la rapidité de l'évolution, par rapport à laquelle la parole rhétorique conserve en mémoire le passé, selon un recul relevant du *mouere* [2].

2.2.2 Recens *signifie-t-il « nouveau » ?*

Sans doute est-il possible de comprendre *recens* par « nouveau », mais c'est au sens de « récent » que l'adjectif français peut prendre, comme en Virgile, *Aen.* VIII, 195-196 (à propos de Cacus dans sa caverne) :

1. Voir Ovide, *Pont.* II, 4, 14 ; Juvénal II, 102.
2. Voir de même Ovide, *Mét.* VII, 709 ; Tite-Live XXXV, 10, 7 ; Sénèque, *Q. N.* VII, 10, 2 ; *Ben.* IV, 14, 3 ; Tacite, *Hist.* IV, 65, 3 ; *Dial.* VI, 5 et 8, 1.

semperque recenti
caede tepebat humus.
toujours d'un meurtre nouveau, le sol demeurait tiède. (Trad. J. Perret)

Si l'on peut parler d'un « nouveau meurtre », en fait l'information porte sur le caractère récent du meurtre puisque le sol est encore tiède (*tepebat*). D'autres cas analogues à celui-ci [1] montrent que *recens* ne qualifie pas, comme *nouus*, ce qui apparaît pour la première fois.

2.2.3 Nouus *signifie-t-il « récent » ?*

La question se pose d'autant plus que, si le *Grand Gaffiot* ne donne pas cette valeur, l'*OLD* indique « that has recently become » « qui est arrivé récemment ». Quelques exemples permettent de poser le problème. Lorsqu'un personnage des *Adelphes* s'interroge (v. 751) :

Et noua nupta eadem haec discet ?
Et la jeune femme récemment mariée apprendra tout cela ?

noua signifie que l'état du mariage est une rupture pour la jeune femme qui doit tout apprendre, mais quand l'apprentissage commence, c'est nécessairement fort peu de temps après le mariage, si bien que la *noua nupta* est « récemment mariée ». Tacite décrit ainsi l'état d'esprit des sénateurs à la mort de Néron (*Hist.* I, 4, 3) :

Sed patres laeti, usurpata statim libertate licentius ut erga principem nouum et absentem.
Mais les sénateurs se réjouissaient sur-le-champ, ils avaient recouvré leur liberté, avec d'autant plus de hardiesse qu'ils avaient affaire à un prince depuis peu en fonction et absent.

Le prince *nouus* est assurément « nouveau » car il s'établit un changement radical si l'on considère le règne de Néron et la situation personnelle antérieure de Galba, mais la rapidité du changement (*usurpata statim libertate licentius*) laisse supposer qu'il s'est produit peu de temps après l'arrivée de Galba, et que celui-ci est prince « depuis peu ». Cette interprétation donne tout son sens à la coordination *nouum et absentem* : Galba est depuis peu prince et il est déjà absent, ce qui préfigure la dégradation dramatique de son pouvoir.

L'emploi de *nouus* au sens de « récent, qui existe depuis peu, nouveau » est certes attesté, mais il n'a pas connu de grande extension.

1. Ovide, *Am.* I, 2, 29 ; Columelle XII, 29 ; Quintilien, *I. O.* VIII, 3, 34 ; X, 4, 2 ; Martial X, 2, 3.

2.2.4 Recens *« frais, dispos, qui n'est pas fatigué » et son équivalent avec* nouus

Si *recens* a nettement le sens de « frais, dispos, étranger à la fatigue », *nouus* ne présente pas d'emploi exactement analogue. Par exemple, lorsque *nouus* qualifie les troupes, c'est pour préciser non qu'elles sont fraîches comme *recens* [1], mais qu'elles sont composées de soldats nouvellement engagés et qui entrent dans la carrière militaire, par opposition aux *ueterani* (Suétone, *Iul.* 29, 3) :

> *confisus (sc. Caesar)* [...] *facilius se, simul atque libuisset, ueteranos conuocaturum quam Pompeium nouos milites.*
> César était sûr [...] qu'il rassemblerait ses vétérans, dès qu'il le voudrait, plus vite que Pompée de nouveaux soldats.

2.2.5 Bilan sur la synonymie

L'interférence des deux polysémies est limitée comme le montre ce petit tableau (fréquence forte : ++ ; faible : +).

	« nouveau »	« récent »	« frais »
nouus	++	+	0
recens	0	++	+

Il s'ancre ainsi dans le lexique une distinction entre deux formes de nouveauté, la présence depuis peu d'une situation (*recens*) et son apparition (*nouus*). La différence se fait entre le passage d'un moment à l'autre et l'entrée dans l'existence. Le récent (*recens*) repose sur une mesure resserrée du temps, par rapport au temps long des sociétés anciennes que maîtrisent la mémoire et la tradition collectives [2] :

> *Cur autem aut uetera aut aliena proferam potius quam et nostra et recentia ?*
> Pourquoi citer des exemples anciens ou étrangers plutôt que ceux-là mêmes qui nous touchent directement et sont tout récents ?
>
> (Trad. G. de Plinval)

1. Voir César, *B. G.* VII, 48, 4, cité *supra* p. 62, note 2.
2. Cicéron, *Leg.* III, 21.

Le *recens* constitue un retour sur la nouveauté, pour mesurer le changement qu'elle a introduit, tel le double visage de Janus, divinité des passages [1]. Le nouveau (*nouus*) est une innovation qui constitue souvent une rupture ayant un statut ambigu : elle a du mal à être appréhendée et déroute [2], elle se laisse rapprocher de l'inquiétude devant les commencements dont témoignent les auspices afin de prendre connaissance des dispositions des dieux [3], mais en même temps la nouveauté a permis le progrès et, d'une certaine manière, elle est ancrée dans la mentalité romaine qui connaît des rituels d'expulsion du temps usé, avec par exemple la fête du « Vieux Mars » le 14 mars où le peuple pourchassait vers les Osques un homme vêtu de peaux appelé Mamurius Veturius, du nom du mois de Mars, époque où se fait dans l'ancien calendrier le passage d'une année à l'autre [4].

Le champ lexical comporte enfin une série de termes ayant en commun un même type morphologique.

3 Les adjectifs du type *insuetus*

Les adjectifs *inusitatus*, *insuetus*, *insolitus*, *insolens* expriment la négation d'un usage établi puisque le préverbe négatif porte sur un second élément de composé rapproché d'une base signifiant « usage » (*inusitatus* et *usus*) ou « habitude » (*insuetus* et *suesco* ; *insolitus*, *insolens* et *solere*). À cet ensemble s'ajoutent *inuisitatus* et *inauditus* car « ce que l'on n'est jamais allé voir » et « ce dont rien n'est dit » est nécessairement « inhabituel ». Sur cette base morphosémantique se développent d'autres valeurs qui illustrent des représentations particulières de la nouveauté.

1. Voir Meslin 1985, p. 56-57.

2. Cicéron, *Nat.* II, 96 (à propos de l'éclat du ciel) : *sed adsiduitate cotidiana et consuetudine oculorum adsuescunt animi, neque admirantur neque requirunt rationes earum rerum quas semper uident, proinde quasi nouitas nos magis quam magnitudo rerum debeat ad exquirendas causas excitare* (« mais son retour quotidien et l'habitude de le voir font que nos esprits s'y accoutument, ne s'étonnent plus, ne recherchent pas les raisons des choses qu'ils voient tout le temps, comme si la nouveauté des phénomènes plutôt que leur importance devait nous inciter à la recherche des causes ». Trad. C. Auvray-Assayas). Plus généralement, sur la rupture dans le cours du temps, voir Groys 1992, p. 8-11 et Grimaldi 1993, p. 181-183, qui montre comment le changement motivé par l'élan créateur est la condition sans laquelle le temps n'existerait pas.

3. Voir Robert 2008, p. 274-277.

4. Voir Meslin 1985, p. 65-66.

3.1 La nouveauté sortant de l'ordinaire

Le sens de « qui n'est pas courant, qui n'est pas familier » lexicalise un aspect particulier de la nouveauté où celle-ci se caractérise par rapport à un état de fait vécu et bien établi. Est qualifiée d'*insolitus* et *inusitatus* la nouveauté qui tranche avec ce que l'on a l'habitude de voir dans un domaine spécifique. Comme l'un des devoirs de l'orateur est de faire ressortir l'originalité de la situation, dans le *de imperio Cn Pompei*, Cicéron montre la gravité particulière des désastres subis par les Romains (*Imp.* 45) et, à cette défaite hors du commun correspond la victoire extraordinaire de Mithridate — *insolita uictoria* — dans un parallélisme qui met en valeur le mérite de Pompée pour rétablir les choses (*ibid.*) :

> *Huius (sc. Pompei) aduentus et Mithridatem insolita inflatum uictoria continuit.*
> Son arrivée a contenu Mithridate enorgueilli d'une victoire si extraordinaire.

Il en est de même quand il s'agit d'un crime (*Rhét. Her.* II, 49) :

> *ostendimus non uulgare, sed singulare esse maleficium, spurcum, nefarium, inusitatum* [1].
> nous montrons que le crime n'est pas courant, qu'il est unique, affreux, sacrilège, inouï. (Trad. G. Achard)

Inauditus a un emploi analogue, mais il s'opère assez souvent une référence explicite à la durée qui, par comparaison, fait apparaître le caractère exceptionnel de la situation, par exemple en Cicéron, *Quinct.* 81 [2] :

> *alterum nefarium, et ante hoc tempus inauditum.*
> [...] un acte affreux et dont on n'avait pas idée jusqu'à maintenant.

Tout se passe comme si la référence à un savoir collectif répandu (*audita* « ce qui se dit ») donnait un écho plus fort à la nature inhabituelle de la nouveauté. De fait, *inauditus* exprime un degré supérieur [3] et il est, à la différence des autres, coordonné à *diuinus* [4]. Il est d'ailleurs à l'origine directe du fr. *inouï*.

1. Voir de même Valère Maxime IV, 4, 6.

2. De même Cicéron, *Vatin.* 33 ; *Cluent.* 15 ; Tite-Live IV, 33, 1 Quinte-Curce V, 9, 2 ; Pline l'Ancien 36, 114.

3. Cicéron, *Caecin.* 36 : *Sic nemo umquam interdixit ; nouum est, non dico inusitatum, uerum omnino inauditum* (« Mais jamais personne n'a délivré une telle formule d'interdit. Le cas est nouveau et, je ne dirai pas extraordinaire, mais même tout à fait inouï. » Trad. A. Boulanger).

4. Cicéron, *Red. Pop.* 7 : *C. Pisonis* [...] *diuina quaedam et inaudita auctoritas atque uirtus* (« l'autorité et la valeur merveilleuses et incroyables [...] de C. Pison ») ; *cf. Dom.* 59 ; Tacite, *Ann.* II, 24, 7.

3.2 La nouveauté mystérieuse

Insolitus et *inusitatus* s'appliquent à une situation nouvelle par rapport à l'expérience acquise, mais qui en plus est étrange, mystérieuse. L'enchaînement apparaît bien en Tite-Live IX, 45, 15 dans le récit du combat des Romains face aux Èques :

> *postquam ibi neque stationes pro portis, nec quemquam in uallo, nec fremitum consuetum castrorum animaduerterunt, insolito silentio moti, metu insidiarum subsistunt.*
> après avoir remarqué qu'il n'y avait pas de sentinelles aux portes, personne sur la palissade et qu'on n'entendait pas le bruit habituel d'un camp, frappés par ce silence étrange, ils s'arrêtèrent, craignant un piège.

Il n'y a pas le bruit habituel émanant du camp et ce constat objectif, quand il est analysé, provoque l'effroi car la situation est alors vécue comme mystérieuse [1]. Cicéron décrit un comportement contradictoire (*Att.* VIII, 8, 1) :

> *Aluerat Caesarem ; eundem repente timere coeperat, condicionem pacis nullam probarat, nihil ad bellum pararat* [...]*, ibat in Graeciam, omnis nos* ἀπροσφωνήτους *expertis sui tanti, tam inusitati consilii relinquebat.*
> Il avait nourri César ; il s'était avisé tout à coup de le craindre ; il n'avait approuvé aucune des conditions de paix ; il n'avait rien préparé pour la guerre [...]. Il s'en allait en Grèce, *sans adresser un mot* à aucun de nous, sans nous donner aucune part dans une décision si énorme, si étrange.
> (Trad. J. Bayet)

La parataxe oppositive souligne le manque de cohérence, en sorte que la décision de partir en Grèce est étrange [2].

3.3 La nouveauté vécue

L'intériorisation fait qu'un adjectif comme *insuetus* « inhabituel » signifie aussi « non habitué à [3] » et il se rapproche de *nouus* « novice ». Une différence existe cependant. Les *milites noui* forment une troupe qui n'a pas encore combattu [4] et c'est en somme son statut par rapport à d'autres, tandis

1. Voir Tite-Live IV, 30, 10 ; VII, 17, 3 ; XXVIII, 27, 16 ; Quinte-Curce VIII, 14, 23.
2. Voir Lucrèce V, 100 ; Quinte-Curce IV, 4, 3.
3. Tite-Live XXI, 35, 3 (à propos des éléphants) : *quia insuetis* (*sc. hostibus*) *adeundi proprius metus erat* (« parce que les ennemis qui n'étaient pas habitués avaient peur de les approcher davantage »).
4. Voir *supra*, p. 67.

qu'*insuetus* exprime une inaccoutumance seulement vis-à-vis d'un type de combat (Tite-Live XXXI, 35, 6) :

> *nec eques regius equiti par erat, insuetus ad stabilem pugnam.*
> les cavaliers du roi, qui n'avaient pas l'habitude du combat d'infanterie, étaient désavantagés par rapport aux cavaliers romains. (Trad. A. Hus)

3.4 La nouveauté et la rareté

Enfin, *insolens* associe parfois à la nouveauté la rareté. Il s'applique à un mot et le qualifie comme extérieur aux habitudes de l'usage (Aulu-Gelle I, 10, 4) :

> *ut tamquam scopulum, sic fugias inauditum atque insolens uerbum.*
> de fuir comme un écueil le mot étrange et rare. (Trad. R. Marache)

Si le mot n'est pas radicalement nouveau, du moins crée-t-il un effet de surprise parce qu'il est peu entendu (*inauditum*) et qu'il est « rare [1] ».

3.5 Les adjectifs du type *insuetus* en relation avec *nouus*

En certaines occurrences, ces adjectifs sont employés en relation avec *nouus*, ce qui permet de préciser les rapports dans le réseau lexical. Les troubles à Syracuse viennent interférer avec la conduite de la guerre punique et Tite-Live précise (XXIV, 27, 5) :

> *Ad Murgantiam tum classem nauium centum Romanus habebat, quonam euaderent motus ex caedibus tyrannorum orti Syracusis, quoue eos ageret noua atque insolita libertas opperiens.*
> C'est à Murgantia qu'alors le général romain maintenait une flotte de cent vaisseaux, dans l'attente de l'issue de l'agitation à Syracuse due au meurtre des tyrans et de l'orientation que prendrait une liberté nouvelle dont les habitants n'avaient pas l'habitude.

Après la chute des tyrans, la liberté ouvre sur un régime politique totalement différent et donc *nouus*, mais l'interrogation du général sur le devenir de la cité (*quonam euaderent motus*) tient à une comparaison entre ce que les habitants connaissaient et ce qu'ils ne connaissaient pas (*insolita libertas*). En somme, si *nouus* marque une rupture, les adjectifs du type *inauditus*, *insolitus* établissent une référence aux habitudes acquises et ils expriment l'idée que la

1. Voir de même Cicéron, *Or.* 29 ; Quintilien, *I. O.* IV, 1, 58.

rupture vient mettre un terme à une continuité longue. Ces deux aspects de la nouveauté sont complémentaires et il n'est pas indifférent que la conjonction de coordination utilisée soit *atque* [1], celle justement d'un rapport unitaire.

Le lien étroit entre ces deux aspects permet l'expression de nuances précises. Sénèque analyse ainsi les réactions des hommes face à la nature (*Q. N.* VI, 3, 2) :

> *naturam oculis, non ratione, comprehendimus, nec cogitamus quid illa facere possit, sed tantum quid fecerit. Damus itaque huius neglegentiae poenas tamquam nouis territi, cum illa non sint noua sed insolita.*
> nous saisissons la nature, non par la raison, mais par les yeux, et nous ne pensons pas à ce qu'elle peut faire, mais seulement à ce qu'elle a fait. Nous sommes punis de notre insouciance par la peur que nous inspirent des phénomènes que nous croyons nouveaux, alors qu'ils ne sont pas radicalement nouveaux mais sans exemple connu.

Si l'effroi naît des choses *noua*, c'est qu'elles surprennent un esprit qui n'est pas préparé, et l'on retrouve ici l'emploi de *nouus* pour une rupture déroutante, celle contre laquelle le sage doit se prémunir [2]. Celui qui pratique la *ratio* établit des relations entre les phénomènes et les choses nouvelles, pour lui, ne sont pas *noua* mais seulement *insolita* car elles ne sont pas encore mises en rapport avec celles qui sont déjà comprises [3].

❀

Tout un réseau lexical se forme autour de *nouus* pour exprimer plusieurs aspects de l'idée de nouveauté. Une triple distinction s'établit à la base pour la caractériser comme un état qui entre dans l'existence (*nouus*), existe depuis peu (*recens*) ou se compare à un état antérieur bien établi (les adjectifs du type *insuetus*). En somme se dégagent trois regards : le *nouus* constitue un nouveau départ, tourné résolument vers l'avenir [4], le *recens* est une amorce du nouveau, l'*insuetus* l'affirmation d'une différence. Loin de nous l'intention de faire de ces distinctions des règles car l'on trouve des cas où elles s'estompent, mais elles reposent sur des tendances de l'usage. Elles montrent l'importance de l'idée de rupture, mais celle-ci n'exclut pas celle de continuité et de passage. *Nouus* signifie aussi bien « ce qui n'existe pas auparavant » et « ce qui

1. De même Tite-Live XXXIX, 23, 13 ; Valère Maxime V, 6, 3.
2. Cf. *supra* p. 58-59.
3. Voir Moatti 1997, p. 303-305.
4. Sur cet aspect du nouveau qui rompt avec l'attente, voir, plus généralement, Romano 1999, p. 223-225.

constitue la forme nouvelle d'un phénomène déjà en cours ». La nouveauté s'inscrit dans la dialectique de l'un et du multiple. Sans doute est-ce ce statut complexe entre deux pôles contradictoires qui explique les connotations axiologiques liées aux contextes et les idées associées portées par la polysémie. Les connotations sont souvent négatives (rupture avec la tradition, l'ordre établi) mais elles peuvent être positives avec les différentes formes de progrès. Les idées associées relèvent de l'étonnement, de la surprise, de l'étrange et du mystère, parfois de la rareté. La nouveauté n'est pas une donnée en soi du temps objectif et mesuré, elle suppose à la fois un jugement et une comparaison, c'est-à-dire une perception du temps investi par l'action. La nouveauté pour les Latins, c'est finalement l'action qui voit ses différences dans la conscience d'une évolution, quand se mesure « la continuité du courage dans la discontinuité des tentatives, la continuité de l'idéal malgré la rupture des faits [1] ».

4 Liste des abréviations utilisées

Caton, *Agr.* = *De agricultura*

César, *B. G.* = *De bello Gallico*

Cicéron, *Att.* = *Epistulae ad T. Pomponium Atticum* ; *Caecin.* = *Pro A. Caecina* ; *Cluent.* = *Pro A. Cluentio* ; *De orat.* = *De oratore* ; *Diu.* ; = *De diuinatione* ; *Fam.* = *Epistulae ad Familiares* ; *Fin.* = *De finibus bonorum et malorum* ; *Flacc.* = *Pro L. Valerio Flacco* ; *Leg.* = *De legibus* ; *Leg. Agr.* = *De lege agraria* ; *Mur.* = *Pro L. Licinio Murena* ; *Quinct.* = *Pro Quinctio* ; *Red. Pop.* = *Oratio post reditum ad Quirites* ; *Rep.* = *De republica* ; *Tusc.* = *Tusculanae disputationes* ; *Vatin.* = *In P. Vatinium testem interrogatio* ; *Verr.* = *In C. Verrem actio secunda*

Ovide, *Am.* = *Amores* ; *Mét.* = *Metamorphoses* ; *Pont.* = *Epistulae ex Ponto* ; *Tr.* = *Tristia*

Plaute, *Amph.* = *Amphitruo*

Pline le Jeune, *Epist.* = *Epistulae*

Quintilien, *I. O.* = *De institutione oratoria*

Rhét. Her. = *Ad Herennium*

Salluste, *Cat.* = *De coniuratione Catilinae*

Ps.-Sénèque, *Oct.* = *Octauia*

1. Bachelard 1992, p. 81, cité par Luciani 2010, p. 390.

Sénèque, *Ben.* = *De beneficiis* ; *Cons. Hel.* = *Consolatio ad Heluiam* ; *Epist.* = *Epistulae ad Lucilium* ; *Ira* = *De ira* ; *Q. N.* = *Naturales quaestiones* ; *Tranq.* = *De tranquillitate animi*
Suétone, *Iul.* = *Caesar*
Tacite, *Ann.* = *Annales* ; *Dial.* = *Dialogus de oratoribus* ; *Hist.* = *Historiae*
Varron, *L. L.* = *De lingua Latina* ; *R. R.* = *Res rusticae*
Virgile, *Aen.* = *Aeneis* ; *Géorg.* = *Georgica*

Corpus principal

Cicéron, *La nature des dieux*, texte traduit par C. Auvray-Assayas, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Plaute, *Théâtre complet I*, texte traduit par P. Grimal, Paris, Gallimard, 1971.

Virgile, *Aeneidos Liber sextus*, texte édité et commenté par R. G. Austin, Oxford, Clarendon Press, 1977.

Varron, *De lingua latina Liber VI*, texte édité et traduit par P. Flobert, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

Le point de vue romain sur la nouveauté dans la langue

Michel Griffe
Université Paul-Valéry, Montpellier 3

On ne peut pas parler de nouveauté dans l'absolu. Ce qui est nouveau pour un individu peut ne pas l'être nécessairement pour un autre. Poser la question de la nouveauté dans l'histoire de la langue latine qui nous est connue — plus ou moins bien — depuis 2 700 ans, c'est s'attaquer à une matière immense, tant les changements et les points de vue sont *a priori* nombreux ! Nous choisirons donc ici de nous limiter à la seule antiquité classique et tardive tout en sachant que la question de la nouveauté se pose tout au long de la longue histoire du latin et de ses métamorphoses. Nous laisserons en particulier de côté la question de la « nouveauté » des langues romanes qui a été superbement traitée par Michel Banniard dans sa thèse *Viva Voce* de 1992, et dans plusieurs autres publications depuis cette date [1] : il a montré que le latin a évolué sans cesse par la modification insensible de l'équilibre respectif entre des systèmes grammaticaux concurrents. Ainsi, la question de la « naissance des langues romanes » avait été mal posée : le changement n'est arrivé à la conscience des locuteurs que lorsqu'ils se sont aperçus que le latin de la littérature ou celui qui était utilisé à l'Église n'était plus le même que celui qu'ils parlaient. La date de cette prise de conscience a varié selon les régions de la *Romania*.

Nous adopterons ici la même méthode en nous demandant non pas ce qu'il y a en soi de nouveau dans la langue latine, au risque de tomber dans la subjectivité (la nôtre), mais nous rechercherons ce que les anciens Romains ont considéré comme nouveau dans le langage et quel a été leur propre point

1. Banniard 1992, 1998, 2002.

de vue sur cette même nouveauté. Par la force des choses, les documents ne sauraient être qu'écrits, ils ont pour l'essentiel deux origines, les *docti* (savants polygraphes, rhéteurs, grammairiens) qui ont sur le langage un regard de spécialistes, et d'autre part les poètes et les prosateurs, usagers du latin, ou du moins d'un certain latin.

Rendons hommage ici aux bases de données numérisées, comme celle de la *LLT* de Brepols, ou celle du *Corpus Grammaticorum Latinorum* de l'université de Paris-Jussieu [1], qui permettent des recherches de vocabulaire rapides et exhaustives. Elles nous ont notamment fourni toutes les occurrences de *noua uerba* et de *nouitas* du latin classique et tardif. Sans l'aide de ces précieux outils, cette d'enquête aurait exigé beaucoup de temps et risqué de laisser dans l'ombre des faits importants.



1 Les *docti*

1.1 Varron

La curiosité pour la langue est née d'un impératif pratique : trouver une explication aux bizarreries qui embarrassaient les orateurs soucieux de clarté et de précision : doublets graphiques ou morphologiques, mots anciens dont le sens n'était plus compris… Pourquoi certains disaient-ils *optimus* et d'autres *optumus*, pourquoi les sénateurs étaient-ils appelés *patres conscripti* « pères inscrits » ? La grammaire romaine a quitté les hautes sphères de la philosophie grecque pour gagner l'école et se faire normative. Pour réduire les obscurités du vocabulaire, les philologues ont eu recours à une discipline inventée par les mêmes Grecs, l'étymologie, comme l'explique Varron :

> *Quae ideo sunt obscuriora, quod neque omnis impositio uerborum exstat, quod uetustas quasdam deleuit ; nec quae exstat, sine mendo omnis imposita ; nec quae recte est imposita, cuncta manet (multa enim uerba litteris commutatis sunt interpolata) ; neque omnis origo est nostrae linguae e uernaculis uerbis, et multa uerba aliud nunc ostendunt, aliud ante significabant, ut hostis, nam tum eo uerbo dicebant peregrinum, qui suis legibus uteretur, nunc dicunt eum, quem tum dicebant perduellem… Vetustas pauca non deprauat, multa tollit. Quem puerum uidisti formosum, hunc*

1. *Brepolis Library of Latin Texts* (LLT séries A et B), Brepols Publishers Online ; *Corpus Grammaticorum Latinorum* (`http://kaali.linguist.jussieu.fr/CGL/`).

> *uides deformem in senecta. Tertium seculum non uidet eum hominem, quem uidit primum… Quorum uerborum nouorum ac ueterum discordia omnis. In consuetudine communi, quot modis commutatio sit facta qui animaduerterit, facilius scrutari origines patietur uerborum : reperiet enim esse commutata, ut in superioribus libris ostendi, maxime propter bis quaternas causas. Litterarum enim fit demptione aut additione, et propter earum adtraiectionem aut commutationem, item syllabarum productione aut correptione, denique…*
>
> Ces questions [d'étymologie] sont relativement obscures, soit parce qu'on ne possède pas la totalité des dénominations originelles (le temps en a fait disparaître certaines), soit, si on les possède, parce que la dénomination n'a pas été faite dans les règles ou, même si elle a été correcte, parce qu'elle n'est pas restée intacte (beaucoup de mots sont devenus méconnaissables par suite de modifications des lettres) ; ou bien encore parce que les mots de notre langue ne sont pas tous d'origine latine ; enfin, parce que beaucoup de mots ont changé de signification, comme *hostis*, par exemple, qui désignait autrefois un étranger qui disposait de sa propre législation, et désigne aujourd'hui ce qu'on entendait alors par *perduellis* « ennemi » […].
>
> Le temps épargne peu de mots et en fait disparaître beaucoup. Cet homme que vous avez connu jeune et beau, vous le voyez aujourd'hui vieux et laid. Trois générations ont passé sur lui et l'ont rendu méconnaissable […]. De là toutes ces discordances entre les mots anciens et les nouveaux. Si l'on prend soin de repérer d'abord les différents types de modifications dont les mots sont susceptibles dans l'usage commun, on pourra remonter plus facilement à leur origine. L'altération des mots, comme je l'ai démontré dans les livres précédents, a huit causes principales. Elle résulte du retranchement ou de l'addition d'une ou plusieurs lettres, ou d'un changement provoqué par leur interaction, pour les syllabes de l'allongement ou de l'abréviation ; enfin de… [lacune du texte [1]]

Varron était conscient des changements de la forme et du sens des mots de la langue. Malgré la lacune à la fin de notre citation (d'autant plus regrettable que nous avons perdu les livres I à IV du *De lingua Latina*), apparaît dans les derniers mots de cet extrait une première tentative dans l'histoire pour proposer un classement des changements phonétiques. Toutefois la préoccupation première de Varron n'était pas d'observer les changements phonétiques, il voulait expliquer le secret du sens des mots, du plus évident (les composés

1. Varron, *De lingua Latina* V, 2-5. [Les traductions pour les grammairiens latins sont de nous ; les autres doivent beaucoup à celles de tous les savants qui ont essayé de rendre en français des textes souvent difficiles à interpréter. La Collection des Universités de France pour Varron (édition du livre V du *De lingua latina* par Jean Collart) ; pour Aulu-Gelle l'édition de René Marache (et Yvette Julien pour le tome IV) ; la traduction de Maurice Mignon, chez Garnier (1934), reste très intéressante. Nous nous sommes également référé aux textes des grammairiens grecs et latins traduits par M. Baratin et F. Desbordes (Baratin et Desbordes 1981).]

par exemple) au plus difficile qui nécessite le recours à la philosophie et au principe des choses (*initia rerum*, § 8).

La recherche de l'ancienneté n'est qu'exceptionnellement — comme chez Varron — la marque d'une curiosité désintéressée. Les théoriciens de la rhétorique sont au service de « l'homme qui peut vraiment jouer son rôle de citoyen et qui est capable d'administrer les affaires publiques et privées, l'homme qui est apte à diriger les villes par ses conseils, de l'asseoir sur des lois, de la corriger par des tribunaux [1] ». Ils ne se préoccupent pas de savoir d'où vient leur langue et laissent aux philosophes le soin de s'interroger sur son origine et sur celle du langage en général. Ils veulent surtout fournir au futur orateur un guide du bon usage fondé sur des explications rationnelles.

1.2 Rhétorique à Hérennius

Il s'ensuit chez les orateurs une doctrine du juste milieu entre l'ancien et le nouveau, car la norme suprême en la matière est l'efficacité rhétorique : il faut être compris de l'auditoire quand on parle devant les tribunaux, car à Rome les basiliques sont ouvertes au tout venant et, aux beaux jours, les procès se jugent en plein air sur le forum. Le petit peuple assiste volontiers aux joutes oratoires et l'issue des procès dépend souvent du succès ou de l'échec des avocats auprès du public qui manifeste bruyamment ses préférences [2].

C'est dans la *Rhétorique à Herennius* qu'on trouve la première formulation de cette doctrine dans les années 80 av. J.-C. La clarté exige qu'on emploie des mots d'usage courant :

> *Quoniam, quibus in generibus elocutio uersari debeat, dictum est, uideamus nunc, quas res debeat habere elocutio commoda et perfecta. Quae maxime admodum oratori adcommodata est, tres res in se debet habere : elegantiam, conpositionem, dignitatem. Elegantia est, quae facit, ut locus unus quisque pure et aperte dici uideatur. Haec tribuitur in Latinitatem, explanationem. Latinitas est, quae sermonem purum conseruat, ab omni uitio remotum. Vitia in sermone, quo minus is Latinus sit, duo possunt esse : soloecismus et barbarismus. Soloecismus est, cum in uerbis pluribus consequens uerbum superius non adcommodatur. Barbarismus est, cum uerbis aliquid uitiose efferatur. Haec qua ratione uitare possumus, in arte grammatica dilucide dicemus. Explanatio est, quae reddit apertam et dilucidam orationem. Ea conparatur duabus rebus,*

1. Quintilien, *De institutione oratoria*, *Prooemion* 10 : *uir ille ciuilis et publicarum priuatarumque rerum administrationi accomodatus, qui regere consiliis urbes, fundare legibus, emendare iudiciis possit.*

2. Cicéron, *De oratore* I, 152 : *clamores et admirationes in bonis orationibus efficiunt*, « des clameurs d'admiration saluent les bons orateurs ».

> *usitatis uerbis et propriis. Vsitata sunt ea, quae uersantur in consuetudine cotidiana ; propria, quae eius rei uerba sunt aut esse possunt, qua de loquemur.*
> Nous avons parlé des différents genres de l'élocution ; voyons maintenant les qualités qu'elle doit réunir pour être convenable et parfaite. Celle qui sied particulièrement à l'orateur doit offrir trois caractères, la correction, l'élégance, la noblesse. La correction consiste à dire chaque chose d'une manière claire et pure. Elle comprend la latinité et la clarté du langage. La latinité maintient la pureté de la langue, et en écarte les défauts. Les défauts dans le latin peuvent être de deux espèces, le solécisme et le barbarisme. Il y a solécisme, lorsque les rapports qui doivent unir les mots entre eux sont mal observés. Il y a barbarisme, quand on se sert d'un mot vicieux. J'indiquerai clairement dans la grammaire les moyens d'éviter ces défauts. La seconde sorte de correction sert à rendre les idées d'une manière claire et distincte. Elle résulte de l'emploi des mots usités et des termes propres. Les mots usités sont ceux dont on se sert dans la conversation de chaque jour ; les termes propres sont ceux qui désignent la chose même dont on parle, ou qui peuvent y être appropriés [1].

Il faut donc éviter autant les mots vieillis que les néologismes :

> *Nam graui figurae, quae laudanda est, propinqua est ea, quae fugienda ; quae recte uidebitur appellari, si sufflata nominabitur. Nam ita ut corporis bonam habitudinem tumos imitatur saepe, item grauis oratio saepe inperitis uidetur ea, quae turget et inflata est, cum aut nouis aut priscis uerbis aut duriter aliunde translatis aut grauioribus, quam res postulat, aliquid dicitur.*
> Car à côté du style sublime, qui est digne d'éloge, se rencontre celui qui mérite le nom de boursouflé, et qu'il faut éviter. Car de même que l'embonpoint ressemble souvent à l'obésité, de même les maladroits prennent pour du style sublime celui qui n'est que boursouflé et enflé par l'emploi de néologismes ou d'archaïsmes (*nouis aut priscis uerbis*), de mots empruntés et plus pesants que ne le réclame le sujet [2].

1.3 Cicéron

Alors que l'auteur de la *Rhétorique* annonce la publication d'une *ars grammatica*, Cicéron a laissé la grammaire hors de ses centres d'intérêt. Un orateur qui ne saurait pas parler correctement latin ne devrait même pas songer à faire carrière :

> *Quinam igitur dicendi est modus melior, nam de actione post uidero, quam Latine, ut latine, ut plane, ut ornate, ut ad id, quodcumque agetur, apte congruenterque*

1. *Ad Herennium* IV, 17.
2. *Ad Herennium* IV, 10.

> *dicamus ? Atque eorum quidem, quae duo prima dixi, rationem non arbitror exspectari a me puri dilucidique sermonis, neque enim conamur docere eum dicere, qui loqui nesciat ; nec sperare, qui Latine non possit, hunc ornate esse dicturum ; neque uero, qui non dicat quod intellegamus, hunc posse quod admiremur dicere. Linquamus igitur haec, quae cognitionem habent facilem, usum necessarium. Nam alterum traditur litteris doctrinaque puerili, alterum adhibetur ob eam causam, ut intellegatur quid quisque dicat, quod uidemus ita esse necessarium, ut tamen eo minus nihil esse possit. Sed omnis loquendi elegantia, quamquam expolitur scientia litterarum, tamen augetur legendis oratoribus et poetis.*
>
> Y a-t-il une meilleure façon de parler (car je m'occuperai de l'action plus tard), que de parler, correctement, clairement, avec élégance, et de manière appropriée et adaptée au sujet ? Sans doute vous n'attendez pas de moi des préceptes sur les deux premières qualités que j'ai nommées, la pureté et la transparence de l'expression. Je n'entreprendrais pas de faire un orateur d'un homme qui ne saurait pas même parler ; je ne pourrais espérer que celui qui ne s'exprimerait pas correctement, sût jamais parler avec élégance, ni que quelqu'un qu'on ne comprendrait pas, pût faire admirer son éloquence. Laissons donc là ces deux qualités, qu'il est facile d'acquérir et indispensable de posséder. L'une s'apprend par l'enseignement élémentaire qu'on donne aux enfants [1] ; l'autre, qui a pour but de se faire comprendre, est d'une telle nécessité que c'est vraiment le strict minimum. Je dirai seulement que si l'élégance du langage est préparée par l'enseignement élémentaire, on la perfectionne par la lecture des orateurs et des poètes [2].

Sur l'*elocutio*, Cicéron partage l'opinion commune : la langue de l'orateur doit être celle de l'usage commun. Par la bouche de Crassus dans le livre III du *De oratore*, il condamne l'accent « pesant » des travailleurs agricoles et les intonations provinciales ou étrangères : parler latin c'est parler la langue de Rome, non qu'elle fût plus belle que les autres mais parce qu'elle est neutre, non entachée de particularités étrangères identifiables par le public. Le modèle à suivre n'est pas celui des grands orateurs ou des poètes, mais le babil de Lélia, la belle-mère de Crassus.

> *Qua re cum sit quaedam certa uox Romani generis urbisque propria, in qua nihil offendi, nihil displicere, nihil animaduerti possit, nihil sonare aut olere peregrinum, hanc sequamur neque solum rusticam asperitatem, sed etiam peregrinam insolentiam fugere discamus. Equidem cum audio socrum meam Laeliam — facilius enim mulieres incorruptam antiquitatem conseruant, quod multorum sermonis expertes ea tenent*

1. Cicéron se réfère à l'enseignement du *litterator* qui apprenait aux enfants à lire et à écrire. Ces derniers passaient ensuite entre les mains du *grammaticus*, qui contrairement à ce que le mot paraît signifier, enseignait en réalité surtout la littérature.

2. *De oratore* III, 10.

> *semper, quae prima didicerunt — sed eam sic audio, ut Plautum mihi aut Naeuium videar audire, sono ipso uocis ita recto et simplici est, ut nihil ostentationis aut imitationis adferre uideatur ; ex quo sic locutum esse eius patrem iudico, sic maiores ; non aspere ut ille, quem dixi, non uaste, non rustice, non hiulce, sed presse et aequabiliter et leniter.*
> Puisque les habitants de Rome ont un accent particulier qui les distingue, que cet accent n'a rien qui puisse choquer, surprendre ni déplaire, rien enfin qui sente l'étranger, cherchons à l'adopter, et fuyons autant la dureté de l'accent des paysans, que l'étrangeté de la prononciation provinciale. Quand j'entends parler Lélia, ma belle-mère, je me rends compte que les femmes conservent mieux l'ancienne pureté, car ne se mêlant pas à la conversation des foules, elles conservent le langage qu'elles ont appris primitivement, à l'entendre je crois entendre Névius ou Plaute ; sa prononciation est directe, simple, on n'y sent ni affectation ni mimétisme : je juge que son père et ses ancêtres devaient s'exprimer ainsi ; ce ton n'est ni dur, ni grandiloquent, ni rustique, ni haché, comme celui que je blâmais tout à l'heure ; mais net, égal, plein de douceur [1].

Crassus considère plaisamment que les clients exposent beaucoup mieux leur affaire à l'avocat avec leurs propres mots que ce dernier ne le fait ensuite avec les siens devant les juges :

> *Mihi permirum saepe uidetur, cum difficilius intellegatur, quid patronus uelit dicere, quam si ipse ille, qui patronum adhibet, de re sua diceret. Isti enim, qui ad nos causas deferunt, ita nos plerumque ipsi docent, ut non desideres planius dici ; easdem res autem simul ac Fufius aut uester aequalis Pomponius agere coepit, non aeque quid dicant, nisi admodum attendi, intellego ; ita confusa est oratio, ita perturbata, nihil ut sit primum, nihil ut secundum, tantaque insolentia ac turba uerborum, ut oratio, quae lumen adhibere rebus debet ea obscuritatem et tenebras adferat atque ut quodam modo ipsi sibi in dicendo obstrepere uideantur.*
> Je m'étonne souvent de comprendre plus difficilement ce que veut dire l'avocat que si c'était son client qui le disait lui-même. Ceux qui viennent nous confier leur cause exposent presque toujours les faits avec une netteté qui ne laisse rien à désirer. Que Fufius, ou Pomponius, votre contemporain, viennent ensuite nous raconter les mêmes faits, j'ai besoin de toute mon attention pour comprendre ce qu'ils veulent dire ; leur discours n'est que confusion et désordre ; rien n'y est à sa place ; les expressions sont tellement bizarres, si chaotiques, que le style, destiné à porter la lumière sur les faits, y répand l'obscurité et les ténèbres ; il semble qu'ils se plaisent à se nuire à eux-mêmes par leur discours [2].

1. *De oratore* III, 12.
2. *De oratore* III, 13.

1.4 Quintilien

Quintilien s'en tient *grosso modo* à la doctrine cicéronienne, avec peut-être une nuance conservatrice plus prononcée ; la norme du bon usage n'est pas celle de la majorité du public populaire, mais celle de la majorité des honnêtes gens :

> *Constituendumque in primis id ipsum quid sit quod consuetudinem uocemus. Quae si ex eo quod plures faciunt nomen accipiat, periculosissimum dabit praeceptum non orationi modo sed, quod maius est, uitae : unde enim tantum boni ut pluribus quae recta sunt placeant ? Igitur ut uelli et comam in gradus frangere et in balneis perpotare, quamlibet haec inuaserint ciuitatem, non erit consuetudo, quia nihil horum caret reprensione (at lauamur et tondemur et conuiuimus ex consuetudine), sic in loquendo non si quid uitiose multis insederit pro regula sermonis accipiendum erit. Nam ut transeam quem ad modum uulgo imperiti loquantur, tota saepe theatra et omnem circi turbam exclamasse barbare scimus. Ergo consuetudinem sermonis uocabo consensum eruditorum, sicut uiuendi consensum bonorum.*
> Il faut d'abord établir ce qu'on doit entendre par usage. Si nous appelons ainsi ce que fait la majorité, nous établirons une règle très dangereuse, non seulement pour le langage, mais, ce qui est plus important, pour les mœurs. Ce serait un miracle, en effet, que ce qui est bien ait la faveur de la majorité ! De même donc que, bien que la manie de s'épiler, de se faire faire des crans dans les cheveux, de s'enivrer aux thermes, ait envahi la ville, cette manie n'a rien à voir avec l'usage, parce que rien de tout cela n'est à l'abri du blâme, et que l'usage consiste seulement à se baigner, à se raser, à prendre des repas ; de même, dans le langage, si des locutions vicieuses viennent à se propager, elles ne doivent pas pour cela faire autorité. Car, sans parler des fautes que commettent communément les ignorants, n'entendons-nous pas souvent le peuple entier, dans les théâtres ou au cirque, pousser des exclamations barbares ? Je dirai donc que l'usage en matière de langage est le consensus des érudits, comme en matière de morale c'est le consensus des honnêtes gens [1].

L'éloquence de l'honnête homme ne saurait faire de concessions aux futilités de la mode. Ce n'est pas seulement une question d'efficacité rhétorique, mais un impératif de nature morale.

1.5 Aulu-Gelle

L'ancienneté est un gage d'*auctoritas*, de pureté stylistique et morale, comme pour Quintilien. Mais toute ancienneté n'est pas bonne, car pour être compris,

1. *De institutione oratoria* I, VI, 44-45.

l'orateur doit suivre l'usage de son temps. Aulu-Gelle n'est pas un partisan inconditionnel de l'archaïsme et condamne aussi bien les néologismes (*noua*) que les archaïsmes sortis de l'usage et incompréhensibles pour le public :

> *Verbis uti aut nimis obsoletis exculcatisque aut insolentibus nouitatisque durae et inlepidae par esse delictum uidetur. Sed molestius equidem culpatiusque esse arbitror uerba noua, incognita, inaudita dicere quam inuolgata et sordentia. Noua autem uideri dico etiam ea, quae sunt inusitata et desita, tametsi sunt uetusta. Est adeo id uitium plerumque serae eruditionis, quam Graeci* ὀψιμαθία *appellant, ut, quod numquam didiceris, diu ignoraueris, cum id scire aliquando coeperis, magni facias quo in loco cumque et quacumque in re dicere.*
> Se servir de mots vieillis, hors d'usage, ou d'expressions nouvelles, mais rudes et sans grâce, me paraît également une faute. Cependant, je croirais volontiers qu'il y a encore plus d'inconvénients à se servir de mots nouveaux, inusités, inouïs, que d'expressions vieillies et triviales. Je rangerai même dans la classe des mots nouveaux ceux qui, anciennement usités, avaient disparu du langage. C'est là le plus souvent le vice de cette érudition tardive que les Grecs appellent ὀψιμαθία. Lorsque l'on commence à savoir ce que l'on avait longtemps ignoré, on y attache une grande importance, et l'on aime à le placer dans quelque sujet que ce soit [1].

Il cite à l'appui de ce jugement une anecdote savoureuse :

> *Alter quoque a lectionibus id genus paucis* ἐπιρόκαλος*, cum aduersarius causam differri postularet : « rogo, praetor, » inquit « subueni, succurre ! quonam usque nos bouinator hic demoratur ? » atque id uoce magna ter quaterue inclamauit : « bouinator est ». Commurmuratio fieri coepta est a plerisque, qui aderant, quasi monstrum uerbi admirantibus... At ille iactans et gestiens : « non enim Lucilium » inquit « legistis, qui tergiuersatorem 'bouinatorem' dicit ? » Est autem in Lucili XI uersus hic : « si tricosus bouinatorque ore improbus duro ».*
> Un orateur, devenu également ἐπιρόκαλος (« ignorant »), entendait son adversaire demander l'ajournement de la cause : « Je t'en supplie, préteur, dit-il, à l'aide, au secours ! Jusqu'où ce *bouinator* va-t-il faire traîner ? » Et on l'entendit répéter à grands cris : « C'est un *bouinator* ! » Un murmure s'éleva partout dans l'assistance, qui s'étonnait d'un mot aussi monstrueux. Mais lui, avec un geste plein d'orgueil : « Vous n'avez pas lu Lucilius, dit-il, qui appelle *bouinator* un lanterneur ? » On trouve en effet, dans la satire XI de Lucilius, ce vers : *Si tricosus bouinatorque, ore improbus duro...* « Si c'est un chicanier, un lanterneur, un malhonnête à la bouche impudente [2]... »

1. *Noctes* XI, 7.
2. *Noctes* XI, 7-8.

Au livre IV du *De finibus*, Cicéron s'adressant à Caton stigmatisait déjà les stoïciens « qui forgent des mots nouveaux et délaissent les usuels [1] », dont le langage trop raboteux (*squalidius*) est incapable de s'adapter aux grandes idées comme aux moins élevées.

Quintilien disait à peu près la même chose avec un joli chiasme concluant un développement sur les mots anciens :

> *Ergo, ut nouorum optima erunt maxime uetera, ita ueterum maxime noua.*
> Pour me résumer, les meilleurs néologismes seront toujours les plus anciens et les meilleurs archaïsmes les plus récents [2].

Les Anciens étaient donc bien conscients de l'évolution de la langue. Ce sentiment est allé croissant au fur et à mesure que le latin parlé s'est éloigné de la norme classique. Sous l'Empire, quand les grands débats politiques et judiciaires désertent le forum, la grande éloquence se réfugie dans la curie, au tribunal de l'empereur ou dans les salles de récitation où le public huppé vient applaudir les orateurs à succès.

2 Les *artes grammaticae*

Cicéron dans ses traités de rhétorique ne voulait même pas entendre parler de grammaire : la pratique d'un bon latin, c'est-à-dire du latin parlé à Rome dans la bonne société, allait de soi pour tout orateur qui voulait faire carrière. Qui ne possédait pas ce bagage minimum ne devait même pas y songer. Mais plus tard, quand affluent à Rome de toutes les provinces de l'empire des citoyens d'origines et de langues variées, les rhéteurs doivent composer avec le *grammaticus* : l'*Institution oratoire* de Quintilien, offre au livre I un compendium de l'enseignement scolaire hérité des Grecs. Cet enseignement était devenu très technique au point que Quintilien lui-même a du mal à en comprendre toutes les subtilités. De plus la norme de la *latinitas* s'éloignait de plus en plus de la langue parlée et les maîtres de rhétorique devaient s'abaisser à redresser les fautes de prononciation. On voit ainsi apparaître des glossaires rédigés sur le principe du « ne dites pas X, dites Y », ainsi de l'*Appendix* attribué à Probus, grammairien du I^er^ siècle apr. J.-C. :

1. *De finibus* IV, III, 7 : *Noua uerba fingunt, deserunt usitata.*
2. *De institutione oratoria* I, VI, 41.

> *porphyreticum marmor non purpureticum marmor, telonium non toloneum, speculum non speclum, masculus non masclus, uetulus non ueclus, uitulus non uiclus, uernaculus non uernaclus, articulus non articlus, baculus non baclus, angulus non anglus* [1]*...*

Pour l'essentiel on y trouve des changements phonétiques attestés par les fautes d'orthographe des inscriptions de Pompéi : chute de la voyelle pénultième atone : *masclus* pour *masculus*, *uernaclus* pour *uernaculus*, *articlus* pour *articulus*, *baclus* pour *baculus*, *anglus* pour *angulus*... et, par analogie, *ueclus* pour *uetulus* et *uiclus* pour *uitulus*.

Dans le cas de *porphyreticum/purpureticum* ce n'est pas la prononciation qui est en cause mais la coexistence de l'adjectif savant grec et de sa forme latinisée depuis longtemps, mais jugée plus « vulgaire ». Comme le grec était la référence ultime pour les grammairiens, *porphyreticum* est jugé plus authentique que *purpureticum*, alors que du point de vue du latin c'est très exactement l'inverse ! L'emprunt ancien a subi l'évolution phonétique normale des mots latins (disparition des aspirées à date ancienne), alors que *porphyreticum* n'est qu'une simple translittération savante. Mais le grec passait pour plus distingué que le vieux mot latin.

L'explication vaut aussi en partie pour *telonium*, translittération savante du grec τελώνιον, vieux vocable d'origine indo-européenne désignant le « bureau du percepteur » (vieil anglais *tolne*, allemand *Zoll*). Le grammairien trahit des préoccupations plus stylistiques que scientifiques : il préfère le grec à la forme courante latinisée (suffixe *-eum*, au lieu de *-ium*) dont la prétonique brève est passée à o par dilation (influence du o long de la syllabe suivante).

À plus forte raison, lorsque la capitale de l'empire se déplace à Byzance, le latin n'est plus la langue usuelle de la cour, même s'il reste à côté du grec une langue officielle qui doit être apprise par les candidats qui se destinent à des carrières administratives.

Ces *artes* ne sont pas comparables aux modernes traités de linguistique scientifique, elles sont surtout soucieuses de classer les déclinaisons, les conjugaisons, les adverbes, les conjonctions et, avec un incroyable raffinement, les figures de rhétorique, en catégories, sous-catégories, sous-sous-catégories... Il n'y a chez ces grammairiens, à la différence de Varron, aucune curiosité pour l'histoire de la langue. La perspective taxinomique est résolument synchronique et « contrastive » comme le montre l'extrait suivant de l'*Ars Bobbiensis* anonyme (V^{e} s.) qui donne une liste de divergences de genre nominal entre

1. Probus, *Appendix* : Éd. F. Stock, Napoli, 1997 (I. 4) (= GL 4, 193-204), *De orthographia* : 4, 197.

le grec et le latin comparable aux listes de « faux-frères » de nos modernes manuels de langues vivantes :

> ***nomina quae apud Romanos masculina, apud Graecos | feminina.*** *hic actus* ἡ πρᾶξις, *hic affectus, hic accentus, angulus |* γωνία, *ascensus, aditus, aduentus, anus* ἡ ἕδρα, *acus, apex* κεραία, *|clamor, conplexus, casus, clipeus, conspectus, coetus, coitus, calx |* πτέρνα (λάκτισμα, ἄσβεστος), *carcer, conatus, census* ἀπογραφή [1]...

2.1 Comment les *grammatici* utilisent-ils le concept de nouveauté ?

Cependant, longtemps dédaignées par les spécialistes contemporains pour leur caractère formaliste, ces *artes* jouissent aujourd'hui d'un regain d'intérêt mérité [2]. Il leur arrive en effet, fréquemment, de relever et de commenter non sans ingéniosité les différences entre le latin et le grec et, sur la question de la diachronie, de nombreuses remarques permettent de préciser l'idée qu'ils se faisaient de la nouveauté en matière de langage. Grâce au moteur de recherche du *CGL* nous avons relevé tous les exemples du mot *nouitas* dans le corpus de Keil.

On compte vingt et une occurrences de *nouitas* au singulier, aucune au pluriel : la nouveauté est une notion abstraite, aucun phénomène grammatical n'est qualifié de « nouveauté » au sens où nous parlons des « nouveautés » dans les librairies à la rentrée d'octobre.

Il faut dès l'abord exclure deux exemples : Phocas, *De nomine et uerbo* (préface, § 29, 4), et Cassiodore, *De orthographia* (*GL* 7, 146, 26), qui reprend mot pour mot le précédent, procédé courant dans l'Antiquité (et aussi chez les auteurs de grammaires scolaires modernes !) :

> *Ars mea multorum es, quos saecula prisca tulerunt, sed noua te breuitas asserit esse meam. Omnia cum ueterum sint explorata libellis, multa loqui breuiter sit nouitatis opus.*
> Mon cher traité, tu appartiens à tous les grammairiens que les siècles ont portés, mais ton originale brièveté atteste que tu es mien. Tout a été exploré dans

1. Keil 2009, 1, p. 533 à 565.

2. Le texte latin des *grammatici latini* est maintenant disponible en ligne sur le site de la *Brepolis Library of Latin Texts* (série B) et sur celui de l'université de Jussieu (`http://kaali.linguist.jussieu.fr/CGL/`). Pour les travaux modernes sur les *grammatici latini*, voir notamment ceux de Marc Baratin sur Priscien et ceux de Louis Holtz sur Priscien et Donat (cf. édition-commentaire de Donat, de Holtz 2010)

> les ouvrages des Anciens, mais exprimer beaucoup en peu de mots est une œuvre de nouveauté [1].

Dans les deux cas *nouitas* désigne une nouveauté éditoriale : les auteurs expliquent dans la préface de leur œuvre que la seule originalité de leur *ars*, inspirée de leurs prédécesseurs est la brièveté. Phocas revendique en quelque sorte l'invention du genre memento, appelé à une très brillante destinée. Cela donne à penser que les *artes* étaient en général prolixes, comme en témoignent les dix-huit livres des *Institutiones* de Priscien !

Tous les autres emplois de *nouitas* s'appliquent à l'innovation dans la langue, mais on va voir que le mot renvoie de fait à des réalités assez différentes.

La *nouitas*, au nominatif, est la puissance qui agit dans la langue pour modifier la forme littérale des mots, le grammairien Diomède (IV^e^ siècle) explique ainsi la prononciation monosyllabique de *adii* « je suis allé » :

> *Fere apud ueteres uerba tertiae coniugationis productae perfecto indicatiuo duplici i finiebantur, ut adeo/adii ; sed nouitas breuitatis causa cuncta permiscuit.*
> Presque toujours chez les Anciens, les verbes de la troisième conjugaison au parfait de l'indicatif possédaient une désinence avec deux *i*, comme dans *adii* « je suis allé », mais la nouveauté par souci de brièveté a confondu les deux *i* [2].

La puissance de la nouveauté n'agit pas de façon aveugle, elle obéit à une sorte de loi du moindre effort, la *breuitas*. L'explication a fait des émules chez les étudiants qui découvrent à l'université la phonétique historique en constatant le rétrécissement que subissent les étymons latins en passant en français. Mais on peut leur objecter que si la loi de brièveté agissait sans limites, il ne resterait plus rien des mots après plusieurs siècles d'usure, ce qui n'est heureusement pas le cas.

La *nouitas* fait aussi disparaître des mots comme le remarque Charisius :

> *Si uero -es terminetur nominatiuus, -bus syllaba terminari debet datiuus, ut duces/ducibus, mores/moribus, et ques/quibus ; ques dixisse ueteres testimonio est Cato, qui ait originum II « quescumque Romae regnauissent », et Pacuuius « ques sunt <is> ignoti, nescio ques ignobiles », quam uocem tametsi nouitas abdicauit, declinatio eius tamen manet ; nam quibus crebro dicimus.*
> Si le nominatif (pluriel) se termine en *-es*, le datif doit se terminer en *-bus*, comme pour *duces/ducibus*, *mores/moribus*, et *ques/quibus*. Que les anciens

1. Phocas, *De nomine et uerbo*, F. Casaceli 1974, 29, 4 : *praefatio et epilogus* (Phocas est un grammairien des IV^e^-V^e^ siècles, probablement antérieur à Cassiodore, et qui devait donc connaître son *ars*).

2. *Diomedis ars*, *GL* 1, 371, *De uerbo* 17.

> disaient *ques*, Caton en témoigne dans le livre II des *Origines* : « *quescumque Romae regnauissent* », ainsi que Pacuuius : « *ques sunt <is> ignoti, nescio ques ignobiles* ». Bien que la nouveauté ait fait disparaître le mot, la déclinaison est restée, car nous employons fréquemment *quibus* [1].

Nous ne partageons pas aujourd'hui ce point de vue, car *ques* a été remplacé par *qui*. Charisius le sait parfaitement, mais il ne peut pas le dire car cela l'obligerait à créer une nouvelle catégorie de déclinaison. Les pronoms, en effet, ne s'inscrivent pas dans les cinq déclinaisons régulières des noms, il faudrait donc faire une exception, ce qui donnerait des gages aux anomalistes qui refusent de voir dans la langue un système parfaitement ordonné. Mais la réalité a souvent bien du mal à se plier à la théorie !

La *nouitas* est aussi invoquée en morphologie pour ramener le multiple à l'un :

> *Nam si inueneris alia pronomina, conpositio in ipsis efficit nouitatem ; ceterum hinc originem habent.*
> Car si tu trouves d'autres pronoms [que les vingt de ma liste], c'est la composition qui crée en eux de la nouveauté, c'est d'elle qu'ils tirent leur origine [2].

Pour Pompéius, grammairien du V^e^ siècle apr. J.-C., auteur d'un *Commentaire sur la Grammaire de Donat*, il y a vingt pronoms en latin. *Quisnam*, *quispiam*, *aliquis* ne sont pas de vrais pronoms originels, mais de simples composés de *quis*. L'idée est loin d'être absurde, car dans les langues à flexion, la dérivation (les *grammatici* parlent de *compositio* à la fois pour ce que nous appelons « dérivation » et ce que nous appelons « composition ») est le principal moyen de forger des mots nouveaux.

2.2 Comment les *grammatici* jugent-ils la nouveauté ?

La nouveauté chez les grammairiens a un statut ambivalent. Il y a la mauvaise nouveauté et la bonne nouveauté. La mauvaise nouveauté est le fait des ignorants qui s'y risquent *inscientes*, sans savoir. Consentius, grammairien gallo-romain du V^e^ siècle, condamne fermement cette atteinte à la *latinitas*. Les barbarismes consistent en ajout, en suppression ou en changement de lettres ou de syllabes. La nouveauté contamine la plèbe comme la débauche et porte la responsabilité des changements fautifs qui affectent la langue :

1. *Charisii ars*, éd. Barwick 1964[2], 116, 1.
2. Pompeius, *In artem Donati. De pronomine*, *GL* 5, p. 202, l. 17.

> *Per inmutationem fiunt barbarismi sic : litterae, ut si quis dicat bobis pro uobis, peres pro pedes, stetim pro statim ; quod uitium plebem Romanam quasi quadam deliciosa nouitatis affectione corrumpit.*
> Il y a les barbarismes par changement : ainsi pour les lettres quand on dit *bobis* au lieu de de *uobis*, *peres* au lieu de *pedes*, *stetim* au lieu de *statim* ; ce vice infecte le bas peuple comme par une frénésie d'innovation [1].

Mais les nouveautés que les poètes introduisent dans leurs vers en toute connaissance de cause (*scientes*) pour introduire de la variété (*uarietas*) et de l'ornement (*ornatus*) ne sont pas des barbarismes ou des solécismes, mais accèdent à la dignité de figures (*schemata*). Servius, le commentateur de Virgile (IV^e^ siècle) le dit clairement :

> *Quidquid ergo scientes facimus nouitatis cupidi, quod tamen idoneorum auctorum firmatur exemplis, figura dicitur. Quidquid autem ignorantes ponimus, uitium putatur. Nam sicut superius diximus, <si> sciens quis dicat « pars in frusta secant »* [Enéide 1, 212] *et causa uarietatis hoc dicat, figuram facit ; si autem nescius, cum aliud uelit dicere, incongrue inter se numeros iunxerit, soloecismum fecisse iudicatur.*
> Tout ce que nous faisons sciemment par désir d'innover, à condition que ce soit appuyé sur des exemples de bons auteurs, constitue une figure. Mais tout ce que nous avançons en ignorants est réputé vicieux. Car, comme nous l'avons dit plus haut, si quelqu'un dit sciemment : « une partie [des Troyens les] coupent en morceaux » et le dit pour introduire de la variété, il construit une figure ; si, sans savoir, alors qu'il voulait dire autre chose, il mélange les nombres (singulier et pluriel) de façon incongrue, on juge qu'il a commis un solécisme [2].

C'est en matière de métrique que ce raisonnement est le plus souvent employé. La nécessité de respecter les règles de la prosodie autorise une certaine liberté à l'égard de la grammaire. Le même Servius expose ainsi une subtile casuistique de la *nouitas* :

> *Si autem et metri ratio exegit et cupidus alioqui nouitatis hoc dixerit, tropum uidetur fecisse. Quare diutius lectionem debemus considerare, ut, si metri necessitas aliqua facit nouitatem, tunc dicamus esse metaplasmum ; si autem scriptor ornatui tantum studuerit, tunc schema uocitemus ; si in uno utrumque factum est, ut et subueniretur necessitati et adhiberetur omni modo <ornatus>, tropos efficitur.*
> Si le calcul métrique l'y a contraint et s'il était par ailleurs désireux d'innovation en faisant cela, il est évident qu'il a fait un trope. Aussi devons-nous

1. Consentius, *De barbarismis et metaplasmis*, éd. Niedermann 1937, p. 1-32, ou Keil 5, 386-404.
2. Servius, *In Donati artem maiorem*, *GL* 4, 447, 8, *De uitiis et uirtutibus orationis.*

> examiner attentivement l'expression, de sorte que si c'est par quelque nécessité métrique qu'il a innové, nous dirons alors que c'est un métaplasme ; si d'un autre côté l'écrivain ne visait que l'ornementation, appelons cela un *schema* ; mais si en même temps il a veillé respecter la métrique et à ajouter de l'ornementation, il s'agira d'un trope [1].

Il y a une échelle des valeurs entre les trois types de figures. Le métaplasme (simple « changement de forme ») est le moins prestigieux, le *schema* qui a un objectif stylistique est déjà plus prestigieux. Le trope dont la définition est donnée deux fois au début et à la fin de ce passage est la figure par excellence qui prouve la virtuosité du poète.

Pour les *grammatici*, la nouveauté est une sorte de bonne à tout faire. Elle sert à condamner comme à louer, à expliquer l'inexplicable : l'évolution de l'usage contre laquelle le grammairien ne peut rien, malgré ses efforts pour enfermer le langage dans des catégories et des normes. Celui-ci se moque des digues qu'on construit pour retenir ses flots.

3 La littérature

La littérature latine est une source de témoignages qui éclairent le jugement des élites — globalement défavorable — sur la nouveauté et qui, malgré cette défiance, permettent de comprendre pourquoi certains auteurs ont appelé la nouveauté de leurs vœux et en ont fait dans quelque cas un manifeste littéraire en réaction contre la tradition.

3.1 Les jugements sur la nouveauté

Commençons par un exemple familier aux historiens du latin, le *carmen* LXXXIV de Catulle, spirituelle épigramme contre le snobisme langagier :

> *Chommoda, si quando commoda uellet*
> *dicere, et dicebat Arrius hinsidias,*
> *et tum mirifice sperabat se esse locutum,*
> *cum quantum poterat dixerat hinsidias.*
> *credo, sic mater, sic liber auunculus eius.*
> *sic maternus auus dixerat atque auia.*
> *hoc misso in Syriam requierant omnibus aures*
> *audibant eadem haec leniter et leuiter,*
> *nec sibi postilla metuebant talia uerba,*

1. Servius, *In Donati artem maiorem*, *GL* 4, 447, 29, *De uitiis et uirtutibus orationis.*

cum subito affertur nuntius horribilis,
Ionios fluctus, postquam illuc Arrius isset,
iam non Ionios esse sed Hionios.
Lorsque Arrius voulait dire « commode », il disait « khommode »,
il disait « hembuscades » pour « embuscades » ;
il se flattait alors d'avoir parlé à la perfection
quand il avait prononcé « hhhembuscades » à en perdre le souffle.
Ainsi, je crois, prononçait sa mère, ainsi son affranchi d'oncle,
et son aïeul maternel, et son aïeule.
Enfin, il part pour la Syrie : quel soulagement pour nos oreilles !
Ces mots avaient retrouvé leur douce et légère sonorité,
et leurs semblables n'avaient plus rien à craindre,
quand tout à coup parvient une horrible nouvelle :
la mer Ionienne, depuis l'arrivée d'Arrius en Syrie,
n'est plus « Ionienne », mais « Hionienne [1] ».

La consonne *h* n'était plus prononcée (ou très faiblement prononcée) en latin depuis très longtemps, comme en témoigne la latinisation des emprunts anciens au grec (ἀμφορεύς / *ampulla*). Ce texte atteste un retour de l'aspiration à la fin de la république dans les milieux cultivés, probablement sous l'influence du grec. Ce retour explique l'hésitation de l'orthographe pour les mots qui possédaient un ancien *h* comme *habere*..., mais aussi l'apparition du *h* dans des mots qui n'en avaient jamais possédé (*pulcher*) ou dans ceux où le *h* notait un hiatus (*ahenus*). Rien d'étonnant à ce qu'il existât à Rome des modes langagières. Parsemer sa conversation d'hellénismes dans les soirées des riches Romains devait faire à peu près le même effet que multiplier les anglicismes dans une réunion mondaine au XX^e^ siècle !

Le jeu de mots de Martial dans l'épigramme I, 65 s'appuie sur l'existence de deux déclinaisons concurrentes pour *ficus* « figue, figuier », *ficus*, *-us* et *ficus*, *-i* :

Cum dixi ficus, rides quasi barbara uerba
Et dici ficos, Caeciliane, iubes.
Dicemus ficus, quas scimus in arbore nasci,
Dicemus ficos, Caeciliane, tuos.
Quand je dis *ficus*, tu ris comme si c'était un barbarisme
Et tu me sommes, Cécilianus, de dire *ficos*.
Mais je continuerai à appeler *ficus* les fruits du figuier,
Et j'appellerai *ficos*, Cécilianus, tes fics [2].

1. Catulle, *carmen* LXXXIV.

2. Par *ficos* Martial désigne probablement des hémorroïdes externes. Les hommes, aux thermes, ne pouvaient rien cacher de leur anatomie ! Le mot *fic* en français ne s'emploie que pour des protubérances sur diverses parties du corps chez les animaux.

En latin classique, le mot *ficus* (féminin) « figuier » et « figue » appartient à l'origine à la quatrième déclinaison. Mais très tôt, comme pour *manus*, des formes concurrentes de la deuxième déclinaison sont apparues et l'ont largement emporté sur les autres. Lucilius et Caton emploient toujours *ficos*, pour l'accusatif, jamais *ficus*. Varron confirme clairement cet usage dont il tire argument contre les tenants de l'« anomalie [1] ». C'est donc Cécilianus qui a grammaticalement raison contre Martial, qui utilisait une forme archaïque tombée en désuétude, mais ressentie par lui comme plus distinguée que *ficos*. D'où le jeu de mots, plus subtil qu'il y paraît. Martial garde pour la figue la forme noble ancienne et réserve la forme vulgaire (mais usuelle) aux… hémorroïdes de Cécilianus !

L'innovation se manifeste aussi dans le domaine sémantique. Ainsi Aulu-Gelle s'insurge-t-il violemment contre les véritables criminels qui détournent le sens véridique des mots à propos de *profligare/profligere* « mener à sa perte » employé indûment pour « mener à bien ».

> *Sicut alia uerba pleraque ignoratione et inscitia improbe dicentium quae non intellegant deflexa ac deprauata sunt a ratione recta et consuetudine, ita huius quoque uerbi, quod est « profligo », significatio uersa et corrupta est. Nam cum ab adfligendo et ad perniciem interitumque deducendo inclinatum id tractumque sit semperque eo uerbo, qui diligenter locuti sunt, ita usi sint, ut « profligare » dicerent « prodigere » et « deperdere » « profligatasque » res quasi « proflictas » et « perditas » appellarent, nunc audio aedificia et templa et alia fere multa, quae prope absoluta adfectaque sunt, « in profligato » esse dici ipsaque esse iam « profligata ».*
>
> Au nombre des mots que l'ignorance et la maladresse des gens qui parlent mal a détournés de leur véritable acception, je citerai le verbe *profligo* « j'abats, je renverse, je détruis, etc. », dont la signification a été altérée et tout à fait corrompue. En effet, ce mot dérivant de *affligere* « entraîner à la perte, à la

1. Varron, *De lingua Latina* IX, XLVIII, 80 : *Item negant esse analogias, quod alii dicunt cupressus, alii cupressi ; item de ficis platanis et plerisque arboribus, de quibus alii extremum US, alii EI faciunt. Id est falsum ; nam debent dici E et I : fici ut nummi, quod est ut nummorum ficorum ; si essent plures ficus, essent ut manus ; diceremus ut manuum, sic ficuum ; neque has ficos diceremus, sed ficus, ut non manos appellamus, sed manus ; nec consuetudo diceret singularis obliquos casus huius fici neque hac fico, ut non dicit huius mani, sed huius manus, nec hac mano, sed hac manu.* Certains grammairiens [les « anomalistes »] nient qu'il y ait des analogies : on dit au pluriel tantôt *cupressus*, tantôt *cupressi* ; ainsi de *fici, platani*, et des noms de la plupart des arbres. C'est une erreur ; car la désinence du nominatif pluriel doit être *i*. Ainsi on doit dire *fici*, comme *nummi*, par analogie de la forme commune de leur génitif. Il en va de même pour *numorum, ficorum.* S'il fallait dire *ficus* au nominatif pluriel, on devrait, par analogie du génitif de *manus*, dire *ficibus, ficuum*, ce qui est contraire à l'usage, qui, non seulement dans ces deux cas, mais aussi dans *ficos, fico*, etc., qui ne suivent en rien la déclinaison de *manus*.

> ruine », ceux qui parlent purement ont toujours pris *profligare* dans le sens de *profligere*, *deperdere* « perdre ». Ainsi on a dit et écrit *res profligatae*, c'est-à-dire *res proflictae et perditae* « affaires ruinées et perdues ». Maintenant s'agit-il, entre autres choses, d'un édifice ou d'un temple dont la construction touche à sa fin, j'entends dire qu'il est *in profligato* ou *profligatum* « presque fini [1] ».

Au livre X des *Noctes*, il cite le grammairien Aelius Stilo qui récusait l'emploi de *nouissimus* au sens de « le plus récent, le dernier » :

> *Non paucis uerbis, quorum frequens usus est nunc et fuit, M. Ciceronem noluisse uti manifestum est, quod ea non probaret, uelut est et « nouissimus » et « nouissime ». Nam cum et M. Cato et Sallustius et alii quoque aetatis eiusdem uerbo isto promisce usitati sint, multi etiam non indocti uiri in libris id suis scripserint, abstinuisse eo tamen tamquam non Latino uidetur, quoniam, qui doctissimus eorum temporum fuerat, L. Aelius Stilo ut nouo et improbo uerbo uti uitauerat. Propterea, quid M. quoque Varro de ista uoce existimauerit, uerbis ipsius Varronis ex libro de lingua Latina ad Ciceronem sexto demonstrandum putaui. « Quod "extremum", inquit, "dicebatur", dici "nouissimum" coeptum uulgo, quod mea memoria ut Aelius, sic senes alii, quod nimium nouum uerbum esset, uitabant ; cuius origo, ut a "uetere" "uetustius" ac "ueterrimum" sic a "nouo" declinatum "nouius" et "nouissimum" ».*
> Il est un nombre non négligeable de mots, d'usage courant aujourd'hui et à l'époque, dont il est certain que Cicéron n'a pas voulu se servir parce qu'il ne les approuvait pas. Au nombre de ceux-ci se trouvent *nouissimus* et *nouissime*. Salluste et M. Caton, ainsi que d'autres auteurs de la même époque, les ont employés couramment ; même des savants distingués leur ont fait place dans leurs écrits. Cicéron cependant les a, semble-t-il, évités comme non latins parce que Lucius Aelius Stilo, l'homme le plus savant de son temps, les avait proscrits comme néologismes et vulgarismes. Voici quelle était l'opinion de Varron sur *nouissimus*, je la trouve dans son VI[e] livre du *De linga Latina* dédié à Cicéron : « L'usage s'est introduit de désigner par *nouissimum* ce qu'on appelait *extremum* autrefois, j'ai souvenir qu'Aelius et d'autres anciens évitaient ce mot comme trop nouveau. En voici l'origine : de même que de *uetus* on a tiré *uetustius* et *ueterrimum*, ainsi de *nouus* on a tiré *nouius* et *nouissimum* [2]. »

Aulu-Gelle s'intéresse surtout ici à l'analogie dans la création d'un mot nouveau (bien que la comparaison avec *uetustius* et *ueterrimum* soit boiteuse à cause du supplétisme radical). Ce passage nous révèle aussi le souci qu'avaient les orateurs d'éviter les créations de mots ou les infléchissements de sens trop récents. L'adjectif *nouus* en latin avait une consonance péjorative (*res nouae* se traduit souvent par « révolution »). *Improbus* signifiait étymologiquement

1. *Noctes* XV, 5.
2. *Noctes* X, 21.

« qui ne pousse pas droit, mal formé », mais *nouissimus* n'est pas un barbarisme, puisque sa formation est analogiquement correcte comme le fait observer Aulu-Gelle. Il s'agit plutôt d'un jugement de valeur : *improbus* possédait une forte connotation morale dans la plupart de ses emplois classiques (Gaffiot : « méchant, malhonnête, pervers »).

3.2 Les néologismes

Les néologismes n'étaient pas bannis pour autant de la langue des orateurs. Cicéron lui-même les admet :

> *Tria sunt igitur in uerbo simplici quae orator adferat ad illustrandam atque exornandam orationem : aut inusitatum uerbum aut nouatum aut translatum.*
> Il y a trois moyens à la disposition de l'orateur pour donner du lustre et de la beauté au discours : les mots sortis de l'usage, les néologismes et les emprunts [1].

Mais les exemples qu'il donne pour les néologismes sont empruntés non à des orateurs contemporains, mais à des poètes anciens, à Ennius (*expectorare*) et à un anonyme (*uersutiloquus*), mots que Cicéron considère formés par composition (*coniungendis uerbis*) : *expectorare* « expectorer » = *ex* + *pectus* « poitrine », *uersutiloquus* = *uersutus* « qui sait se retourner, habile » + *loqui* « parler ». On se demande si ces mots sont considérés par Cicéron comme des néologismes à l'époque d'Ennius (ou du poète anonyme) ou s'il les considère comme des néologismes encore à son époque, auquel cas ils devraient être plutôt qualifiés d'archaïsmes !

En réalité, ce qui intéresse ici Cicéron c'est le procédé de composition-dérivation comme outil de fabrication des néologismes. Un peu plus loin, il étend cette explication aux rapprochement de mots (*saepe uel sine coniunctione uerba nouantur* [2]). Cicéron avait conscience que la nouveauté du langage

1. *De oratore* III, XXXVIII, 152.

2. *De oratore* III, XXXVIII, 154 : *Nouantur autem uerba, quae ab eo, qui dicit, ipso gignuntur ac fiunt, uel coniungendis uerbis, ut haec : tum pauor sapientiam omnem mi exanimato expectorat. Num non uis huius me uersutiloquas malitias... uidetis enim et « uersutiloquas » et « expectorat » ex coniunctione facta esse uerba, non nata ; sed saepe uel sine coniunctione uerba nouantur ut « ille senius desertus », ut « di genitales » ut « bacarum ubertate incuruescere ».* Il répète la même chose en 170 : *Ita fit, ut omnis singulorum uerborum uirtus atque laus tribus exsistat ex rebus : si aut uetustum uerbum sit, quod tamen consuetudo ferre possit ; aut factum uel coniunctione uel nouitate, in quo item est auribus consuetudinique parcendum ; aut translatum, quod maxime tamquam stellis quibusdam notat et illuminat orationem.* Cicéron formule deux fois la même réserve : *quod tamen consuetudo ferre possit* pour

ne provenait pas seulement de la création de mots nouveaux, mais aussi des nouvelles combinaisons ou rapprochements de mots.

C'est ainsi que fonctionne le langage : avec un lexique nécessairement limité il est possible d'exprimer une infinité d'idées.

3.3 Du bon usage de la nouveauté

La nouveauté est acceptée — ou même revendiquée — dans un certain nombre de cas.

3.3.1 La poésie

On reconnaît aux poètes — notamment aux auteurs de comédies (Plaute, Térence…) — une liberté refusée aux orateurs. Aulu Gelle l'admet tout en jugeant cette liberté excessive chez le mime Labérius, contemporain de Cicéron, et dresse une longue liste de néologismes fautifs relevés dans ses œuvres :

> [1] *Laberius in mimis, quos scriptitauit, oppido quam uerba finxit praelicenter.* [2] *Nam et « mendicimonium » dicit et « moechimonium » et « adulterionem » « adulteritatem »que pro « adulterio » et « depudicauit » pro « stuprauit » et « abluuium » pro « diluuio » et, quod in mimo ponit, quem Cophinum inscripsit,* [3] *« manuatus est » pro « furatus est » et item in Fullone furem « manuarium » appellat : « manuari », inquit, « pudorem perdidisti », multaque alia huiuscemodi nouat.* [4] *Neque non obsoleta quoque et maculantia ex sordidiore uulgi usu ponit, quale est in Staminariis : tollet bona fide uos Orcus nudas in « catomum ».* [5] *Et « elutriare lintea » et « lauandaria » dicit, quae ad lauandum sint data, et : « coicior », inquit, « in fullonicam », et « quid properas ? ecquid praecurris Calidoniam ? »* [6] *Item in Restione « talabarriunculos » dicit, quos uulgus « talabarriones » ;* [7] *item in Compitalibus : malas « malaxaui » ;* [8] *item in Cacomnemone : « hic est », inquit, « ille "gurdus", quem ego me abhinc menses duos ex Africa uenientem excepisse tibi narraui. »* [9] *Item in mimo, qui inscribitur Natalicius, « cippum » dicit et « obbam » et « camellam » et « pittacium » et « capitium » : « induis », inquit, « capitium tunicae pittacium. »* [10] *Praeterea in Anna Peranna « gubernium » pro « gubernatore » et « planum » pro « sycophanta » et « nanum » pro « pumilione » dicit ; quamquam « planum » pro « sycophanta » M. quoque Cicero in oratione scriptum reliquit, quam pro Cluentio dixit.* [11] *Atque item in mimo, qui Saturnalia inscriptus est, « botulum » pro « farcimine » appellat et « hominem leuennam » pro « leui ».* [12] *Item in Necyomantia « cocionem » peruulgate dicit, quem ueteres « arillatorem » dixerunt.*

---

les archaïsmes et *quo item est auribus consuetudinique parcendum* pour les néologismes : il ne faut pas heurter l'usage ni choquer l'oreille, une création doit se conformer à la phonétique du latin. On ne sera pas étonné de retrouver le même point de vue chez Quintilien : la langue perd sans cesse des mots anciens et en crée de nouveaux, cf. *De institutione oratoria* VIII, 3, 33.

Verba Laberi haec sunt : « duas uxores ? hercle hoc plus negoti est, inquit cocio ; sex aediles uiderat ». [13] *Sed enim in mimo, quem inscripsit Alexandream, eodem quidem, quo uulgus, sed probe Latineque usus est Graeco uocabulo : « emplastrum » enim dixit* οὐθετέρως*, non genere feminino, ut isti nouicii semidocti.* [14] *Verba ex eo mimo adposui : « quid est ius iurandum ? emplastrum aeris alieni ».*

[1] Labérius, dans les mimes qu'il a composés, a fabriqué quantité de mots avec un peu trop de liberté. [2] En effet, il a dit *mendicimonium* « mendicité », et également *moechimonium*, *adulterio* et *adulteritas*, pour *adulterium* « adultère » ; on y trouve encore *depudicauit* pour *stuprauit* « il déshonora », et *abliuium* pour *diluuium* « inondation ». Ce poète a dit aussi, dans sa comédie intitulée *le Panier*, [3] *manuatus est* pour *furatus est* « il a dérobé » ; et dans celle qui a pour titre *le Foulon*, il appelle un voleur *manuarius*, lorsqu'il dit : « Fripon (*manuari*), tu as perdu toute espèce de honte ». Labérius crée beaucoup d'autres mots de la sorte ; [4] quelquefois même il pousse la licence jusqu'à se servir de ces expressions viles et surannées, qui ne se trouvent que dans la bouche du vulgaire ignorant et grossier comme on peut le remarquer dans ce vers de ses *Fileuses* : « Le diable, en vérité, vous entraînera toutes nues dans les enfers (*in catomum*) ». [5] Il dit *elutriare lintea* et *lauandria*, en parlant du linge qu'on donne pour la lessive. Il dit aussi : « Je me précipite (*coicior*) chez le foulon. Est-ce que (*quid*) vous courez ? Est-ce que (*ecquid*) vous courez devant, Caldonie ? » [6] Dans *le Cordier*, il donne le nom de *calabarriunculi* à ceux que le vulgaire appelle ordinairement *talabarriones*. [7] Dans ses *Compitales*, il dit : « Je lui ai cassé la mâchoire, (*malas malaxavi*). » [8] II dit encore dans son *Cacomemmon* : « Voilà ce sot personnage (*gurdus*) que je reçus, comme je vous l'ai dit, à mon retour d'Afrique, il y a deux mois. » [9] Dans une autre comédie intitulée *Natal*, Labérius dit *cippus* « tertre », *obba* « tasse », *camella* « gamelle », *pictacium* « orné de peintures ou de dessins », et *capitium* « collerette » ; et on lit dans un endroit de cette pièce : « Vous mettez la belle tunique au col brodé (*capitium tunicae pictacium*). » [10] On trouve, outre cela, dans celle qui a pour titre *Anna Perenna*, *gubernius* pour *gubernator* « gouverneur », *planus* pour *sycophanta* « calomniateur », et *nanus* pour *pumilio* « nain ». Cependant on voit *planus* pour *sycophanta* dans le discours de M. Cicéron pour Cluentius. [11] Dans une autre comédie encore, intitulée *les Saturnales*, Labérius se sert de *botulum* au lieu de *farcimen* « boudin ». Dans la même pièce, il dit aussi *homo leuenna*, pour *homo leuis* « homme léger ». [12] Dans celle qui a pour titre *la Nécyomantie*, il appelle presque toujours *cocio*, celui que les anciens appelaient *arulator* « qui marchande ». Voici son propre texte : « Deux femmes. En vérité, voilà bien un autre embarras, dit celui qui marchande (*cocio*) ; mais les édiles décideront. » [13] Dans le mime qu'il a intitulé *Alexandrea*, il s'est servi d'une expression grecque, de la même manière que le vulgaire, mais cependant correctement : car il a dit *emplastrum* « emplâtre » au neutre, et non au féminin,

> comme font les demi-savants de nos jours. [14] Voici le passage de cette comédie, dans lequel se trouve le mot en question : « Qu'est-ce que le serment ? sinon un emplâtre *(emplastrum)* pour le créancier [1]. »

Nous ne nous attarderons pas ici sur la condamnation des néologismes dont nous avons déjà parlé, mais sur la liste qui nous donne un aperçu des mots qu'un Romain cultivé considérait comme des néologismes chez les auteurs de comédie. Ce texte nous permet d'esquisser une sorte d'échelle des valeurs du néologisme le plus innocent au plus coupable.

- Diminutifs : *talabarriunculus* ;
- Variation sur les suffixes et préfixes nominaux : *adulteritas*, *abliuium* (le *i* au lieu du *u* de *abluuium* n'est pas un vulgarisme, mais une variante phonétique comme pour *optimus/optumus*) ;
- Création de déponents : *conicior* « je **me** précipite chez le foulon » ;
- Changements de genre : *emplastra* pour *emplastrum* (faute des *semidocti*) ;
- Création de mots avec des affixes et des radicaux d'usage courant dans la langue : *depudicare* ;
- Emprunts au grec (jugés plutôt corrects, bien qu'ils soient fréquents dans le *sermo uulgaris* : le grec était à la fois la langue des savants et celle des dockers. Difficile dans ces conditions d'établir une règle !) : *malaxare*, *emplastrum* ;
- Emprunts à l'étrusque : *leuenna*, construit sur *leuis* « léger » avec un suffixe à consonance étrusque ;
- Mots concrets : *botulus* « boudin » au lieu de *farcimen*, *obba* « tasse », *camella* « gamelle » (passé en français et en italien par l'intermédiaire de l'espagnol), *pictacium* « orné de peintures ou de dessins », et *capitium* « capuchon ». Les noms d'outils sont souvent d'origine étrangère, c'est le cas d'*obba*, mais pas de *capitium* ; il faut croire que le capuchon ne faisait pas partie de l'équipement vestimentaire de l'élite. On ne voit pas trop pourquoi Aulu-Gelle inscrit *cippus* dans cette liste, qui est un terme

1. *Noctes* XVI, 7.

classique (« cep de vigne, pieu, pierre tombale, borne »). Il condamne probablement un usage métaphorique du mot (obscène ?), mais comme il ne cite pas le texte de Labérius, il est impossible de trancher ;

- Mots populaires : *manuari*, *manuarius* « voleur », mot de la langue populaire dérivé de *manus* « main », *nanus*, à l'origine sorte de petit vase, emprunt au grec, et passé métaphoriquement dans la langue courante à partir de Varron au sens de « nain » à la place du classique *pumilio*, *cocio* « courtier », qui a supplanté *arillator* (ancien français *cosson*) ;

- Mots très vulgaires : *catomum* (selon Anlu Gelle du moins, car Cicéron l'emploie dans sa correspondance [*Ep.* VII, 25, 1] pour faire un jeu de mots avec *Catonini* « les partisans de Caton »). L'origine du mot semble grecque, donc *a priori* tout à fait honnête. C'est l'usage du mot qui semble l'avoir rendu peu fréquentable : probablement issu du grec κατ'ὦμον « par l'épaule », il désignait le fait de suspendre les esclaves par les épaules avant de les fouetter ! Envoyer quelqu'un *in catomum*, c'était l'envoyer au supplice.

La mention de *quid* et de *ecquid* au § 5 n'est pas claire car *quid* et *ecquid* étaient d'un usage courant chez Cicéron et chez Aulu-Gelle lui-même ! Quant à *properare* et à *praecurrere*, leur emploie au sens de « se hâter » est parfaitement classique. Faut-il voir ici un cas de purisme excessif ? Ou faut-il relier la citation à la précédente ? Auquel cas le seul néologisme serait *coicior*.

Lucrèce

La nouveauté peut être revendiquée par les poètes eux-mêmes pour pouvoir exprimer une pensée nouvelle. C'est ce que fait précisément Lucrèce au début du *De natura rerum* :

> *Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta*
> *difficile inlustrare Latinis uersibus esse,*
> *multa nouis uerbis praesertim cum sit agendum*
> *propter egestatem linguae et rerum nouitatem ;*
> *sed tua me uirtus tamen et sperata uoluptas*
> *suauis amicitiae quemuis efferre laborem*
> *suadet et inducit noctes uigilare serenas*
> *quaerentem dictis quibus et quo carmine demum*
> *clara tuae possim praepandere lumina menti,*
> *res quibus occultas penitus conuisere possis.*

> Non, il ne m'échappe pas que les obscures découvertes des Grecs
> sont difficiles à éclairer en vers latins,
> d'autant qu'il faut plaider avec de nouvelles expressions
> à cause de la pauvreté du langage et de la nouveauté du sujet ;
> mais ta valeur [1] et le plaisir que me fait espérer
> ta douce amitié me persuadent de ne pas plier devant les épreuves en tout genre
> et m'incitent à consacrer mes nuits à veiller sereinement
> pour chercher les paroles et la magie poétique
> grâce auxquelles je pourrais répandre dans ton esprit les lumières
> grâce auxquelles tu pourras découvrir les réalités profondément cachées [2].

Ce texte célèbre, maintes fois commenté, a peut-être été un peu trop sollicité. Car contrairement à ce qu'on a souvent dit, Lucrèce ne stigmatise pas ici la pauvreté de la langue latine : *lingua* n'est pas suivi de l'adjectif *latina* comme pour *uersibus* au vers 137. De plus, le latin *lingua* peut désigner non seulement une langue particulière mais aussi la faculté de parler, le langage, car le mot désigne primitivement l'organe qui permet de parler. La pauvreté qui lui pose problème est plutôt celle de l'inexorable limitation du lexique, qu'il soit grec ou latin.

Les éditeurs traduisent en général de la même manière par « mots » *uerbis* en 137 et *dictis* en 143. Il est vrai que *uerba* et *dicta* peuvent avoir ce sens, mais l'un et l'autre peuvent tout autant signifier « parole, expression ». Il n'est pas certain que Lucrèce estime qu'il lui faille créer des mots nouveaux. On a, en effet, remarqué depuis longtemps qu'il y a dans le *De natura rerum* très peu de créations de mots [3]. Ce n'est donc pas de mots isolés (*singula uerba* comme dit Cicéron) qu'il s'agit ici, mais de nouveau langage : il faut avec un lexique limité trouver les combinaisons (*coniunctis uerbis*) qui permettront de faire comprendre le sens caché des choses, donner un nouveau sens aux mots de la tribu.

Enfin, *carmen* en 143 ne désigne pas simplement le « poème » comme traduisent par exemple A. Ernout et J. Kany-Turpin, mais ce qui donne son pouvoir à la poésie, à savoir le chant magique, qui exerce sur celui qui l'écoute une efficacité directe mise ici au service de la pédagogie épicurienne.

Horace

Horace semble se souvenir des vers de Lucrèce au début de l'*Épître aux Pisons* :

1. Lucrèce s'adresse au dédicataire du *De natura rerum*, Caius Memmius.
2. Lucrèce, *DRN* I, 135-145.
3. Voir notamment Schubert 1842.

In uerbis etiam tenuis cautusque serendis
dixeris egregie, notum si callida uerbum
reddiderit iunctura nouum. Si forte necesse est
indiciis monstrare recentibus abdita rerum, et
fingere cinctutis non exaudita Cethegis
continget dabiturque licentia sumpta ***pudenter****,*
et noua fictaque nuper habebunt uerba fidem, si
Graeco fonte cadent ***parce detorta****. Quid autem*
Caecilio Plautoque dabit Romanus, ademptum
Vergilio Varioque ? Ego cur, adquirere pauca
si possum, inuideor, cum lingua Catonis et Enni
sermonem patrium ditauerit et noua rerum
nomina protulerit ? Licuit semperque licebit
signatum praesente nota producere nomen.
Dans l'enchaînement des mots faites preuve de finesse et de mesure :
on aura très bien parlé si un mot est renouvelé
grâce à un habile rapprochement. Si vraiment il est nécessaire
de révéler les secrets des choses par des signes neufs,
alors on pourra forger des mots inconnus des Céthégus en sarrau ;
la permission nous en sera donnée à condition d'en user avec discrétion.
Ces mots nouveaux inventés aujourd'hui trouveront crédit à l'avenir
si, jaillissant d'une source grecque, ils ne paraissent pas trop monstrueux. Mais quoi !
ce qu'on accorde à Cécilius et à Plaute, on le refuserait
à Virgile et à Varius ? Moi donc, quand j'apporte quelques menues innovations,
on me cherche querelle, alors que la langue de Caton et d'Ennius
a enrichi le discours de nos pères et a inventé
de nouveaux noms pour les choses ! Il a été et il sera toujours permis
de fabriquer un nom marqué au sceau du présent [1].

Horace reprend à Lucrèce l'idée de faire surgir la nouveauté par un nouvel agencement des mots ; il revendique aussi — ce que ne faisait pas Lucrèce — le droit de forger des néologismes, mais pas n'importe lequels : ils doivent avoir une origine grecque et être maniés avec discrétion (*pudenter*). L'expression *parce detorta* au vers 53 pose problème. L'éditeur de la C.U.F., François Villeneuve explique dans une note qu'il ne faut pas comprendre qu'il s'agit de mot « latinisés par un léger changement », mais de mots fabriqués sur le modèle grec avec des composants latins (*inaudax* formé comme ἄτολμος). Mais il ne semble pas qu'Horace énonce ici un principe aussi strict. Nous pensons qu'il veut dire simplement qu'il ne faut pas fabriquer des mots qui apparaî-

1. *Ad Pisones*, 46-59.

traient comme des monstres à des oreilles romaines, conformément à ce que préconise Cicéron dans le *De oratore* III, 154 (*auribus consuetudinique parcendum*).

3.3.2 *La prose : Sénèque et la* Consolation à Helvia

Les poètes ne sont pas les seuls à rechercher un langage nouveau quand ils ont un nouveau message à faire passer. Sénèque exilé en Corse entreprend de consoler sa mère Helvia, minée par l'exil de son fils préféré en Corse : à tâche nouvelle nouveau langage.

> *Praeterea cum omnia clarissimorum ingeniorum monumenta ad compescendos moderandosque luctus composita euoluerem, non inueniebam exemplum eius qui consolatus suos esset, cum ipse ab illis comploraretur ; ita in re noua haesitabam uerebarque ne haec non consolatio esset sed exulceratio. Quid quod nouis uerbis nec ex uulgari et cotidiana sumptis adlocutione opus erat homini ad consolandos suos ex ipso rogo caput adleuanti ?*
>
> En outre, comme je feuilletais les mémoires composés par d'illustres personnages pour apaiser et adoucir le deuil, je ne trouvais aucun exemple de quelqu'un qui ait consolé les siens alors qu'il était lui-même l'objet de la déploration ; ainsi en présence d'une situation nouvelle j'hésitais et craignais qu'au lieu de consoler, je ne fasse qu'exacerber. Qui plus est, des mots nouveaux qui ne viennent pas du langage ordinaire et banal sont nécessaires à qui relève la tête de son propre bûcher pour consoler les siens [1].

La question que pose cette volonté de faire neuf est de savoir s'il s'agit d'une simple posture ou si Sénèque a vraiment innové. En faveur de la première réponse plaident plusieurs arguments de poids. Une lecture rapide ne fait pas apparaître de rupture par rapport aux autres *consolations* de Sénèque auxquelles les critiques reprochent assez unanimement leur caractère quelque peu scolaire et froid. La composition à l'architecture fermement dessinée obéit aux règles traditionnelles de la rhétorique : il n'y ne manque non plus ni les *exempla* argumentatifs historiques ou mythologiques ni les développements philosophiques sur les vertus de la sagesse stoïcienne. La longueur de la dissertation sur l'exil vécu par le philosophe finit par émousser la sympathie du lecteur. On devine que ce texte n'était pas seulement destiné à sa mère, mais très certainement écrit pour un public plus large, à coup sûr familial et probablement aussi romain. L'*Ad Heluiam* fait inévitablement penser aux *Tristes* et aux *Pontiques*, destinées à apitoyer le public romain sur le malheur de leur auteur qui espérait ainsi faire pression sur le pouvoir pour obtenir son rappel. Le stoïcisme de Sénèque est peut-être plus digne, mais ne contribue pas

1. *Ad Heluiam* I, 2-3.

à rendre plus chaleureuse la consolation. D'autant que le lecteur moderne connaît l'*Apocolocyntose*, le pamphlet rancunier que Sénèque a publié à son retour contre l'empereur Claude, responsable de son exil. Le jeune philosophe n'était pas aussi détaché des aléas de la fortune qu'il veut bien le dire !

Pourtant, à lire le texte plus attentivement, on entrevoit une originalité qui deviendra plus évidente dans les traités postérieurs et surtout dans les *Lettres à Lucilius* : un goût assez nouveau dans la tradition philosophique pour l'introspection et l'analyse psychologique du moi. Certes le portrait assez compassé de la *gens Annaea*, ne nous livre pas de révélations freudiennes, mais l'affection que Sénèque portait à ses frères a des accents de grande sincérité, et surtout l'éloge des deux femmes qui ont fait son éducation, sa mère et sa tante, avec lesquelles il entretenait des relations affectives et intellectuelles étroites. Ces portraits émouvants vont bien au-delà des peintures de matrones courageuses dont la mythologie nationale offrait maints exemples. Cette écriture dont le « je » occupe le centre est relativement nouvelle dans l'histoire de la littérature grecque et romaine et a dû exiger une certaine remise en cause chez le brillant orateur mondain qu'était le jeune Sénèque.

3.3.3 Inclassable : le Satiricon *de Pétrone*

Composée de prose et de poésie, l'œuvre de Pétrone n'entre dans aucune catégorie ancienne ou moderne : parodie d'épopée, satire ménippée, roman picaresque... L'auteur, vers la fin des parties conservées du *Satiricon*, dans un court poème, se réclame d'une « nouvelle simplicité », il fait entrer les mœurs populaires dans le champ de la littérature, et glorifie l'amour physique en se plaçant sous le patronage d'Épicure.

> *Quid me constricta spectatis fronte Catones*
> *damnatisque nouae simplicitatis opus ?*
> ***Sermonis puri** non tristis gratia ridet,*
> ***quodque facit populus**, candida lingua refert.*
> *Nam quis concubitus, Veneris quis gaudia nescit ?*
> *Quis uetat in tepido membra calere toro ?*
> *Ipse pater ueri doctus Epicurus in arte*
> *Iussit, et hoc uitam dixit habere* τέλος.
> Pourquoi me regardez-vous en fronçant les sourcils, race de Catons ?
> Pourquoi condamnez-vous un ouvrage tout de neuve simplicité ?
> Le charme de mon pur langage se rit de la morosité,
> et ma langue innocente ne fait que représenter la vie du peuple.
> Car qui ignore les étreintes et les plaisirs de Vénus ?
> Qui interdit de réchauffer ses membres à la chaleur d'une couche ?

> Le vénérable Épicure lui-même, passé maître dans la connaissance du vrai,
> le recommande et prétend que l'existence n'a d'autre fin que celle-là [1].

Cette profession de foi en distiques élégiaques, qui se trouve à la fin des parties conservées du *Satiricon*, au milieu d'une harangue adressée à son membre défaillant par le héros, Eumolpe, est un véritable manifeste lancé à la face des thuriféraires du bon goût. Au diable les bienséances, vive Vénus ! Certes l'obscénité n'est pas étrangère à la tradition italique, on la rencontre notamment dans la comédie, l'épigramme et dans la priapée : Martial demande souvent à son lecteur de bien vouloir l'en excuser, prétextant que la gaieté du banquet autorise un certain relâchement. Mais il convient de regarder d'un peu plus près ce que dit exactement Pétrone.

L'expression ***purus sermo*** (v. 3) est une véritable provocation car elle appartient en propre à Cicéron (*Orator* 79 : *sermo purus erit et Latinus, dilucide planeque dicetur, quid deceat circumspicietur*). Elle est reprise quatre fois par Quintilien [2]. La pureté de la langue, c'est la *latinitas*, à quoi s'ajoutent la clarté et la décence. Sur ce dernier point, Pétrone n'est pas cicéronien.

Simplicitas apparaît chez Lucrèce cinq fois ; le mot désigne la qualité fondamentale des atomes qui sont solides grâce à leur simplicité (la physique moderne a montré au contraire que les atomes sont solides parce qu'ils sont composés !). On trouve ensuite *simplicitas* onze fois chez Ovide. C'est la simplicité des temps anciens, la simplicité des enfants, de certains adultes (mais c'est une qualité qui se fait rare !) et c'est enfin la simplicité du banquet :

> *Vina parant animos faciuntque caloribus aptos ;*
> *Cura fugit multo diluiturque mero.*
> *Tunc ueniunt risus, tum pauper cornua sumit,*
> *Tum dolor et curae rugaque frontis abit ;*
> *Tunc aperit mentes aeuo rarissima nostro*

1. *Satiricon* CXXXII, 15 : Le texte ne pose pas de problèmes majeurs. *Quia* au vers 5 au lieu de *quis* est indéfendable, de même que *petat/petit* au lieu de *uetat* (correction d'éditeur), ou *calore* pour *calere* en 6. Le dernier mot, τέλος ne se rencontre que dans deux manuscrits (B et p) et dans les marges de deux autres (L et t). La leçon *cedos* (grec κῆδος « soin, sollicitude ») n'est guère satisfaisante pour le sens. La variante *deos* des autres manuscrits est parfaitement admissible, elle oblige seulement à corriger *hoc* en *hanc*, ce qui ne pose pas de problème de métrique. L'emploi de mots grecs est fréquent dans les poèmes et dans la prose du *Satiricon* (XXII *spatalocinaedi* « charmant prostitué », XIV *pera Cynica* « tunique des Cyniques », LV *crotalistria* « joueuse de crotale », CXXXI *aedon* « rossignol » pour lat. *luscinia*...). Les éditeurs préfèrent la leçon *telos* à cause des hésitations des manuscrits : un original *deos* n'aurait pas posé de problèmes aux scribes.

2. *De institutione oratoria* I, IX, 2 ; I, XI, 6 ; V, XIV, 33 ; XI, I, 53.

Simplicitas, artes excutiente deo.
Illic saepe animos iuvenum rapuere puellae,
Et Venus in vinis ignis in igne fuit.
Le vin prépare les cœurs et les rend prêts pour les *embrasements* ;
le souci s'enfuit et se dissout dans les libations abondantes.
Alors viennent les *rires*, alors la pauvre reprend courage,
ainsi les douleurs et les soucis, et les rides du front disparaissent ;
alors la ***simplicité*** fort rare de nos jours ouvre les esprits
et le dieu chasse les artifices.
C'est là que bien souvent les filles se sont emparées du cœur des jeunes gens,
et *Vénus* dans le vin se fit feu dans le feu [1].

Certes le thème du banquet est un lieu commun, mais on ne peut pas s'empêcher de voir un peu plus qu'une coïncidence dans la présence de quatre mots de ce passage d'Ovide dans le petit poème de Pétrone, qui, de plus, est composé en distiques élégiaques, et d'y voir un hommage au poète latin qui a le plus innové en matière de genres et qui a chanté l'amour sur tous les tons, du plus grave au plus léger. Sans oublier que le thème du banquet occupe une bonne partie du roman.

Quodque facit populus : ce programme tranche dans l'hommage ovidien. Encore faut-il comprendre quelle en est la véritable signification. Le mot *populus* en latin a, en effet, plusieurs sens. La définition de Cicéron dans la *République*, « rassemblement d'une multitude fondé sur la reconnaissance du même droit et sur une communauté d'intérêts [2] », est une définition générale, mais qui repose sur la réalité romaine : le peuple comprend l'ensemble des citoyens jouissant de leurs droits civiques qui partagent avec le sénat la souveraineté politique, d'où la célèbre formule *senatus populusque Romanus*. Le mot a très tôt pris un sens dépourvu de connotation juridique et désigne le public du théâtre ou tout simplement la foule des « gens ». À l'époque impériale le mot tend à occuper le territoire d'un autre terme, *plebs (plebes)*, peut-être lié au grec πλῆθος « foule », et qui désigne à l'origine les classes inférieures du cens par opposition aux patriciens. *Populus* a pris les acceptions de *plebs* comme le montre un passage de Martial où il distingue trois catégories dans le corps civique qui fête les victoires de Domitien en Pannonie : le peuple, les chevaliers et le sénat [3]. On devine la raison pour laquelle Martial a fait le choix de *populus* : *plebs* s'était chargé d'une nuance péjorative (= « populace ») qui aurait été

1. Ovide, *Ars amatoria*, I, 239-241.
2. *De republica* I, 25 : *Coetus communione sociatus multitudinis iuris consensu et utilitatis.*
3. Martial, *Epigrammata* VIII, XV, 3 : *Dat populus, dat gratus eques, dat tura senatus,*

malvenue dans la célébration du triomphe de Domitien. Cela n'a pas empêché *populus* d'hériter aussi de cette valeur péjorative, comme tous ses dérivés dans les langues romanes.

Qu'en est-il chez Pétrone ? L'expression *quod facit populus* est singulière, on ne la trouve que dans une déclamation du pseudo-Quintilien [1] qui date probablement du IIe siècle, donc postérieure au *Satiricon*. Elle semble créer le roman naturaliste avant l'heure. La *Cena Trimalcionis*, avec le portrait haut en couleur de Trimalcion, le déroulement du banquet, les discours en *sermo uulgaris* des affranchis donnent au lecteur, au delà des siècles, une impression criante de vérité. Les articles des historiens consacrés à cet exceptionnel document sont innombrables. Paul Veyne [2] par exemple a replacé le personnage de Trimalcion dans les réalités sociales et dans les mentalités du Ier siècle apr. J.-C. Mais c'est là un point de vue d'historien pour qui l'œuvre littéraire n'est qu'un simple document pour l'étude du passé. Or l'œuvre littéraire est plus que cela : un jeu non seulement avec les réalités, mais aussi avec le langage et la tradition littéraire, bref la construction d'une illusion qui a aussi sa signification propre. Le *Satiricon* est un astre de première grandeur. Il fait éclater le cadre compassé de la langue et des genres traditionnels. Pétrone a fait de Trimalcion et de ses autres héros plus que des portraits d'après nature : de véritables mythes. Si on considère le roman moderne comme le genre par excellence de la liberté, alors Pétrone doit être considéré comme l'un de ses inventeurs.

Conclusion

Les savants et les autres auteurs nous permettent de nous faire une certaine idée de la manière dont l'élite romaine lettrée percevait la nouveauté, mais on aimerait savoir aussi ce qu'en pensait l'« homme de la rue ». Mais la tâche est ici pratiquement impossible, car les citoyens pauvres et les esclaves illettrés n'ont laissé aucun document écrit. Il y a bien les quelque 400 000 inscriptions répertoriées dans le *Corpus inscriptionum latinarum* (*CIL*) parmi lesquelles

1. Pseudo-Quintilien, *Declamationes XIX maiores*, *Declamatio* I, Teubner, éd. L. Hakanson, 1982, p. 226 : *persuadentium uires sunt, quicquid ciuitas facit, et quodcumque facit populus, secundum quod exasperatur, irascitur.*

2. Veyne 1961.

on compte les 6 000 inscriptions de Pompéi [1] qui permettent de reconstituer une image assez précise du latin parlé quotidiennement par les habitants de la ville qui témoignent de la lente et inexorable évolution de la langue [2]. Pompéi était un port actif où venaient mouiller des navires de commerce de toute la Méditerranée. La nouveauté en matière de langage devait être quotidienne : outre le latin et le grec d'usage courant, outre les parlers étrangers orientaux ou occidentaux, il ne faut pas oublier que la vieille langue osque était encore pratiquée dans les rues de de la ville. Malheureusement pour notre étude, ses habitants étaient plus préoccupés par leurs soucis quotidiens, leurs affaires, leurs amours et leurs haines, leurs loisirs ou la vie politique locale, que portés à disserter sur la *nouitas* en latin !

Nous devons donc nous contenter du témoignage des lettrés. Leurs doctrines sur la *nouitas* sont dans l'ensemble conservatrices, de plus en plus conservatrices avec le temps, mais que peuvent conserver au VI^e^ siècle des grammairiens qui réglementent une langue qui ne sert qu'aux fonctionnaires pour traduire les décrets impériaux ? Ils font la grammaire d'une langue écrite, celle des « grands écrivains » qu'ils contribueront à figer pour des siècles.

Corpus

Keil H., *Grammatici Latini*, éd. Teubner, 8 vol., Leipzig, 1855-1880 ; rééd. Olms, Hildesheim, 1981, Cambridge University Press, 2009.

1. Voir *CIL* IV et suppléments. Voir aussi Väänänen 2006.
2. Outre Väänänen 2006, voir Herman 1967, 1987 et 1990.

Les turqueries dans le latin à la Renaissance : considérations sur la nouveauté dans le vocabulaire des humanistes

Laurent Grailet
Université de Liège — Université Paul-Valéry, Montpellier 3

> *Latrator furibundus, convitiator demens, rabula foraneus tandem nescio e quo gurgustio emersus* [1] [...].
> Aboyeur délirant ! Insulteur fou ! Avocat de bas étage toujours à brailler sur la place publique, sorti de je ne sais quelle gargote !
> *O volatile cerebellum ! O caput lardo et fumo refertum* [2] *!*
> Petite cervelle d'oiseau ! Tête remplie de lard et de fumée !

Ces douces paroles sortent de la bouche, ou plutôt de la plume, de Gian Francesco Poggio Bracciolini dit en français le Pogge, (1380-1459 [3]), l'auteur de dialogues philosophiques raffinés, de livres d'histoire prestigieux et d'une correspondance qui a servi de modèle pendant une bonne partie du XV^e^ s. ; Poggio, l'extraordinaire découvreur de manuscrits et de textes à la valeur inestimable qui avant lui gisaient dans l'oubli : sans les évoquer tous, rappelons qu'il s'agit tout de même de plus d'une douzaine de discours de Cicéron jusque-là inconnus, de Quintilien en entier, de Lucrèce, Silius Italicus, Ammien Marcellin...

Ces douces paroles donc sortent de la bouche de Poggio, l'humaniste-pionnier, et elles ont de quoi étonner un esprit non averti. Elles sont adressées

1. Le Pogge, p. 197, l. 19-20 (première *Invective contre Valla*). Toutes les traductions apparaissant dans cette contribution sont de ma main.
2. Le Pogge, p. 211, l. 33-34 (deuxième *Invective contre Valla*).
3. Sur le Pogge, voir la notice bio-bibliographique de Sozzi 2006, p. 685-689.

à son meilleur ennemi, Lorenzo Valla (1407-1457 [1]), qui avait osé critiquer la langue des lettres de Poggio, que celui-ci avait lui-même fait paraître dans trois recueils largement diffusés. Furieux, Poggio avait lancé les hostilités en publiant une première invective, bientôt suivie par d'autres, où il s'en prenait à Valla de manière violente et souvent très crue, comme on vient de le voir avec ces extraits pris dans les deux premières.

Valla, un peu moins fleuri tout de même que son rival, n'est pas en reste, qui en retour traite Poggio de noms d'oiseaux, comme dans son quatrième *Antidote à Poggio* : *O te omni diabolo tetriorem* [2] *! Nebulonum princeps Podi* [3] *!* Et parlant des *Facéties*, ce recueil d'anecdotes florentines de Poggio qui souvent, il faut bien le dire, franchissent les limites de la convenance et de la moralité, un peu à la manière des fabliaux médiévaux, il écrit encore [4] :

> *Nunc quis non intelligit, qui in foedam illam tetramque fabularum colluviem inciderit, Podium veluti floralem aliquam meretricem non modo in conspectu Romanae iuventutis, sed tot latine loquentium nationum nudatam impudicissimis ludere gestibus ?*
> À présent, qui ne comprend, en tombant sur cet horrible et répugnant ramassis de petites histoires, que Poggio, telle une prostituée aux Floralies, dont la nudité ne s'étalerait pas seulement devant la jeunesse romaine, mais encore devant les yeux de tant de nations où l'on parle le latin, que Poggio s'abandonne aux gestes les plus dégoûtants ?

❀

Cette brève évocation d'une querelle restée fameuse, et qui ne fut pas la seule, entre deux humanistes qui s'opposent dans leur conception du latin me permet d'introduire, de manière un peu anecdotique il est vrai, le sujet de cet exposé, consacré à la question du vocabulaire latin à la Renaissance et plus particulièrement à celle de la création lexicale, de la nouveauté, de cet *aliquid novi* riche et complexe. On laissera donc de côté, autant le dire tout de suite, l'immense majorité des mots des humanistes : celle qui, issue de ce que l'Antiquité a laissé de sa langue, constitue la part la plus importante de leur latin, derrière laquelle on peut sentir ce qui est au cœur de la pensée humaniste, à savoir la restauration des auteurs anciens, leur imitation et la préférence qui est donnée à certains.

1. Sur Valla, voir la notice bio-bibliographique de Fubini 1997, p. 767-771.
2. « Toi le plus noir des démons ! » : Valla, t. 1, p. 341, l. 11.
3. « Poggio, Prince des vauriens ! » : Valla, t. 1, p. 342, l. 44.
4. Valla, t. 1, p. 365, dernière l.-366, l. 3.

On ne tentera pas non plus d'embrasser tout le lexique des néologismes de la Renaissance. On se bornera aujourd'hui à se pencher sur un nombre réduit d'exemples concrets qui sont, comme le suggère notre titre, des mots empruntés essentiellement au turc pour désigner des « turqueries » — un champ lexical absent du vocabulaire antique, comme on peut s'en douter. L'accent sera mis non pas sur les mécanismes morphologiques de création de mots (préfixation, diminutifs…), mais de manière plus générale sur les procédés par lesquels un mot vernaculaire, turc en l'occurrence, peut s'insérer dans une phrase latine ou, si l'on veut, entrer dans le vocabulaire latin. Les exemples produits seront tirés principalement d'un récit de voyage du XVI^e^ s., les *Lettres de Turquie* de Busbecq, mais aussi du journal d'un voyage que fit Cyriaque d'Ancône en Propontide et dans le nord de l'Égée et qui servira de contrepoint.

Mais avant d'entrer dans le vif du sujet, je voudrais rappeler quelques faits généraux et émettre quelques idées au sujet du latin à la Renaissance [1], pour servir de cadre à notre propos.

1 Le latin à la Renaissance

Dans les langues mortes, il n'y a de langue qu'à travers les auteurs et le latin n'échappe pas à la règle. On peut toutefois faire des distinctions entre le latin dans l'Antiquité et le latin à la Renaissance. C'est une banalité de dire que, dans l'Antiquité, le latin connaît des variations de type diachronique. Les variations diatopiques, si elles sont plus difficiles à déceler concrètement, sont une réalité elles aussi (la *patavinitas* de Tite-Live en est un exemple célèbre). Quant aux variations diastratiques, leur existence est désormais bien établie [2]. Le latin classique n'est donc pas une langue totalement unifiée, comme les œuvres conservées le montrent, mais il a ceci de particulier, notamment par rapport au latin de la Renaissance, que le référent commun à tous ses usagers, y compris ceux dont le latin n'est pas la langue maternelle, qu'ils soient Grecs, Gaulois ou Arméniens, que ce référent commun est vivant et présent. C'est lui qui maintient un minimum de cohésion entre les manifestations de la langue les plus éloignées. Malgré la prétention des humanistes italiens comme Poggio

1. En ce qui concerne la littérature des humanistes (et plus généralement tout le latin post-médiéval, jusques et y compris le latin contemporain), on se reportera pour une présentation générale et une orientation bibliographique à IJSEWIJN 1990 et 1998. Voir en particulier la première partie du t. I : *Classical, Medieval and Neo-Latin*, p. 1-38.

2. Pour un exposé général sur les variations diachroniques, diatopiques et diastratiques du latin, voir par exemple MAZZINI 2010.

et Valla à écrire et parler un latin considéré par eux comme « *lingua nostra* », le latin à la Renaissance est une langue elle aussi éclatée, une langue apprise, mais surtout c'est une langue dont le référent unique, le latin classique, a disparu depuis des siècles en tant que langue vivante. Le latin a certes continué à être parlé, dans certains milieux, tout au long du Moyen Âge, mais ce n'est plus le latin de Cicéron, de Quintilien (dont le Moyen Âge ne connaît d'ailleurs que des fragments), ni des poètes du siècle d'Auguste, pour ne citer que ceux-là. Le latin médiéval, précisément, constitue pour les humanistes un obstacle important, dans la mesure où ils n'arrivent que rarement à s'en affranchir tout à fait, et singulièrement pour ce qui est du vocabulaire. Ils doivent encore, difficulté supplémentaire, compter avec le poids de leur propre langue maternelle, nécessairement vernaculaire, qui peut laisser des traces plus ou moins visibles dans la syntaxe ou le lexique de leur latin. Le latin écrit (et parlé) à la Renaissance est donc une langue essentiellement reconstituée.

De ce point de vue, Poggio peut être considéré comme une figure emblématique des difficultés rencontrées par les auteurs de la Renaissance. Comme beaucoup d'humanistes florentins de la première heure, c'est un notaire, formé à Bologne aux finesses de l'*ars dictaminis*. Le latin qu'on lui a enseigné est le latin scolastique, encore bien vivant à son époque. D'une certaine manière, c'est un homme du Moyen Âge. Toute sa vie d'hommes de Lettres — et c'est bien là le cœur de cette Renaissance —, toute sa vie intellectuelle sera dictée par la redécouverte des auteurs classiques. Mais, à la différence de ce qui a pu se produire lors des Renaissances antérieures — Renaissance du XII^e^ s., Renaissance ottonienne aux X^e^ et XI^e^ s., La Renaissance carolingienne aux VIII^e^ et IX^e^ s., ... —, la Renaissance à laquelle Poggio prend part se caractérise par la volonté de rendre les textes à l'Antiquité, par une approche historicisante qui cherche à interpréter les mots dans le contexte où ils ont été employés et non pas dans celui où ils sont lus. Il a ainsi fallu réapprendre le latin, en lisant les auteurs, dans un processus long et pénible, où à la difficulté de redécouvrir les règles de la grammaire classique s'ajoute celle de l'établissement des textes, corrompus par des siècles de tradition manuscrite [1]. C'est cette redécouverte qui fait la richesse et l'intérêt de ce grand mouvement de retour aux sources, à l'origine des disciplines modernes de la philologie et de la linguistique notamment, mais c'est aussi le signe concret du caractère artificiel de ce latin humaniste, même s'il a donné lieu à plus d'un chef-d'œuvre de maîtrise, pour ne pas dire de virtuosité.

1. Ijsewijn 1998, t. II, p. 377.

Ce constat inhérent à l'idée même de latin à la Renaissance en amène un autre : en l'absence de référent présent, immédiatement accessible, ce latin est naturellement appelé à se diviser, à sa manière propre, dans des divisions dont les origines remontent aux origines de la Renaissance. La querelle entre Valla et Poggio le montre. Comme on l'a vu, Valla, s'attirant les foudres vengeresses d'un Poggio jamais à court d'insultes, critique sans ménagement le latin de ses *Lettres*, y relevant des fautes de morphologie ou bien l'emploi de mots impropres. C'est que Poggio appartient à la première génération des humanistes italiens, celle qui débroussaille le terrain et ne dispose que d'instruments lexicographiques pas encore tout à fait en adéquation avec ses besoins ; Valla, lui, est de la génération suivante, celle qui déjà crée et utilise les instruments de travail novateurs, fondés sur une approche moderne du latin, tels que les *Elegantiae* (1444) de Valla précisément, les *Commentarii de orthographia* (c. 1450) de Giovanni Tortelli (1400-1466) ou encore le *Cornu copiae* (Venise, 1489 †) de Niccolo Perotti (1430-1480). Cette génération-là voit le latin autrement et l'écrit aussi d'une autre manière. On gardera bien à l'esprit, lorsque nous examinerons quelques exemples illustrant la question des néologismes, le manque d'instruments performants, notamment dans le domaine lexical, auquel tous les humanistes ont été confrontés.

On le voit donc, c'est aux origines de la Renaissance que remonte la diversité de ce latin des humanistes et les dissensions qu'engendre cette diversité naissent en même temps que la pensée qui prétend le ressusciter. Ces divergences de vue cependant ne sont pas le seul facteur de division du latin. Sans refaire ici l'histoire de l'Humanisme et de sa propagation à travers l'Europe [1], et sans citer d'autres exemples, on peut dire que l'Humanisme ne se répand que petit à petit au Nord des Alpes, en Allemagne, en France, dans les Anciens Pays-Bas… au XV^e^ et surtout au XVI^e^ s. Les conséquences sur la manière d'écrire le latin de cette expansion par étapes sont nombreuses. La principale est que, jusque tard dans le XVI^e^ siècle européen, on trouve des auteurs latins qui du point de vue de la pensée et de la langue peuvent être qualifiés de médiévaux. Entre ces auteurs et les humanistes, un fossé, que comble cependant toute la palette de ceux qui oscillent, selon le milieu auquel ils appartiennent, selon leur niveau de connaissance du latin et selon leurs propres goûts, entre le latin scolastique et le latin classique ressuscité. Le retour plus ou moins

1. Voir sur ce point IJSEWIJN 1990, t. I, deuxième partie : *Neo-Latin Literature : Its History and Diffusion*, p. 39-327, qui aborde « pays par pays » la diffusion et le développement du latin depuis la Renaissance italienne jusqu'à nos jours.

conscient à la langue des auteurs de l'Antiquité n'est pas toujours, je dirais même est rarement total, notamment pour ce qui est du vocabulaire. Même un Cicéronien pur et dur comme Étienne Dolet (1509-1546) ne peut faire autrement que d'employer l'un ou l'autre mot médiéval (comme *compendiarius*, un « abréviateur [1] ») et quelques néologismes de forme (*Erasmice*, « à la manière d'Érasme [2] », au lieu de *Erasmi more*, par exemple ; *lychneolus*, « petite lampe [3] », diminutif du classique *lychnus*) ou de sens (le classique *proscriptio*, au sens chrétien de « excommunication [4] »). Le latin à la Renaissance est ainsi fait d'une multitude de latins, au point que l'on pourrait presque dire, pour paraphraser Cicéron dans le *De finibus* [5] : *Quot homines, tot litterae Latinae*.

On peine cependant à se faire une idée précise de ce latin, ou plutôt de ces latins de la Renaissance, et de la manière dont ils s'articulent, si l'on peut dire, dans le jeu des dissensions et des rivalités, mais aussi de l'imitation et de l'émulation. Les études linguistiques partielles ne manquent pas — il y en a de plus en plus —, mais on peine à dégager une vision générale, même à se limiter aux auteurs les plus marquants. Pour le vocabulaire, les instruments de travail que nous utilisons pour le latin classique sont certes précieux, mais ils ont été établis sur des textes parfois très éloignés de ceux que les humanistes pouvaient lire dans les manuscrits et les éditions à leur disposition. Il n'existe du reste pas, à l'heure actuelle, de dictionnaire néo-latin complet : on ne dispose, à côté de listes restreintes [6], que de deux lexiques, qui, loin d'avoir dépouillé toute la littérature de la Renaissance, n'en sont pas moins à large visée :

- Le *Lexique de la prose latine de la Renaissance* de René Hoven [7], dont la seconde édition a paru en 2006 et qui, comme son titre l'indique, ne couvre que la prose (de Pétrarque à Juste Lipse) ;

1. Un exemple dans Dolet, *Correspondance*, p. 187, 9, cité dans Hoven 2006, *s. u. compendiarius II* (avec des références supplémentaires à Dolet).

2. Dolet, *De imitatione Ciceroniana*, p. 155, 2, cité dans Hoven 2006, *s. u. Erasmice*. Le mot n'est pas propre à Dolet (Hoven).

3. Il pourrait même s'agir ici d'un hapax, selon les relevés de Hoven en tout cas : Dolet, *Correspondance*, p. 178, 9, cité dans Hoven 2006, *s. u. lychneolus*. Rien dans Ramminger.

4. Ici aussi une seule occurrence, selon Hoven du moins : Dolet, *Correspondance*, p. 180, 26, cité dans Hoven 2006, *s. u. proscriptio*. Rien dans Ramminger.

5. Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, I, V, 15 : *Sed quot homines, tot sententiae.*

6. Typiquement : *Le vocabulaire de…*. Un exemple récent : Chadwick et Rose 2008.

7. Hoven 2006.

- La *Neulateinische Wortliste* en ligne de Johann Ramminger [1], qui englobe la poésie et couvre aussi le XVII[e] s., mais se limite aux néologismes de forme, contrairement à Hoven.

Entrons plus avant dans la question du vocabulaire précisément.

2 La question du vocabulaire

Deux principes puisés dans la littérature classique elle-même sont dès les débuts de l'Humanisme au centre de l'œuvre de purification de la langue latine : la *Latinitas* et l'*Elegantia*, « the correct and refined use of pure and genuine Latin [2] ». L'une et l'autre sont définies dans la *Rhétorique à Herennius*, un livre abondamment lu à la Renaissance [3] :

> *Elegantia est quae facit ut unum quidque pure et aperte dici uideatur* [...].
> *Latinitas est quae sermonem purum conseruat ab omni uitio remotum.*
> L'*Elegantia* est ce qui fait que toute idée que l'on exprime semble l'être avec justesse et clarté.
> La *Latinitas* est ce qui respecte la pureté de la langue et la préserve de tout défaut.

Et l'auteur anonyme de la *Rhétorique* de continuer :

> *Vitia in sermone, quo minus is Latinus sit, duo possunt esse : soloecismus et barbarismus.*
> Il existe dans la langue deux défauts qui peuvent la rendre moins latine : le solécisme et le barbarisme.

Solécismes et barbarismes, de tout temps les deux écueils de la composition latine. *Elegantia* et *Latinitas* exigent avant tout qu'on évite les solécismes, qui concernent la grammaire, sous peine d'encourir non seulement le ridicule, mais également l'incompréhension. Pour ce qui est des barbarismes, qui concernent plus directement l'objet de cet exposé, puisqu'ils ont trait aux mots eux-mêmes, les choses paraissent moins simples.

L'obsession du barbarisme est une constante chez tous les humanistes, en particulier les humanistes italiens. Ainsi Valla, sans excès, mais fermement, condamne quelques termes vraiment inacceptables, tels que *ambassiator*, mot

1. Ramminger.
2. Ijsewijn 1998, t. II, p. 378.
3. *Rhétorique à Herennius*, IV, 17.

fabriqué au Moyen Âge à partir de l'italien, *quod nemo (nisi barbarus) dixit* [1]. *Regratior*, « remercier », dont Valla ignorait sans doute qu'on le trouvait déjà en latin tardif, mais qui devait sonner faux à son oreille, reçoit un traitement semblable : *Agere gratias est uerbo, quod quidam barbare dicunt regratior* [2]. On trouvera d'ailleurs ici et là les traces de tout un « vocabulaire du barbarisme », où *barbarus*, *barbare* et leurs composés côtoient, c'est amusant en un sens, des mots qui sont eux-mêmes des néologismes, sinon des barbarismes : *barbariuscule* (« de manière quelque peu barbare »), *barbarolatinus* (« en latin barbare »), *semibarbare* (« à moitié en langue barbare »), tous trois des créations de la Renaissance [3] !

Mais où situer la limite de ce qui est acceptable et de ce qui ne l'est pas, comment distinguer le barbarisme, qu'il soit dans la forme ou dans le sens ? Si pour la grammaire et le style, Cicéron, assisté de Quintilien ressuscité par Poggio, a la préférence de beaucoup, pour le vocabulaire, les humanistes pour la plupart sont bien obligés de faire feu de tout bois, sous peine de devoir se taire sur un grand nombre de sujets. L'acceptabilité s'étend ainsi dans un sens jusqu'à Plaute, un auteur abondamment joué dans les écoles de la Renaissance et dont la popularité répand les hapax, et dans l'autre aux Pères de l'Église, eux aussi très lus et dont le latin était généralement considéré comme valable par les humanistes.

Ceux-ci cependant ne vivaient plus dans l'Antiquité et c'est bien là tout le problème. Depuis l'époque de Cicéron, des changements considérables s'étaient produits tant dans l'organisation de la société que dans les aspects matériels. Nombreux sont les concepts, les titres, les institutions, les objets rencontrés dans la vie quotidienne ou dans la pensée qui depuis l'Antiquité se sont peu à peu introduits au sein de la latinité. Que l'on songe simplement aux monnaies, aux armes, aux fonctions et aux institutions ecclésiastiques, militaires ou civiles, aux vêtements, aux poids et mesures ou encore aux jargons professionnels, celui des juristes notamment. Et ce ne sont que quelques exemples. On pourrait y ajouter les noms de plantes et d'animaux, le vocabu-

1. « Ce que personne n'a dit, à moins d'être barbare » : Valla, t. 1, p. 410, l. 38. Sur ce mot, voir Hoven 2006, *s. u. ambassiator*.

2. « *Agere gratias* se fait en paroles — certains disent de façon barbare *regratior* » : Valla, t. 1, p. 176, l. 44. Sur ce mot, voir Hoven 2006, *s. u. regratior*.

3. Sur ces trois mots, voir les références données sous chaque entrée par Hoven 2006. *Semibarbare* est peut-être une création de Valla, qui écrit : *semilatine* [autre néologisme néo-latin] *ac semibarbare* (t. 1, p. 388, l. 44).

laire de l'enseignement à l'université, la nourriture… Pour désigner ces choses en latin, il n'y a que deux solutions :

– un mot nouveau,

– ou bien un sens nouveau donné à un mot existant.

L'astuce qui consiste à recourir à une expression ou à une périphrase n'a pas la préférence des humanistes, me semble-t-il, tout simplement parce qu'elle conduit souvent à un résultat alambiqué et ridicule. Pour l'exemple, je citerai deux ou trois expressions tirées de Cornelius Crocus [1]. Ce maître d'école né à Amsterdam vers 1500 était très préoccupé par la fâcheuse tendance de ses élèves à employer un latin impur et particulièrement influencé par les langues vernaculaires. Avec un optimisme qui dépasse sans doute celui de la plupart de ses collègues, il rédige une *Farrago sordidorum uerborum* [2] sur le mode « Ne dites pas *ceci*, mais dites *cela*. » Parmi les équivalents qu'il donne aux nombreux barbarismes sortis de la bouche et de la plume de ses élèves, on trouve cependant une dizaine d'expressions dont il faut bien reconnaître que certaines sont vraiment peu satisfaisantes [3] : ainsi préconise-t-il, au lieu de *regens*, « "régent" d'un Collège universitaire », d'utiliser *moderator paedagogii*, assez lourd et peu pratique ; *copiarum dux* est préféré à *capitaneus*, « capitaine », mot médiéval également courant à la Renaissance ; Crocus ira jusqu'à suggérer un fort peu commode *codex precum horariarum*, qu'il juge préférable à un mot pourtant lui aussi très banal : *breuiarium*, « un bréviaire », vieux mot classique qu'on n'a pourtant fait que transposer dans l'univers chrétien et qui du reste est déjà attesté dans ce sens chez les Pères de l'Église. Pour le reste, on ne s'étonnera pas de voir que Crocus le maître d'école est plein de ces termes « barbarisants » évoqués plus haut, avec en plus le ton tranchant du bon professeur de latin, qui tient sa grammaire dans une main et la férule dans l'autre : *prorsus barbarum est, uulgatius quam Latinius est* et autres *barbaries barbarismum trahit* résonnent ainsi en de nombreux passages de la *Farrago* [4].

1. Sur Crocus, on consultera Kölker 1963. À propos des appréciations que porte Crocus sur les mots strictement non classiques et des périphrases que dans certains cas il propose pour les remplacer, voir Hoven et Grailet 2009, p. 187-203 [200-201].

2. Les citations de la *Farrago* se font d'après la réédition parue chez S. Gryphe à Lyon en 1542 : Crocus, p. 173-215. L'édition originale a paru à Cologne, chez J. Gymnicus, en 1529.

3. Crocus, p. 207, l. 28 (*moderator paedagogii/regens*) ; p. 200, l. 25 (*copiarum dux/capitaneus*) ; p. 179, l. 27 (*codex precum horariarum/breuiarium*). Voir Hoven 2006, *s. u. regens*, *capitaneus*, *breuiarium*.

4. Crocus, p. 173, l. 7 (*prorsus barbarum est*) ; p. 180, l. 6 (*uulgatius quam Latinius est*) ; p. 189, l. 11-12 (*ut barbaries barbarismum uelut ansam ansa trahit*) ; etc.

Mots nouveaux. Sens nouveaux. Le latin médiéval en fournit une bonne part, en dépit du mépris affiché par les humanistes pour le latin « barbare » de leurs prédécesseurs, cette langue foisonnante qu'ils rejettent en masse et par principe. Il n'y a qu'à ouvrir, pour s'en faire une idée, la seconde édition du *Lexique* de René Hoven : environ 25 % des quelque 10 600 mots ou acceptions que le *Lexique* contient et qui n'appartiennent ni au latin classique, ni au latin tardif, sont déjà attestés au Moyen Âge [1]. Dans la majorité des cas, ils sont employés de la manière la plus naturelle qui soit, sans remarque négative. Ainsi en va-t-il, pour donner quelques exemples [2], de *abbatia*, « une abbaye », et de ses dérivés (*abbatialis*, *abbaticus*, *abbatiola*, *abbatulus*) ; de *uacatio* lorsqu'il prend le sens de « vacance d'un poste » ou, au pluriel, de « vacances » tout court ; de *uenia* au sens (chrétien) d'« indulgence »...

La question se pose, bien entendu, de la conscience que pouvaient avoir les humanistes d'employer des mots médiévaux. Comme on l'a rappelé, les instruments de travail des humanistes [3] étaient assez réduits. En matière de lexicographie, il s'agit A) des quelques instruments mentionnés, certes novateurs mais limités, auxquels d'autres viendront s'ajouter peu à peu ; B) des instruments hérités du Moyen Âge [4]. Pas de *Thesaurus* de Münich, pas de Du Cange et encore moins de nouveau Du Cange, pas même un abrégé du Gaffiot. Reprenons encore une fois Valla et ses *Élégances*. Donnant une liste de dérivés en *-atio* pour la plupart classiques, comme *cubatio*, « fait de dormir », ou tardifs, comme *uetatio*, « interdiction », il y intègre sans le savoir le terme médiéval *sonatio* [5], « action de sonner », qui passe inaperçu : l'humaniste ne sait pas que le mot n'est attesté nulle part chez les auteurs de l'Antiquité conservés. Mais il est facile aujourd'hui de le prendre en défaut et il ne faut pas s'y tromper : Valla connaît son latin et sa culture livresque, comme celle de nombreux autres humanistes, est immense. Dans la même liste, *secatio*, « fait de couper », forme médiévale de *sectio*, le fait sursauter : *sectio tamen crebrius reperitur quam secatio* [6].

C'est que, en l'absence donc des instruments performants dont nous disposons aujourd'hui — et l'on sait à quel point pourtant la recherche d'un

1. Voir à ce sujet l'introduction de Hoven 2006, p. xii.

2. Voir ces mots dans Hoven 2006.

3. Auxquels un colloque a été consacré, en 2006, à la Maison d'Érasme à Anderlecht. Voir Gilmont et Vanautgaerden 2009.

4. Sur les instruments lexicographiques latins au Moyen Âge et leurs innovations, voir l'article récent de Weijers 2009, p. 17-36.

5. Valla, t. 1, p. 6, l. 1.

6. « *sectio* se rencontre cependant plus souvent que *secatio* » : Valla, t. 1, p. 6, l. 4.

mot n'est pas encore devenue une opération simple et rapide, dans certains cas —, les humanistes ne se posaient pas de manière aussi approfondie que nous la question de l'attestation de tel ou tel mot dans un texte antique. Beaucoup naturellement étaient attentifs à celle du genre littéraire et veillaient à se conformer au vocabulaire trouvé chez les auteurs anciens qui avant eux avaient pratiqué tel ou tel genre. Mais ils se souciaient davantage, comme on l'a dit, de la *Latinitas* et de l'*Elegantia* des mots. Si *sonatio* passe inaperçu, c'est tout simplement parce qu'il est régulier ! Construit sur un mot absolument classique, *sonare*, lu chez Cicéron et d'autres, il l'est dans le respect de la morphologie du latin. Il ne fait que combler une lacune, ressentie ou ignorée, mais réelle, dans le vocabulaire latin classique, tel qu'il est parvenu à Valla au travers d'un corpus de textes et d'inscriptions qui n'est que partiellement représentatif de ce vocabulaire. Il n'est d'ailleurs pas absurde d'imaginer qu'il ait pu être attesté dans un texte antique perdu ou simplement prononcé par un contemporain de Cicéron, mais jamais écrit. Qui peut croire en effet que nous ayons recueilli tout le vocabulaire des Romains ?

Ces considérations sont absolument essentielles lorsqu'on aborde le vocabulaire d'un texte de la Renaissance, quel qu'il soit, et la plus grande prudence est de mise dans l'emploi d'expressions telles que « mot » ou « acception médiévale », « tolérance à l'égard du vocabulaire médiéval », mais aussi bien entendu « néologisme » et « création personnelle ». Car cette même question de la conscience se pose pour la véritable grande source du renouvellement du vocabulaire latin à la Renaissance : les néologismes dus aux humanistes eux-mêmes. Car s'ils ont abondamment, et parfois à leur corps défendant, si l'on peut dire, puisé dans le trésor lexicographique du Moyen Âge, ils ont aussi forgé un nombre incalculable de mots nouveaux et donné une foule innombrable de sens nouveaux à de vieux mots, nommant les choses nouvelles et remplissant les trous du vocabulaire antique.

Malgré les réserves que l'on vient d'émettre sur la conscience d'employer un mot médiéval ou un mot de son temps, on peut tout de même dire que les auteurs de la Renaissance avaient ainsi, dans l'ensemble et à des degrés divers, une forme de tolérance à l'égard du vocabulaire non classique. La plupart avaient du latin écrit et parlé une conception vivante et flexible, sauf à vouloir à tout prix dire, comme le Nosoponus cicéronien d'Érasme [1], *Virgo Vestalis* [2] pour désigner « une nonne » sans avoir à utiliser — *horresco referens* ! — le

1. Dans le dialogue fameux qui porte ce nom, le *Ciceronianus siue De optimo dicendi genere*, et dont Nosoponus est l'un des personnages précisément.

2. Il est amusant de noter que *Vestalis* au sens de « religieuse » est déjà attesté au Moyen Âge (voir Hoven 2006, *s. u. uestalis*).

médiéval *monialis* [1] ou simplement *soror* [2] ! *Soror*, rencontré dans la lecture des Pères de l'Église [3], est en fait tout à fait banal, d'autant plus qu'il ne semble s'écarter du sens ancien, comme *breuiarium*, que par son application à un champ sémantique restreint, qui est lui bien nouveau, celui du christianisme institutionnalisé. Comme bien d'autres sens ou mots non classiques, il est entré dans l'usage et la plupart des humanistes l'écrivent sans y penser.

Ces remarques étant faites, nous pouvons passer à l'examen des mots choisis pour illustrer notre propos, mais avant cela évoquons encore brièvement la vie et l'œuvre des deux voyageurs pris en exemple. Les deux œuvres retenues sont liées par le genre, mais le temps les sépare, l'espace aussi et plus encore la formation intellectuelle de leurs auteurs respectifs.

3 Deux écrivains voyageurs

3.1 Auger Ghislain de Busbecq [4]

Il naît en 1520 ou 1521 dans les environs de Comines, ville aujourd'hui coupée en deux par la frontière franco-belge. Présentant de bonnes aptitudes pour les choses de l'esprit, il intègre dès 1536 le *Collegium trilingue* de l'université de Louvain, puis voyage, comme de nombreux jeunes gens de bonne famille de son temps, à Paris et en Italie, où il parfait ses études. Il fait son entrée dans la carrière diplomatique en juillet 1554, comme membre de la délégation envoyée en Angleterre par Ferdinand de Habsbourg, frère et futur successeur de Charles Quint, pour assister aux noces de Marie Tudor et de Philippe II d'Espagne. Dès son retour, il est chargé par le même Ferdinand d'une mission autrement plus difficile et délicate, celle d'ambassadeur auprès de la Porte ottomane. Il part donc pour la Turquie, en novembre 1554, avec en guise d'expérience du monde oriental les quelques renseignements et conseils recueillis à la hâte auprès de son prédécesseur. Il y va pour calmer les esprits, très échauffés par le conflit opposant Turcs et Autrichiens pour la souveraineté sur la

1. Hoven 2006, *s. u. monialis*. On rencontre pourtant *sanctimonialis*, avec le même sens, chez Saint Augustin (l'emploi est mentionné par Gaffiot 2000).

2. Ijsewijn 1998, t. II, p. 382.

3. Hoven 2006, *s. u. soror*.

4. Sur la vie et l'œuvre de Busbecq, voir von Martels 1989. Les citations extraites des *Lettres de Turquie* renvoient à la seule édition critique existante par Z. von Martels. Les références au texte des quatre *Lettres* se font de la manière suivante : Busbecq, *Turc.* I/II/III/IV, page.

Hongrie et la Transylvanie, et négocier avec le sultan Soliman le Magnifique une trêve, puis la paix. Il restera là-bas pendant huit ans, au titre d'ambassadeur permanent, de novembre 1554 à décembre 1562. Il termine sa carrière en exerçant diverses fonctions à la Cour de Vienne, puis en France, où après la mort de Charles IX il veille aux intérêts d'Élisabeth d'Autriche rentrée au pays. Il meurt le 27 ou le 28 octobre 1591, sur le chemin qui le ramène enfin à Bousbecque, la seigneurie familiale qu'il n'avait plus dû revoir depuis son départ pour Constantinople, après s'être fait capturer, près de Rouen, par quelques soldats de la Ligue qui l'avaient pris pour un Huguenot, tandis que faisait rage la huitième et dernière Guerre de religion. Triste fin pour un homme à qui les Turcs avaient une fois voulu couper le nez et les oreilles [1] !

De ces aventures ottomanes, on a conservé deux œuvres que l'on peut dire « turques » et qui ont fait sa durable réputation : un opuscule intitulé *Exclamatio siue de re militari contra Turcam instituenda*, sorte d'appel au sursaut du monde chrétien face à l'implacable puissance militaire des Turcs [2] ; et surtout les quatre *Epistolae Turcicae*, qui nous intéressent ici, longues lettres fictives jamais envoyées, sous cette forme du moins, où Busbecq décrit son voyage et son ambassade, mais aussi l'Empire ottoman et la vie des Turcs sous les aspects les plus divers, sérieux ou divertissants. Les *Lettres* renvoient l'image d'un grand patchwork a priori peu organisé, où Busbecq saute constamment d'un sujet à l'autre : politique, institutions, histoire récente de l'Empire ottoman, mais aussi vie quotidienne et bien d'autres choses. Busbecq s'y montre curieux de tout, et en particulier de ces réalités ottomanes encore très exotiques pour ses compatriotes, qu'il s'agisse par exemple de religion, de nourriture ou d'hygiène, des janissaires de son escorte ou encore des bains publics et de leurs histoires croustillantes. Cette curiosité, on va le voir, n'est pas sans conséquences sur le vocabulaire qu'il emploie.

1. Comme il le raconte lui-même : *Huiusmodi Bassarum sermonibus reliquorum Turcarum sermones congruebant. Nam quod fere lenissimum nobis denunciabant, erat, ut duo in tetrum carcerem compingerentur ; tertius naso atque auribus truncatis, quae mea pars fuisset, ad dominum remitteretur. Ad haec praeter hospitium nostrum commeantium uultus truces, infesti oculi, nihil nisi saeuum et atrox portendentes notabantur* (Busbecq, *Turc.* II, p. 128).

2. Sur l'*Exclamatio*, voir VON MARTELS 1989, p. 28-32.

3.2 Cyriaque d'Ancône [1]

Avec Cyriaque d'Ancône, de son vrai nom Ciriaco di Filippo de Pizzecolli, nous sommes dans un tout autre univers. Né plus de cent ans avant Busbecq, en 1391, et mort en 1452, il fut essentiellement marchand, ainsi qu'une sorte d'agent diplomatique, et à ces deux titres il voyagea beaucoup. Sa conversion à l'humanisme ne lui est ainsi pas venue que de la redécouverte des auteurs anciens, mais aussi de la confrontation directe avec les restes physiques de l'Antiquité qu'il rencontrait lors de ses voyages. Ceux-ci furent pour lui un moyen d'assouvir sa passion pour les antiquités grecques et romaines, et en particulier pour les inscriptions, dont sont remplis les journaux où il faisait le récit de ses voyages en Italie, en Grèce, en Dalmatie, dans le Levant, en Égypte... Cyriaque est ainsi souvent le témoin le plus ancien, et même parfois le seul témoin, d'un grand nombre de ces inscriptions grecques et latines, aujourd'hui disparues ou devenues illisibles. Il fut aussi, comme Busbecq d'ailleurs, un antiquaire, c'est-à-dire un collectionneur d'antiquités.

Le texte mis en parallèle avec les *Lettres de Turquie* concerne deux voyages entrepris au départ de Constantinople, l'un dans la mer de Marmara en juillet et en août 1444, l'autre dans la partie septentrionale de la mer Égée entre septembre 1444 et janvier 1445. S'il s'agit bien de récit de voyage, il faut signaler plusieurs différences importantes avec les *Lettres* de Busbecq :

- il ne s'agit tout d'abord pas de lettres, mais d'un carnet de route, de *commentaria*, comme Cyriaque les nomme lui-même, ou si l'on veut d'un *itinerarium* : Cyriaque y décrit chaque étape, les antiquités rencontrées et il retranscrit les inscriptions ;

- il ne s'agit pas non plus d'une œuvre littéraire, l'ensemble étant assez sec, sans fioritures d'aucune sorte ;

- enfin Cyriaque est un autodidacte, qui n'a guère passé beaucoup de temps sur les bancs de l'école ; son latin est assez difficile, parfois obscur, mais on ne peut nier le fait qu'il ait acquis, d'une manière ou d'une autre, les rudiments de la grammaire latine et un vocabulaire relativement

1. Sur Cyriaque d'Ancône, voir l'introduction de Bodnar et Foss (*Later Travels*, p. ix-xviii). Le voyage en Propontide est cité d'après l'édition de Bodnar et Mitchell parue en 1976, qui a été dépouillée en vue de la rédaction de Hoven 2006. Comme toutefois le texte en a été réédité en 2003 (dans une version étoffée) par Bodnar et Foss (*Later Travels)*, p. 60-147, la correspondance avec cette édition sera aussi donnée.

> étendu. En résultent tout de même quelques solécismes qui parsèment son latin, sans que l'on puisse faire, il est vrai, la distinction entre les erreurs qui sont de sa main et celles dues aux copistes [1].

Regardons à présent de plus près quelques exemples empruntés à ces deux voyageurs (au premier surtout), afin de voir plus concrètement quels sont les mots et les sens nouveaux qu'ils emploient pour désigner les choses turques — un sujet choisi arbitrairement, rappelons-le, mais qui présente l'avantage, comme cela a été dit plus haut, de ne concerner que des réalités nécessairement non antiques pour lesquelles il était quasiment indispensable d'innover [2]. Quelles sont donc ces nouveautés lexicales ? Quels sont les procédés qui se cachent derrière les mots choisis pour désigner ces réalités nouvelles ?

4 Les Turcs

Commençons par examiner les mots qui servent, dans les *Lettres de Turquie*, à désigner les Turcs sous leurs différentes formes : les Turcs, les Ottomans, les Musulmans. Signalons au passage, et ceci vaut également pour la suite, que certains mots que nous allons mentionner viennent parfois du turc, parfois de l'arabe (la langue turque étant à cette époque remplie de mots arabes et persans), et qu'ils ont parfois transité par une autre langue (notamment l'italien) avant d'être latinisés. Il n'est ainsi pas toujours aisé d'identifier avec certitude la langue à partir de laquelle le mot latin a été forgé.

4.1 Turcs

Le mot le plus courant pour désigner les *Turcs* est *Turcae*, *-arum* [3]. Busbecq l'emploie [4] sans l'avoir inventé. On le trouve déjà chez plusieurs humanistes, dont certains nettement antérieurs, comme Alessandro Benedetti (1452-1512) dans son *Diaria de bello Carolino* (1496 [5]), ou chez un correspondant

1. Sur le latin de Cyriaque, voir Parroni 1998, p. 269-289. Voir aussi Cyriaque, *Journeys*, p. 8 et *Later Travels*, p. xiv-xv.

2. Il est également plus facile et plus sûr, avec des mots comme ceux que nous allons voir, de déterminer lesquels ont effectivement été créés par ces auteurs.

3. Voir Hoven 2006 et Ramminger, *s. u. Turca*.

4. Busbecq, *Turc.* I, p. 8 (*nolle se Turcas, si dies seruata non sit, caussam habere cur ipsi quae promiserint uicissim non seruent*) et *passim* dans les quatre *Lettres*.

5. *Bellum contra Turcas parare* (Schullian 1967, 1, 1, p. 60 cité par Ramminger, *s. u. Turca*). Nous n'avons pas pu vérifier la citation.

de l'humaniste hongrois Nicolas Olah [1] (1493-1558), plus proche dans le temps de l'ambassadeur flamand. Le mot est à son époque bien diffusé et on le retrouve notamment chez un ami de Busbecq, Juste Lipse (1547-1606), quand il parle du croissant turc (*semilunam Turcarum* [2]). Il appartient au vocabulaire latin antique, où il sert à désigner un peuple scythe de l'Antiquité. L'emprunt n'est pas anodin, et Busbecq le montre bien, pour qui les Turcs sont les héritiers des Parthes, autant dire des Scythes [3] :

> *Sed ut nec istud omittam de eorum* [= les Turcs] *exercitationibus, mos est antiquus gentis iam a Parthis usque deductus ut in equo fugam simulantes hostem temere subeuntem sagitta feriant.*
> Mais il y a encore une chose que je ne voudrais passer sous silence à propos de l'entraînement [des Turcs] : l'usage très ancien de ce peuple, hérité des Parthes, de feindre la fuite à cheval, puis, quand sans réfléchir l'ennemi se lance à sa poursuite, de le frapper d'une flèche,

allusion à la fameuse Flèche du Parthe. La même récupération s'opère, mais de manière plus évidente, pour *Persae*, *-arum*, les Perses de l'Antiquité/les Iraniens [4].

Pour en revenir à *Turca*, une particularité de Busbecq est d'employer également le mot au singulier, dans deux sens particuliers qui jouiront d'une belle fortune, notamment en français :

- *Turca*, *-ae*, « le Turc », « le Grand Turc », c'est-à-dire le sultan ottoman [5]. Qu'on songe à Molière, par exemple [6] : « Et je crois, si je me l'étais mis en tête, que je marierais le Grand Turc avec la République de Venise », dit Frosine dans la scène V de l'acte II de *L'Avare*. Assez logiquement,

1. *Albicaputiatos Turcas* (Olah, p. 517, 24, cité par Hoven 2006, *s. u. Turca* et *albicaputiatus*). Nous n'avons pas pu vérifier la citation.

2. La référence (*Opera omnia*, Anvers, 1637, I, 150 B, 34) est donnée par Hoven 2006, *s. u. semiluna*, mais nous n'avons pu la vérifier.

3. Busbecq, *Turc.* III, p. 220.

4. Voir par exemple Busbecq, *Turc.* I, p. 52 (*Erat ei bellum cum Rege Persarum Sagthama*).

5. Voir par exemple Busbecq, *Turc.* I, p. 8 (*inducias cum Turca fecerat*, où *Turca* désigne le sultan Soliman). Il est à noter que ce sens existe déjà au Moyen Âge pour *Turcus*, *-i* (voir ainsi, pour les Anciens Pays-Bas, Fuchs (†), Weijers et Gumbert-Hepp 2005, *s. u. turcus* ; voir aussi Du Cange 1883-1887, *s. u. Turcus Magnus*).

6. Molière, *L'Avare*, II, 5, p. 30.

Busbecq applique la formule à *Persa*, qui au singulier lui sert à désigner le schah [1].

- Plus surprenant, mais facile à expliquer : *Turca*, *-ae*, « un Turc », au sens de « un musulman » ; il est vrai que le monde musulman à l'époque de Busbecq, du moins dans le bassin méditerranéen, se confond presque entièrement avec l'Empire ottoman. Là aussi on songe au français et à l'expression « se faire turc », se convertir à l'Islam [2]. Busbecq n'écrit rien d'autre : *hominesque illos ex Christianis factos Turcas* [3].

Ce dernier sens est appliqué par Busbecq, à côté du sens de base, « turc », à l'adjectif dérivé *Turcicus*, lorsqu'il parle de *aliquot Italis religionem Turcicam professis* [4]. On notera au passage que *Turcicus* illustre un point évoqué tout à l'heure : l'adjectif est absent du lexique latin antique, mais il dérive de manière on ne peut plus régulière d'un mot bien attesté, et il n'est pas interdit d'imaginer qu'il ait été effectivement employé dans l'Antiquité — en relation avec le sens antique de *Turca*, cela va de soi. Du reste, comme le font remarquer les auteurs du *Companion to Neo-Latin Studies* : *« Finally, it seems to be certain that for a long time a number of words survived only orally* [5] *»*. *Turcicus* pourrait être de ceux-là, de même que *Turcus*, *-a*, *-um* et *Turcus*, *-i*, que Busbecq utilise aussi, en de rares occasions, et qu'on trouve déjà, par exemple, chez Perotti et au Moyen Âge [6].

Le vocabulaire employé par Busbecq montre que, malgré l'ignorance du monde turc et oriental qui est la sienne au départ, il en acquiert une assez bonne connaissance. L'humaniste flamand s'est d'ailleurs renseigné [7] : *Non procul ab hoc loco Otmanlick ad dextram ostenditur, receptaculum, ut puto, Othomanni illius, qui princeps Othomannam domum nobiliauit*, écrit-il sur la route qui

1. Un exemple parmi d'autres : […] *arx est non contemnenda*, *quae perpetuo praesidio Turcico tenetur* […] *contra Persam*, *qui huc usque excursiones aliquando fecit interuallo sane maximo* (Busbecq, *Turc.* I, p. 98).

2. *TLFi*, *s. u. turc*.

3. « Ces hommes qui, de chrétiens, se sont faits turcs » : Busbecq, *Turc.* III, p. 266.

4. « Quelques Italiens qui professent la religion turque » : Busbecq, *Turc.* III, p. 264. Un exemple du sens premier : Busbecq, *Turc.* III, p. 216 (*A prandio exerceor arcu Turcico*).

5. Ijsewijn 1998, t. II, p. 383.

6. Hoven 2006, *s. u. Turcus I* et *II* et Ramminger, *s. u. Turca/ Turcus*, qui cite Perotti. Le mot figure aussi dans plusieurs dictionnaires de latin médiéval, dont Fuchs (†), Weijers et Gumbert-Hepp 2005, *s. u. turcus* [voir ci-dessus notre note 5 p.122].

7. « Non loin de là on peut voir sur la droite Otmanlick, refuge, je pense, de cet Othoman qui le premier a donné ses lettres de noblesse à la maison ottomane » : Busbecq, *Turc.* I, p. 82. Cf. Babinger 1995, p. 192.

le conduit vers Amasie, où il doit retrouver Soliman. L'allusion renvoie à la légende, aujourd'hui déconstruite, selon laquelle le village d'Osmancık, *Otmanlick* chez Busbecq, serait lié au fondateur de la dynastie, Osman I^er^ (1281-1326).

4.2 Ottoman

Comme dans l'exemple que l'on vient de voir, « Ottoman » est presque toujours utilisé pour désigner la famille régnante et ne se rencontre guère [1], dans les *Lettres*, que dans des expressions telles que [2] :

domo Othomanorum
Othomannicae domus
Othomannam domum
religionem imperiumque Othomannorum
Ottomannorum imperio
Otomanorum principum
Ottomanicae domus
Principes Ottomani

Je me suis permis de montrer les différentes variantes orthographiques que l'on trouve chez Busbecq, en les rangeant dans deux listes distinctes, pour une raison que l'on aura devinée. « Ottoman » illustre bien la difficulté qu'éprouvent les humanistes à latiniser des mots vernaculaires, en particulier lorsqu'ils proviennent de langues uniquement connues par leur oralité (comme les langues amérindiennes, dont on n'a pas encore fini de déchiffrer les textes) ou dont l'écriture, même connue des chancelleries européennes, comme le Turc Ottoman, n'appartient pas du tout à la sphère des alphabets latins. Le prénom du fondateur de la dynastie, Osman, vient de l'arabe *ʿOṯmân*, avec un th sourd comme en anglais. Le mot turc pour désigner les « Ottomans » est *Osmancı*. Probablement sous l'influence d'une langue vernaculaire européenne, le th durcit dans la forme latine, mais Busbecq, qui sur ce point hésite entre deux orthographes, en conserve la trace une fois sur deux. Le mot illustre aussi les fluctuations de l'orthographe latine à la Renaissance et l'attention modérée que les humanistes lui portaient. On verra plus loin que les solutions adoptées par Busbecq pour rendre les mots turcs peuvent varier.

1. À une exception près : *Ottomanicae gentis capitalis hostis* (Busbecq, *Turc.* III, p. 270).

2. Busbecq, *Turc.* I, p. 38 (*domo Othomanorum*) ; I, p. 56 (*Othomannicae domus*) ; I, p. 82 (*Othomannam domum*) ; I, p. 110 (*religionem imperiumque Othomannorum*) ; II, p. 138 (*Ottomannorum imperio*) ; III, p. 188 (*Otomanorum principum*) ; III, p. 272 (*Ottomanicae domus*) ; IV, p. 390 (*Principes Ottomani*).

4.3 Musulman

Pour « Musulman », Busbecq utilise essentiellement un terme qui comme *Turca* ne lui appartient pas : *Musulmanus* [1], dans un emploi adjectival ou substantivé, qui dérive directement ou indirectement de l'arabe. Une fois il recourt à un autre terme, *Mahumetanus* [2] :

> *Gentem illam* [les Chinois] *magnae esse solertiae idem peregrinator memorabat* [...], *religionem habere propriam, a Christiana, a Iudaica, a* ***Mahumetana*** *discretam* [...].
> Ce peuple [chinois] est d'une grande habileté, racontait le même voyageur [...], il pratique sa propre religion, distincte des religions chrétienne, juive, **mahométane** [...],

où le contexte religieux est assez évident.

Si le terme remonte *in fine* à l'arabe, c'est plutôt, semble-t-il, une création des langues romanes, italien ou français. « Mahométan », « Celui, celle qui professe la religion de Mahomet », est attesté en français vers 1538, sous une forme légèrement différente [3]. En consultant le *Lexique* de Hoven et la *Wortliste* de Ramminger, on trouve *Mahumetanus* avant cela encore, avec des variantes, notamment chez Jacques Lefèvre d'Étaples (*ca* 1460-1536), bien avant Busbecq donc, et Josse Clichtove (1472/73-1543), l'humaniste belge, élève du précédent, et même chez Lorenzo Valla [4].

4.4 Les Turcs de Cyriaque

Rien de tout cela n'apparaît chez Cyriaque, qui pour désigner les Turcs emploie *barbari*, *Parthi* et surtout, quand il veut les nommer directement : *T(h)eucri*, qui est le mot couramment utilisé dans les documents d'archives vénitiens et chez divers auteurs au Moyen Âge [5]. Par le même glissement observé chez Busbecq pour *Turca*, *Theucer* au singulier est aussi chez Cyriaque « le Turc, le sultan ottoman [6] ». Le choix du mot n'est pas fortuit, mais stylistique. *Turca*, *-ae*, on l'a vu, est attesté au moins depuis Alessandro Benedetti, né

1. Par exemple : *religionem Musulmanam* (Busbecq, *Turc.* I, p. 56). Voir Hoven 2006, *s. u. Musulmanus I* et *II* pour d'autres références à Busbecq.
2. Busbecq, *Turc.* IV, p. 338.
3. Mahumetan, très proche du latin *Mahumetanus* (*TLFi*, *s. u. Mahométan*).
4. Voir les références (ainsi que celles des nombreux mots apparentés) dans Hoven 2006, *s. u. Mahumetanus I* et *II* et Ramminger, *s. u. Mahometanus*.
5. Cyriaque, *Later travels*, p. 410, n. 6 et Du Cange 1883-1887, *s. u. Teucri*.
6. Un exemple : [...] *Hierasimo Hibero abbate ad Theucrum oratore absente* (Cyriaque, *Journeys*, l. 895 et n. 118 = Cyriaque, *Later Travels*, Journal II, § 63, p. 122).

l'année où meurt Cyriaque (1452), et on peut raisonnablement supposer qu'il l'était aussi à son époque. Mais il choisit *T(h)eucer*. Le mot est classique : les *Teucri* (sans h), ce sont les Troyens, et c'est bien cela qui intéresse Cyriaque.

Faisons un détour par le reste de son vocabulaire, en élargissant l'enquête à d'autres voyages [1]. On s'aperçoit assez vite que Cyriaque, par une sorte d'affectation, a un penchant très marqué pour la métaphore antique [2], à tel point qu'on peut dire qu'elle est une composante essentielle de son style. Invoquant Mercure, le Dieu des marchands, au moment d'entreprendre ses voyages, il date ses lettres et, dans ses carnets, les étapes de ses voyages à la manière des Romains, c'est-à-dire en suivant le calendrier des Romains, mais aussi en donnant l'année selon, non pas les consuls en fonction, mais le pontificat en cours : *Opto bene ualeatis*, écrit-il à la fin d'une lettre de décembre 1443. *Ex Ragusio, Nonas Decembres, Eugenii pontificatus anno XIII* [3]. On notera au passage que le pape Eugène IV, auquel il est fait allusion ici, a exercé son pontificat de 1431 à 1447 et que la treizième année de ce pontificat ne correspond à 1443 que si on compte de manière inclusive, comme les Romains le faisaient.

Cette manie, et quelques autres, ont fait dire à son éditeur moderne Edward W. Bodnar que son langage était syncrétique [4]. On peut même dire qu'il pousse le syncrétisme assez loin, puisqu'il va jusqu'à appeler Dieu Jupiter [5] ! La métaphore est osée, à tel point qu'on hésite parfois à l'interpréter de la sorte, lorsqu'il écrit par exemple *optimo iuuante Ioue* [6], où l'on peut encore imaginer qu'il invoque vraiment Jupiter, comme il le fait avec Mercure au début de ses voyages, mais le doute n'est plus permis quand on lit, dans une inscription qu'il a lui-même composée et dont il donne le texte dans le journal de son voyage en Égée : *diua atque solemnia humanati Iouis eiusceue incarnati Verbi natalicia* [7]. Ailleurs, pour dater une étape : *Ad X Kalendas Aprilium fausti resurrectionis humanati Iouis diepreuium cum Nauplium reuisissem* [8]. Dans ses lettres également,

1. Ceux qui figurent dans l'édition de 2003 de Bodnar et Foss (Cyriaque, *Later Travels*).

2. Cyriaque, *Later Travels*, p. xiv-xv.

3. « Je vous souhaite d'aller bien. Depuis Raguse, le 5 décembre, dans la treizième année du pontificat d'Eugène » : Cyriaque, *Later Travels*, lettre 2, § 12, p. 14.

4. Cyriaque, *Later Travels*, p. xiv.

5. En plusieurs passages : voir l'index de Bodnar et Foss dans Cyriaque, *Later Travels*, *s. u. Jove*.

6. « Avec l'aide de Jupiter le très bon » : Cyriaque, *Later Travels*, lettre 4, § 2, p. 20 et lettre 37, § 2, p. 250.

7. « La divine et solennelle célébration de la naissance de Jupiter fait homme, de son Verbe incarné » : Cyriaque, *Journeys*, l. 1051-1052 = Cyriaque, *Later Travels*, Journal II, § 81, p. 136.

8. « Le 23 mars, veille de la providentielle résurrection de Jupiter fait homme, alors que

par exemple : *Ex eadem clara Pario, VIII Kalendas Ianuarii, fausto, sereno et humanati Iouis natalicio solempni et celeberrimo die* [1]. Dans ces exemples, *Iuppiter* désigne on ne peut plus clairement le Dieu des Chrétiens, dans une expression passée elle aussi dans les langues vernaculaires, « Dieu incarné », *Iuppiter humanatus*, *incarnatum Verbum*, le Christ.

Cyriaque serait, si on se fie à Hoven et à Ramminger, ainsi qu'aux quatorze dictionnaires de latin médiéval utilisés par Hoven, le seul à avoir employé *Iuppiter* en ce sens, de manière sérieuse à tout le moins. Érasme se moque de cet usage, qu'il attribue ironiquement aux Cicéroniens : *An pro patre Christi dicet* [Ciceronianus] *« Iuppiter opt. max.* [2] *» ?*, sans que l'on ait toutefois pu relever cet emploi chez les auteurs cicéroniens dépouillés. Il s'agit donc chez l'humaniste de Rotterdam d'une fiction et d'une moquerie. L'ironie est aussi de mise lorsque Henri II Estienne (*ca* 1531-1598) appelle le pape *Iupiter ille* ou, à l'ablatif, *Ioue terreno* [3]. Mais Cyriaque ne rit pas et l'on peut sans doute expliquer cet emploi audacieux par le goût très poussé, et qu'il affiche de manière quelque peu affectée, pour la métaphore antique.

C'est dans ce contexte, on peut le penser, qu'il faut replacer l'emploi de *T(h)eucri* par Cyriaque pour désigner les Turcs, identifiés avec des Troyens dont ils occupent désormais la place. On voit donc, à côté d'un Busbecq diplomate, éduqué, informé, œuvrant à une postérité littéraire, ayant le souci du bon terme, un Cyriaque perdu dans ses rêveries antiques, œuvrant avant toute chose pour la préservation des reliques de l'Antiquité et peu intéressé, au fond, par les Turcs.

5 Les turqueries

Venons-en maintenant à ce que l'on pourrait nommer les turqueries et aux mots latins pour les désigner. On va le voir immédiatement, ceci nous amène à confirmer le constat qui vient d'être fait. Busbecq emploie une bonne vingtaine de ces mots. Cyriaque aucun. Les néologismes que ce dernier

j'avais une nouvelle fois visité Nauplie » : Cyriaque, *Later Travels*, Journal V, § 66, p. 336. Voir encore un exemple : Cyriaque, *Journeys*, l. 1095 = Cyriaque, *Later Travels*, Journal II, § 83, p. 140.

1. « De la même brillante Paros, le 25 décembre, jour heureux, jour sans nuages, jour solennel et très fêté de la naissance de Jupiter fait homme » : Cyriaque, *Later Travels*, lettre 28, § 6, p. 210.

2. « Ou alors est-ce que [le Cicéronien], en lieu et place de Père du Christ, dira "*Iuppiter optimus maximus*" ? » : Érasme, *Opera omnia* (ASD), p. 641, 9-10. Il s'agit d'un extrait du *Ciceronianus* bien entendu.

3. Estienne, p. 632, 31 (*Ioue terreno*) et 34 (*Iupiter ille*), cités par Hoven 2006, *s. u. Iuppiter*.

forge et dont les dépouillements réalisés laissent à penser qu'ils sont de sa main concernent d'autres sujets et révèlent ainsi d'autres centres d'intérêt : l'architecture, l'épigraphie, auxquels il faut ajouter le vocabulaire religieux, en particulier celui des réalités monastiques orthodoxes.

Voyons Busbecq. Sans entrer dans le détail de chaque mot, comme on vient de le faire avec les noms des Turcs, on peut tenter de mettre en lumière différentes manières qu'il a d'inscrire dans un texte latin des mots qui *a priori* n'ont rien à y faire, des mots :

- vernaculaires,
- issus de langues — le turc, l'arabe, le persan — sans rapport avec le latin,
- désignant des réalités à priori totalement étrangères à la culture des lecteurs de Busbecq et donc pas reconnaissables par eux non plus, au contraire, pour prendre un exemple dans un champ sémantique qui leur était plus familier, de *lieutenantus*, trouvé dans la correspondance d'Érasme [1].

Ces façons de faire, on le comprendra, ne sont du reste pas propres aux cas ni aux langues qui nous intéressent ici, les turqueries nous servant d'exemple pour illuster des mécanismes généraux.

5.1 La transcription pure et simple

La transcription pure et simple est utilisée par Busbecq, mais, dans la mesure où elle n'est pas très intéressante du point de vue qui est le nôtre, je ne m'y attarderai pas longtemps. Busbecq cite quelques mots turcs sans les latiniser et, dans certains cas, il s'agit de paroles rapportées. Ainsi lorsque Busbecq est reçu en audience par Soliman en personne, à Amasie, et que le sultan *nec orationem nec rationes nostras nec mandata animo aut fronte satis benigna suscepit*, ce dernier s'impatiente [2] :

> *Sed cum exspectationi eius non responderent (erant enim Caesareae Maiestatis postulata plena dignitatis et libertatis ideoque ab eo, qui sibi nihil negari debere putabat, minus aequis auribus accipiebantur),* ***ueluti fastidiens nihil aliud respondit***

1. Érasme, *Opus epistularum*, t. IX, n° 2587, 16, cité par Hoven 2006.
2. Busbecq, *Turc.* I, p. 100. Juste avant : « Lui n'accueillit ni nos paroles, ni nos arguments, ni nos instructions avec bonne humeur ou d'un air particulièrement bienveillant. »

> ***quam : « Giusel, giusel », hoc est : « Pulchre, pulchre. »*** *Ita sumus domum dimissi.*
> Mais comme cela ne répondait pas à ses attentes — car les demandes de sa Majesté Impériale étaient emplies de dignité et d'indépendance et pour cette raison elles étaient accueillies d'une oreille plutôt défavorable par un homme qui pensait qu'on ne pouvait rien lui refuser —, **prenant comme un air de mépris il répondit seulement : « Giusel, giusel », c'est-à-dire : « C'est bien ! C'est bien ! »** Et on nous congédia.

Cela n'est pas mal transcrit — Soliman a dit *güzel güzel* — et c'est aussi très bien traduit : *güzel* veut dire « beau », *güzel güzel* marque l'impatience : « C'est bien ! C'est bien ! » *Pulchre*, *pulchre.* C'est bien traduit, mais « Giusel, giusel », ce n'est pas du latin. Busbecq a sans doute voulu, en rapportant les paroles du sultan telles qu'elles ont été prononcées, donner un caractère plus solennel au récit de cette audience tendue.

Quelquefois, le mot transcrit tel quel et non latinisé occupe une fonction dans la phrase, mais ce n'est pas très fréquent chez Busbecq. Celui-ci, antiquaire comme beaucoup d'humanistes, est constamment à la recherche de monnaies. Il en trouve beaucoup, notamment des monnaies grecques [1] :

> *Quibus multis in locis Turcae pro ponderibus utebantur, nimirum unius drachmae uel dimidiae ;* ***uocant « Giaur manguri »****, ac si dicas nummos paganorum siue infidelium.*
> Les Turcs, en beaucoup d'endroits, s'en servaient comme de poids — sans doute pour une drachme ou une demi-drachme. **Ils les appellent « Giaur manguri »**, comme on dirait « argent de païens » ou « d'infidèles » [mangır = pièce en cuivre ; giaour = infidèle].

On notera encore une fois l'excellente connaissance du monde oriental qu'avait fini par acquérir Busbecq, qui, retournant pour ainsi dire le sens (chrétien) de *infidelis* attesté au Gaffiot, rapporte l'usage musulman d'appeler tous les non-musulmans, entre autres noms, « les Infidèles ». Pour le reste, les imprimeurs des XVI^e^ et XVII^e^ s. ont eu un peu de mal avec ce « Giaur manguri », comme on peut s'en douter [2].

5.2 La latinisation du mot

La latinisation des mots est, à l'inverse de la transcription pure et simple, un procédé que Busbecq utilise volontiers. Il n'est au fond pas très éloigné du

1. Busbecq, *Turc.* I, p. 86.
2. Voir l'apparat critique de VON MARTELS : *mauguri* dans certaines éditions.

précédent, mais permet d'intégrer de manière plus profonde le mot à la phrase, par le jeu de la flexion que permet l'adjonction d'un suffixe latin. On en trouve une petite liste chez Busbecq, plusieurs n'étant attestés, on s'en doutera, que dans les *Lettres de Turquie*. Tous témoignent de la bonne oreille de l'humaniste (qui ne connaissait pas le turc, mais était néanmoins polyglotte) et de son souci de retranscrire les mots le plus fidèlement possible. La plupart ont trait à des noms de fonctions.

Certains sont directement importés du turc :

- *agiamoglani*, *-orum* : les *acemi oğlan* = « les enfants étrangers [1] ». Il s'agit de jeunes chrétiens enlevés à leur famille et enrôlés dans l'administration ou l'armée ottomanes ;
- *bellerbegus*, *-i* : un *beylerbey* (gouverneur de province [2]) ;
- *chiausus*, *-i* : un *çavuş*, mot passé en français en 1547, à peu près à l'époque de Busbecq donc (chaoux ; aujourd'hui : chaouch, selon le *Trésor de la Langue française* [3]). Le chaouch est une sorte d'huissier aux tâches variées assurant par exemple la sécurité des ambassadeurs étrangers ou celle du Palais ;
- *dellius*, *-ii* : un *deli*, un « fou » (cavalier turc [4]). De même *garipigi*, *selictari*, *spahii* et *ulufagi* sont aussi des cavaliers [5]. *Spahii* (turc *sipahi*) sera transcrit en français exactement de la même manière, notamment par Loti (*Le Roman d'un Spahi* [6]) ;
- *singiaccus*, *tulipan* [7]...

D'autres viennent, par exemple, de l'arabe ou du persan et ont éventuellement transité par le turc :

- *diuanus*, *-i* : le Divan, conseil impérial de l'Empire ottoman et lieu où il se tient [8] ;

1. Busbecq, *Turc.* III, p. 276. Sur ces « enfants étrangers », voir Hitzel 2001, p. 92.
2. Un exemple : Busbecq, *Turc.* III, p. 236. Voir Hitzel 2001, p. 74-76.
3. Un exemple : Busbecq, *Turc.* I, p. 16. Voir Mantran 1989, p. 754 et *TLFi*, *s. u. chaouch*.
4. Busbecq, *Turc.* III, p. 202.
5. Voir ces mots sous leurs entrées respectives dans Hoven 2006.
6. Voir le *TLFi*, *s. u. spahi*.
7. Voir ces mots sous leurs entrées respectives dans Hoven 2006.
8. Un exemple : Busbecq, *Turc.* I, p. 108. Sur le Divan, voir Hitzel 2001, p. 91-92.

- *hoggia*, *-ae* : un *Hoca* (prononcez « Hodja »), quelque chose entre le Lettré et le Saint Homme [1] ;

- *uisirius*, *-ii* (régulièrement accompagné, chez Busbecq, de *Bassa* = Pacha) : un vizir = un ministre [2].

D'autres encore sont passés par le prisme d'une langue vernaculaire européenne, comme l'italien :

- *gianizarus*, *-i* : un janissaire, du turc *yeni çeri* (« nouvelle troupe »), par l'intermédiaire de l'italien *giannizzero* (attesté avant 1470 [3]). Le mot, très fréquent dans les textes de la Renaissance qui parlent de l'Empire ottoman, revêt de nombreuses formes (*ianizaris*, *ianizarus*…), à l'instar de beaucoup d'autres mots latinisés ;

- *moschea*, *-ae* : une mosquée ; a lui aussi sans doute transité par l'italien [4].

Avant de passer à la suite, je voudrais examiner de plus près deux cas particuliers amusants : yaourt et sultan.

— **yaourt** : Comment transcrire en latin ce mot turc assez difficile à prononcer et à comprendre : yoğurt, avec un ğ mouillé intervocalique qui marque l'allongement de la voyelle antérieure ? Ce ğ a aussi gêné le français, comme l'orthographe hésitante le montre : yaourt, yogourt, yoghourt [5]. Que fait Busbecq ? D'abord, il cite Galien. J'évoquais l'approche historicisante fondatrice de la pensée humaniste : vérifier par l'expérience ce qu'on a lu chez les Anciens en fait partie intégrante, qu'il s'agisse de médecine, par exemple, ou de géographie. Lisons cet extrait [6] :

> *Sed ea est eorum frugalitas, gulae minime studentium, quibus si sal sit et panis alliumque aut cepa aut* ***acidi lactis genus Galeno non ignoti, quod ipse Oxygalam, isti Iugurtham dicunt****, nihil requirant praeterea. Lac illud diluunt aqua frigidissima panemque interunt eoque utuntur in magno aestu et siti. Cuius sane utilitatem nos quoque in magnis caloribus saepe experti sumus. Cibus is cum palato et uentriculo gratissimus est, tum ad exstinguendam uehementiorem sitim uim habet admirabilem.*

1. Busbecq, *Turc.* IV, p. 356.
2. Un exemple : Busbecq, *Turc.* I, p. 8 et *passim* dans les *Lettres*.
3. Un peu partout dans les *Lettres* et notamment Busbecq, *Turc.* I, p. 18. Voir aussi *TLFi*, *s. u. janissaire* et Hoven 2006, *s. u. gianizarus*.
4. Busbecq, *Turc.* I, p. 96.
5. *TLFi*, *s.u. yaourt*.
6. Busbecq, *Turc.* I, p. 92.

> Telle est leur sobriété, à eux qui ne recherchent pas du tout les plaisirs de la bouche, et pour peu qu'ils aient du sel et du pain, ainsi que de l'ail ou un oignon ou bien **cette espèce de lait acide que Galien n'ignorait pas — lui-même l'appelait Oxygale, les Turcs disent Iugurtha —**, ils n'en réclament pas davantage. Ils diluent ce lait dans de l'eau glacée et y font tremper du pain. Ils en prennent en cas de canicule, quand ils ont très soif. Nous avons pu, nous aussi, constater à de nombreuses reprises sa grande utilité, lors des fortes chaleurs. Cette nourriture est un régal pour le palais et l'estomac et, en même temps, elle possède une prodigieuse capacité à étancher la soif la plus forte.

La description qui est faite de cette boisson aux vertus rafraîchissantes et le rapprochement avec l'oxygale de Galien, cette sorte de fromage blanc fait avec du lait caillé, font plus penser à de l'*ayran* qu'à du yaourt, mais peu importe. La forme adoptée par Busbecq, *iugurtha*, *-ae*, est amusante et révélatrice. C'est sans doute une forme de lapsus, mais le choix d'un mot qui, jusque dans son orthographe, correspond lettre pour lettre au nom du célèbre roi Numide rebelle montre combien les humanistes sont imprégnés de littérature et d'histoire antiques, qui peuvent ressurgir sans crier gare. Car enfin, ce difficile *yoğurt* offrait sans doute d'autres voies pour se latiniser.

— **sultan, sultane** : Le mot existe en latin, sous différentes formes, depuis le Moyen Âge : *sultanus*, *soltanus*, *soldanus*, toutes formes également attestées à la Renaissance, avec des variantes orthographiques (*sulthanus*...). L'on s'attendrait à en trouver de nombreuses occurrences dans un texte où il est constamment question de Soliman le Magnifique. Or on ne trouve qu'une seule fois le mot dans les *Lettres de Turquie*, sous la forme *sultanus*. Encore apparaît-il non pas pour désigner le sultan lui-même, mais dans un dialogue entre deux officiers Turcs en campagne et sur le point de charger l'ennemi à travers un marais, au vocatif [1] :

> *Ecquid, inquit, uides* ***Sultane (ita dignitate praecellentes Turcae nominant)*** *in quam apertum discrimen teque et nos omnes coniicias ?*
> **Sultan**, lui dit-il — **ainsi les Turcs s'adressent-ils à des personnes de haut rang** — ne vois-tu pas l'évidence du danger dans lequel tu te jettes, et nous tous avec toi ?

emploi qui montre encore une fois l'excellente connaissance qu'avait Busbecq du monde oriental, puisque « sultan » peut effectivement, dans certains cas, désigner des dignitaires de haut rang autres que le sultan [2]. Pour désigner ce

1. Busbecq, *Turc.* III, p. 198.
2. Sur sultan, voir Kramers et Bosworth 1998, p. 884-889.

que nous appelons le sultan, qu'il s'agisse de Soliman ou de ses prédécesseurs, Busbecq emploie d'autres mots, à savoir : *imperator* ou *princeps*, au singulier ou au pluriel, en précisant parfois : *Turcarum imperator*, *Turcicus* ou *Turcus imperator*, *Turca* bien sûr, au singulier, ou encore *rex Turcarum*. Ainsi parlant des janissaires évoqués plus haut [1] :

> *Eorum cum plenissimus est numerus*, ***rex Turcarum*** *habet XII millia.*
> Lorsqu'ils sont au complet, **le roi des Turcs** dispose de douze mille janissaires.

En revanche, l'épouse du sultan, elle, est bien sous sa plume une *sultana*, attesté une seule fois il est vrai — dans la première lettre [2] :

> *In amatoriis ei* [l'hyène] *uim magnam Turcae, ut etiam ueteres, tribuunt. Cumque essent duae eo tempore Constantinopoli, mihi tamen uendere grauabantur,* ***quod se Sultanae, hoc est principis uxori, eas reseruare dicerent****. Quippe quas philtris et magicis artibus animum mariti retinere recepta in uulgus, ut dixi, opinio est.*
> Les Turcs, comme les Anciens, lui attribuent un grand pouvoir dans les affaires de cœur. À cette époque, il y en avait deux à Constantinople, mais on rechignait à me les vendre, **car, disait-on, on les mettait de côté pour la Sultane, c'est-à-dire l'épouse du Prince**. Ces hyènes en effet, à travers des philtres d'amour et des incantations, retiennent le cœur de son mari — l'opinion en est communément admise, comme je l'ai dit.

Ce mot, dont il n'y a à ma connaissance pas d'attestation antérieure, *teste Hoven cum Ramminger*, se rattache bien sûr clairement à *sultanus* et plus particulièrement à ce sens de « sultan » que Busbecq semble vouloir éviter. Alors pourquoi justement l'éviter ? Busbecq nous montre, en écrivant *sultana*, qu'il n'ignore ni le nom, ni la chose. Mais on peut émettre l'hypothèse que *princeps* et *imperator*, également employés pour désigner Charles Quint et Ferdinand de Habsbourg, lui permettaient de faire voir de façon plus évidente l'antagonisme entre les deux puissances rivales, l'Empire ottoman et le Saint-Empire romain germanique, incarnées chacune dans un *imperator* qui se voulait l'héritier de l'Empire romain. Et peut-être aussi tout simplement de mieux faire comprendre l'organisation de l'empire turc en la rapportant à celle de l'Occident.

Quoi qu'il en soit, on n'est pas ici, les cas mentionnés le montrent à suffisance, dans l'obsession de la métaphore antique de Cyriaque, même si Busbecq y recourt lui aussi à l'occasion.

1. Busbecq, *Turc.* I, p. 18.
2. Busbecq, *Turc.* I, p. 84-86.

5.3 L'analogie ou sens nouveau

L'exemple d'*imperator* me permet de passer à un troisième procédé, l'analogie. Celle-ci consiste dans ce cas à faire comprendre, par un rapport de ressemblance, une réalité habituellement non exprimée en latin par un mot latin qui possède un sens pouvant s'en rapprocher. Le procédé est bien connu et employé depuis fort longtemps, comme les deux précédents, notamment dans l'Empire romain, confronté au problème du bilinguisme, mais pas seulement. Dans le domaine néo-latin, on peut citer l'exemple de *consul*, utilisé notamment pour désigner, sous l'Ancien Régime liégeois, les deux bourgmestres à la tête de la Cité ardente. En témoigne ce chronogramme du XVIII^e^ siècle, datant du règne de Velbruck, et que le promeneur peut encore apercevoir au détour d'une vieille rue du Publémont [1] :

> *De GraILLet D'otheeqVe*
> *ConsVLIbVs VobIs*
> *reDonantVr aqVae*
> De Graillet et d'Othée étant bourgmestres,
> les eaux vous sont rendues.

Busbecq n'emploie bien sûr pas *consul* en ce sens, mais il use quelquefois de l'analogie, même s'il le fait peu finalement, en comparaison avec la latinisation. Prenons deux exemples :

— ***Cubicularius*** est attesté en latin classique. L'adjectif dérive de *cubiculum* et signifie tout simplement « de chambre à coucher ». Dans un emploi substantivé, chez Cicéron et Pétrone notamment, c'est un « valet de chambre [2] ». Le mot est fréquemment attesté à la Renaissance, dans le sens de « camérier, chambellan [3] », plus prestigieux que le sens de base de « valet », mais qui n'en est pas si éloigné que cela et que l'on trouve d'ailleurs chez des auteurs chrétiens de la fin de l'Antiquité, comme Grégoire de Tours [4]. Il connaît un dérivé

1. Il se trouve actuellement sous une potale sise en haut des *Degrés des tisserands*, mais provient manifestement d'une fontaine restaurée grâce aux deniers des deux bourgmestres qui s'y trouvent mentionnés.
2. Gaffiot 2000, *s. u. cubicularius*.
3. Hoven 2006 (*s. u. cubicularius*, avec références dès Valla) qualifie ce sens de « fréquent ».
4. Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, 2, 1, cité dans Blaise 1954, *s. u. II cubicularius*.

médiéval, *cubiculariatus*, *-us*, « fonction de camérier ou de chambellan », qu'utilise encore Lorenzo Valla [1]. Busbecq l'emploie dans le sens classique [2] :

> *His illi quidem acquiescebant, sed tamen solicitudinem deponere non poterant. Aderant mane ; **expergefactum cubicularium meum rogabant** ut ad me uiseret uideretque quid illi temporis indices loquerentur*,
> Ils acquiesçaient à ces paroles, oui, et pourtant ils ne pouvaient abandonner leur inquiétude. Ils étaient là tôt le matin. **Ils réveillaient mon valet de chambre pour lui demander** d'aller me trouver et de voir ce que disaient ces indicateurs de temps.

écrit-il à propos des janissaires de son escorte, à qui il a demandé de faire confiance à son horloge mécanique pour savoir quand il est l'heure de se réveiller… mais qui ont un peu de mal à s'y fier. Mais il donne également au mot un sens inédit, fondé sur l'analogie, celui d'eunuque attaché au harem du sultan, avec ou sans le mot *eunuchus* accolé : les eunuques, de par leur état, étaient les gardiens du harem, c'est-à-dire, pris au sens le plus large, de la chambre (*cubiculum*) du sultan. Les préfets ou *ağa* des eunuques étaient des personnages influents du sérail de Topkapi et partant de l'Empire, comme on le voit dans les deux extraits suivants [3] :

> *Sic Sandaeus in arcem quam Caradenis, hoc est maris nigri, uocant duci iubetur. Verum non longe abierat, cum reuocatur. **Non uiderat eum Cubiculariorum decurio, cuius supra memini, magnae apud dominum auctoritatis**.*
> Ainsi l'ordre est-il donné du transfert de de Sande vers la forteresse qu'ils appellent Caradenis, c'est-à-dire de la Mer Noire. Mais il n'était pas encore bien loin lorsqu'il est rappelé. **Le chef des eunuques du sérail ne l'avait pas encore vu — j'ai parlé de lui plus haut, il jouit d'une grande influence auprès de son maître.**

> *Primum diligitur in Persam orator Hassan Aga, **unus e cubiculariorum principibus**.*
> En premier lieu c'est Hassan Aga, **l'un des principaux eunuques du sérail**, qui est choisi comme ambassadeur auprès du schah.

1. Valla, t. 2, p. 426, l. 19. Le mot ne semble toutefois pas autrement utilisé par les humanistes, si l'on en croit Hoven, qui ne donne que la référence à Valla (Hoven 2006, *s. u. cubiculariatus*). *Idem* chez Ramminger, même entrée.

2. Busbecq, *Turc.* I, p. 36.

3. Busbecq, *Turc.* IV, p. 296 et IV, p. 360. Sur les eunuques au Palais de Topkapi, voir par exemple Hitzel 2001, p. 59-61.

— Autre exemple : comment rendre en latin l'idée de **Ramadan** ? Là aussi Busbecq procède par analogie. Le jeûne chrétien, c'est le Carême, qui se dit très bien en latin : *quadragesima*, qu'on trouve chez Saint Jérôme [1]. Busbecq pourrait se contenter de quelque chose comme : *quadragesima Turcarum*, par exemple. Mais il va chercher plus loin. Le jeûne musulman dure tout un mois, le mois de Ramadan, et dans le calendrier musulman les mois durent 28 jours : c'est un calendrier lunaire. Busbecq se souvient d'un mot qu'il a lu chez les Pères de l'Église avec le sens de « nouvelle lune » précisément et qui est très proche de *quadragesima* [2] :

> *Ergo illis in castris tranquilla omnia et summo silentio composita, cum alias tum maxime* ***trigesimae*** *(ut sic dicam) tempore.*
> Ainsi donc règne-t-il dans les campements turcs un très grand calme et un silence absolu, en particulier **pendant la période des trente jours** — pour l'appeler comme ça.

De « nouvelle lune », on passe assez naturellement à « jeûne qui dure une lunaison », avec tout de même un *ut sic dicam* pour atténuer la hardiesse du mot — ou peut-être pour en souligner l'audace. Ailleurs cependant, il semble reculer [3] :

> *Et quo me magis horum caperet admiratio, tempus faciebat quod eorum suberat ieiunium, siue, ut nostro more loquar,* ***quadragesima****.*
> Une chose rendait encore plus grande mon admiration pour eux : c'était le moment où approchait leur jeûne ou, pour le dire à notre façon, leur **Carême**.

Les expressions métalinguistiques du type *ut sic dicam (quam uocant, qui uulgo dicuntur, ut nunc loquimur...)* sont plus ou moins fréquentes à la Renaissance, selon les auteurs, et témoignent de ce souci universel d'éviter le barbarisme auquel j'ai fait allusion [4].

5.4 La traduction

Enfin, un dernier procédé consiste à traduire purement et simplement, quand cela est possible, le terme turc. Je ne donnerai qu'un exemple : *mutus*,

1. Gaffiot 2000, *s. u. quadragesima*.

2. Busbecq, *Turc.* III, p. 262. *Trigesima* a aussi le sens médiéval de « trentain » (de messes), voir Hoven 2006, *s. u. trigesima*.

3. Busbecq, *Turc.* III, p. 258.

4. Sur les expressions métalinguistiques du type *ut sic dicam*, voir notamment Tavoni 1986, p. 199-216.

« un muet », c'est-à-dire, dans l'Empire ottoman, un serviteur chargé des exécutions sommaires et qui avait l'obligation de ne s'exprimer que par signes [1]. On trouve des muets dans les *Lettres de Turquie* à propos d'un assassinat justement, celui de Mustafa, le fils aîné de Soliman, que le sultan a lui-même ordonné. Mustafa s'est rebellé contre son père, puis par l'entremise de sa mère, la célèbre Roxelane (la *sultana* de tout à l'heure), il vient implorer son pardon et se réconcilier avec lui. Soliman fait mine de vouloir le recevoir, mais c'est pour mieux s'en débarrasser, en le faisant étrangler par les muets [2] :

> *Cum ergo uenisset Mustapha in castra suspenso expectatione euentus magnopere exercitu, introducitur in patris tentorium. Vbi pacata uidebantur omnia : nullus miles, spiculator nullus, nullus lictor, insidiarum nihil quod timeri posset.* ***At erant muti aliquot, quos Turcae habent in deliciis, ualidi et robusti homines ad caedem eius destinati*** *; qui receptum in tentorium interius magno impetu aggrediuntur laqueumque illi omni ui iniicere conantur.*
> Mustapha donc venait d'arriver au camp. L'armée retenait son souffle, dans l'insoutenable attente de ce qui allait se produire. On l'introduit dans la tente de son père, où tout semblait calme : pas de soldat, pas de garde du corps, pas de licteur, aucun signe d'un piège à redouter. **En revanche, il y avait plusieurs muets — dont les Turcs font leurs délices —, des hommes vigoureux et solides qui étaient là pour le tuer.** À peine s'est-il avancé à l'intérieur de la tente qu'ils se jettent violemment sur lui et essaient de toutes leurs forces de lui passer un lacet.

5.5 La définition

Quel que soit le mode de transposition choisi, une définition est bien souvent nécessaire. On en a déjà vu un exemple avec *sultanus*, dans son emploi particulier à Busbecq (*ita dignitate praecellentes Turcae nominant*). En voici quelques autres, à titre d'illustration :

- Avec une transcription pure et simple : *carauasciarai : hoc est, ut dixi, Turcarum deuersoria* [3].
- Avec une latinisation du mot :

  agiamoglani : seruitia et tyrones, quos Agiamoglanos uocant [4].

1. *TLFi*, *s. u. muet*.
2. Busbecq, *Turc.* I, p. 54.
3. « C'est-à-dire, comme je l'ai dit, les auberges des Turcs » : Busbecq, *Turc.* I, p. 92.
4. « Des esclaves et de jeunes recrues, qu'ils appellent *Agiamoglani* » : Busbecq, *Turc.* III, p. 276.

dellius, -ii : eques Dalmata ex eorum genere quos ab enormi stolidaque audacia Dellios, hoc est amentes siue insanos, Turcae uocant [1].

- Avec une traduction : *mutus* : on a vu que Busbecq en donnait une espèce de définition.

- Synonymes : Busbecq donne parfois des synonymes au lieu d'une définition, ce qui revient en quelque sorte au même. Voici l'exemple du caviar [2] :

Noli hic exspectare ut tibi narrem cur olim dicti fuerint caeci Chalcedonienses, qui sedem e regione Byzantii habuerunt, quorum hodie uix exstant parietinae ; neque de natura eius maris perpetuo agmine defluentis neque umquam reciprocantis ; neque item ***de salsamentis quae Constantinopolim a Maeotide aduehuntur, quae Itali moronellas, botargas et cauiarum uocant.***
N'attends pas ici que je te raconte pourquoi jadis on a dit des Chalcédoniens, qui s'installèrent juste en face de Byzance, qu'ils étaient aveugles — c'est à peine si aujourd'hui il reste d'eux quelques vieux murs en ruine. Ni que je te parle du caractère de cette mer, dont les flots toujours descendent et jamais ne remontent. **Ni pareillement des salaisons que l'on fait venir à Constantinople depuis le Palus Méotide et que les Italiens appellent *moronella, botarga* et *caviar*.**

❀

Conclusion

En concentrant notre propos sur les Turcs et les turqueries, on aura, je l'espère, diverti le lecteur, mais l'on aura également montré les mécanismes les plus fréquents par lesquels des mots vernaculaires, éventuellement exotiques, peuvent entrer dans la langue latine. Ces mots se laissent généralement bien latiniser, même si le résultat, à l'instar de ces *agiamoglani*, est parfois abscons. Ceci n'empêche pas les humanistes de s'amuser avec les mots, comme Busbecq mangeant du *iugurtha*, ni de jouer de la référence, tel Cyriaque d'Ancône appelant les Turcs du nom de ceux qu'ils ont remplacés en occupant la Troade. La

1. « Un cavalier Dalmate de cette sorte que, en raison de leur hardiesse inhabituelle et imbécile, les Turcs nomment *Delli*, autrement dit fous ou malades » : Busbecq, *Turc.* III, p. 202.

2. Busbecq, *Turc.* I, p. 62-64.

difficile transposition en latin de concepts étrangers donne parfois lieu également à des solutions savantes, comme c'est le cas pour le *trigesima* de Busbecq, destiné à faire comprendre aux lecteurs de ses *Lettres*, de par sa ressemblance avec *quadragesima*, ce qu'est le Ramadan, ce « Carême des Musulmans ». À l'inverse de la grande masse des néologismes néo-latins, qui bien souvent passent inaperçus dans les textes où ils figurent, ces mots importés dénotent, par la forme autant que par ce à quoi ils renvoient, dans des textes dont la langue et le style proviennent d'une époque où la Méditerranée ne connaissait pas de Turcs.

Je terminerai par mon petit néologisme préféré, toutes catégories confondues, emprunté à Busbecq naturellement. Celui-ci rapporte une conversation qu'il a eue avec le Grand Vizir Rüstem Pacha, avec qui il avait développé au long des années une forme d'amitié distante. Rüstem confie à Busbecq que, selon lui, peu importe la foi, tout homme honnête connaîtra le bonheur éternel [1] :

> *Ita est profecto, inquit, neque ego ab hac absum sententia aeternae beatitudinis consortes fore qui sancte innocenterque hanc uitam traduxerint, quamcunque illi religionem secuti sint.*
> Oui c'est tout à fait cela, dit-il, et je ne suis moi-même pas loin de penser qu'ils connaîtront le bonheur éternel, ceux qui auront vécu cette vie avec honnêteté et sans faire de mal, quelle que soit la religion qu'ils aient suivie.

Et Busbecq de conclure :

> *Ea est quorundam inter Turcas haeresis neque uero Rustanus per omnia nimis* ***catholicus*** *habetur.*
> C'est une opinion déviante à laquelle certains adhèrent chez les Turcs — et Rüstem n'est pas non plus considéré comme très **orthodoxe** sous tous les rapports.

Voici donc *catholicus* qui veut dire « qui se conforme à la doctrine d'une religion », autrement dit « orthodoxe », pour parler d'un musulman ! Le sens a beau être pris chez les Pères de l'Église, on n'en reste pas moins admiratif devant la souplesse du langage !

Corpus

Busbecq, *Ogier Ghiselin van Boesbeeck. Vier brieven over het gezantschap over Turkije : Legationis Turcicae epistolae quatuor*, texte édité par Z. von Martels, Hilversum, 1994.

1. Busbecq, *Turc.* III, p. 194.

Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, t. I (livres I-II), texte établi et traduit par J. Martha, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1928.

Crocus Cornelius, *Farrago sordidorum uerborum*, Lyon, S. Gryphe (1re édition, Cologne, J. Gymnicus, 1529), 1542, p. 173-215.

Cyriaque d'Ancône, *Journeys in the Propontis and the Northern Aegean 1444-1445*, texte édité par E. W. Bodnar et C. Mitchell, Philadelphie, 1976.

Cyriaque d'Ancône, *Later Travels*, texte édité et traduit par E. W. Bodnar et C. Foss, Cambridge MA/Londres, 2003.

Dolet Étienne, *De imitatione Ciceroniana*, Lyon, 1535 (fac-similé dans E. Telle, *L'Erasmianus siue Ciceronianus d'Étienne Dolet*, Genève, 1974).

Dolet Étienne, *Correspondance. Répertoire analytique et chronologique suivi du texte de ses lettres latines*, texte édité et commenté par C. Longeon, Genève, 1982.

Érasme, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, texte édité par P. S. Allen *et al.*, 12 vol., Oxford, 1906-1958.

Érasme, *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, I-2 : De pueris statim ac liberaliter instituendis ; De ratione studii ; De conscribendis epistolis ; Dialogus Ciceronianus*, texte édité par P. Mesnard et J.-C. Margolin, Amsterdam, 1971.

Estienne Henri, *Henri II Estienne éditeur et écrivain*, texte édité par J. Kecskeméti, B. Boudou et H. Cazes, Turnhout, 2003.

Molière, *Œuvres complètes*, t. 2, texte édité par G. Forestier et C. Bourqui, Paris, Gallimard, 2010 (*Bibliothèque de la Pléiade*).

Olah Nicolas, *Levelezèse (Correspondance)*, texte édité par A. Ipoliy, Budapest, 1875.

Pogge (le), *Opera Omnia*, t. 1, texte édité par R. Fubini (fac-similé de l'éd. de Bâle, 1538), Turin, 1964.

Rhétorique à Herennius, texte établi et traduit par G. Achard, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1989.

Valla Lorenzo, *Opera Omnia*, 2 t., texte édité par E. Garin (t. 1 : fac-similé de l'éd. de Bâle, 1540 ; t. 2 : réimpression de diverses éd. de 1479 à 1955), Turin, 1962.

Newton, Galilée et les anciens : *scientia* et sciences exactes

Anastasios Brenner
Université Paul-Valéry, Montpellier 3

L'exactitude constitue l'un des traits distinctifs de la science. On emploie cette notion pour caractériser l'activité scientifique dans ses différents aspects : son langage, sa méthode et ses résultats. D'où l'expression de « sciences exactes ». Les disciplines qu'on désigne par là constituent le modèle vers lequel doit tendre toute démarche à prétention scientifique. L'exactitude a encore une fonction d'évaluation : elle détermine le choix en faveur d'une théorie. Nous avons là affaire à une notion constitutive.

L'exactitude n'a pas manqué d'attirer l'attention des épistémologues. Elle représente pour Gaston Bachelard une valeur rationnelle en train de se transformer : de l'exactitude absolue, on passe à la précision croissante. Tel est le sens de la connaissance approchée qu'il met en avant. Alexandre Koyré voit dans la révolution scientifique des XVI^e^ et XVII^e^ siècles la transition du monde de l'à-peu-près à l'univers de la précision. Enfin, l'exactitude constitue pour Thomas Kuhn à la fois un critère de choix et une définition de la scientificité.

❀

Constatons tout d'abord que les mots « exact » et « précis » ont subi au cours de l'histoire un changement de signification. « Exact » vient du latin *exigere*, mener à terme, accomplir. « Précis » dérive de *praecidere*, trancher, abréger. C'est tout autre chose que nous avons à l'esprit lorsque nous utilisons ces termes aujourd'hui. Or cette mutation sémantique s'opère à peu près en même temps que s'élabore la science moderne. Les textes de Galilée et de

Newton sont exemplaires à cet égard. Mon intention, à travers l'histoire des mots « exact » et « précis », est de saisir ce à quoi ils renvoient, ce que nous entendons par science et la manière dont notre conception moderne s'est cristallisée.

Pour mener à bien cette enquête, je m'appuierai sur plusieurs techniques : historique, philologique et bien sûr philosophique. Dans les recherches récentes, je perçois une tendance, appelée diversement « sémantique philosophique » ou « ontologie historique », qui porte vers une étude renouvelée des concepts à travers leurs trajectoires. On pourrait citer en ce sens Ricœur, Starobinski, Hallyn, Hacking, Daston et bien d'autres.

1 Galilée : du vague à l'exact

Nous avons signalé une différence entre le sens originel des termes d'exactitude et de précision et leur sens moderne. Or le passage au sens nouveau se manifeste clairement dans l'œuvre de Galilée. Celui-ci caractérise son étude des « choses de la nature », dont est issue la science moderne, par la notion d'exactitude. Nous pouvons examiner à nouveaux frais ces textes, en tenant compte des suggestions des historiens de la pensée qui ont réfléchi sur la mise en place de la conception moderne du monde. Ainsi, Richard Rorty envisage la science comme une tradition parmi d'autres dont le contexte d'apparition est déterminant. En évoquant le conflit entre science et théologie suscité par la question du mouvement de la Terre, il écrit : « La "grille" qui apparut au tournant du XVII^e^ et XVIII^e^ s. n'était pas disponible au début du XVII^e^, à l'époque du procès de Galilée [...]. L'idée de "scientificité" était encore en voie de formation [1]. » Rorty nous incite à porter notre attention sur les valeurs qui président à notre compréhension de la science et à son élaboration.

Examinons, dans cet esprit, un passage du *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*. Galilée rappelle, dans ce texte de 1632, ses observations sur les taches solaires effectuées au moyen du télescope. L'auteur revient ainsi sur leur signification vingt ans après leur découverte. Il y voit un puissant argument en faveur de l'hypothèse héliocentrique qu'il défend : les taches manifestent des changements dans le monde supralunaire et témoignent d'un mouvement de rotation du soleil.

1. Rorty 1979, p. 330 ; trad. Marchaisse 1990, p. 365. Le terme « grille » employé ici est emprunté explicitement à Michel Foucault.

> Nous poursuivîmes, écrit Galilée, les observations très *soigneusement* [*diligentissime*] pendant des mois et des mois, notant avec la plus grande *précision* [*accuratezza*] les trajectoires de différentes taches à différents moments de l'année, et l'issue se trouva répondre *exactement* [*puntualmente*] aux prédictions [1].

Pour qualifier ces observations, la traduction mobilise deux termes caractéristiques : précision et exactitude. En réalité, Galilée emploie trois mots différents. Essayons de nous en rapprocher davantage. Le premier, que traduit « soigneusement » — littéralement « diligemment », se comprend, bien que nous ne nous en servions pas dans ce registre [2]. De même, le troisième peut se transposer pour peu qu'on se souvienne de son sens ancien : Littré note dans son dictionnaire que « ponctuellement s'est dit pour exactement, dans tous les détails ». Enfin, « précision » recouvre une racine que la langue française n'a pas retenue : « *accuratezza* » veut dire ici « le soin particulier avec lequel une observation est faite [3] ».

Galilée emploie également l'équivalent latin et italien du terme « exact ». Heinz Weinmann, dans une étude du vocabulaire galiléen, prétend repérer dans son œuvre l'une des premières occurrences du mot au sens moderne. Il nous offre une analyse sémantique des premières publications galiléennes : *Le messager céleste* ou *Sidereus nuncius* de 1610 et *L'essayeur* ou *Il sagiattore* de 1623. Weinmann montre également comment Galilée a établi un lien entre « exactitude » et « précision » : la rigueur scientifique passe désormais par l'association de l'exactitude des mathématiques et de la précision des instruments [4]. Les termes par lesquels nous définissons la science se forgent dans ces écrits du début du XVII^e^ siècle. Et Weinmann d'écrire : « Ce n'est pas un des moindres paradoxes des sciences dites exactes qu'elles ont "oublié" de définir les termes mêmes appelés à décrire la rigueur de leurs méthodes nouvelles : précision et exactitude [5] » ; il va jusqu'à parler d'une « occultation » à propos de la filiation et de la conjonction de ces notions. En effet, le mot « exact » réapparaît dans le *Dialogue*. Galilée s'en sert pour qualifier son principal instrument d'exploration, le télescope — là où nous emploierions plus volontiers l'adjectif

1. Galilée, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, « Troisième journée », p. 379.
2. Voir *ibid.*, p. 251.
3. En revanche, la langue anglaise retiendra cette racine dans « *accuracy* », qui est le terme le plus répandu pour qualifier la nature de la science.
4. Si l'expression « instrument de précision » ne semble pas encore avoir cours, le télescope, le microscope et le thermomètre fournissent les premiers instruments scientifiques.
5. Weinmann 1983, p. 9.

« précis [1] ». Mais il utilise un autre mot pour qualifier diversement les observations, les instruments et les preuves mathématiques : exquis ou *esquisito* [2] — ce qui veut dire ici excellent en son espèce.

Récapitulons : Galilée déploie au moins cinq termes différents pour décrire la rigueur de sa pratique scientifique. Son vocabulaire est riche, varié et souple. On serait tenté de dire littéraire. Par contraste, sa traduction dans une langue moderne paraît quelque peu appauvrie et figée. Essayons de nous défaire temporairement de nos habitudes : les exigences scientifiques que nous avons assimilées au point de ne plus y penser n'ont été formulées qu'au prix d'un effort prolongé et de multiples tentatives. La prise en compte du fonctionnement de l'instrument, la nécessité de contrôler le résultat à l'aide de dispositifs différents, l'estimation du degré de précision, bref toutes les techniques que nous associons aujourd'hui à l'expérimentation sont le résultat d'un long et lent processus. Il convient de sérier les découvertes théoriques et techniques dans le temps. Nous pouvons alors saisir pleinement ce qui est en gestation dans l'œuvre galiléenne : la transformation d'une valeur rationnelle.

Revenons à Weinmann, qui fait encore remarquer que les mots « exact » et « précis », dans leur sens premier, ont une connotation de sévérité, voire de brutalité [3]. Il va jusqu'à conclure : « Les sciences exactes ont bien su occulter la violence qui pourtant les fonde [4]. » Sans doute les fondateurs de la science moderne, en recourant à la précision et à l'exactitude, se sont saisis de mots expressifs, énergiques, non sans une nuance de violence. Bacon parle de soumettre la nature à la question, et l'on pourrait évoquer une attitude de domination et de maîtrise de la nature. Cette tendance va s'accentuer dans les réalisations technologiques ultérieures, contenues pour ainsi dire dans le projet conçu au XVII[e] siècle. Et certains philosophes dénonceront cette violence qui nous éloigne de la nature ou d'une authenticité originelle, ainsi Husserl, Heidegger et leurs épigones. La science peut certes prolonger la violence inhérente à la nature humaine, tout comme elle peut la sublimer ou la canaliser.

1. Galilée, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, p. 415-416.

2. Par exemple, Galilée, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, p. 256, 320, 415.

3. « Précis » et ses composés, écrit Weinmann 1983, p. 10, « nous renvoient, comme tous les mots de cette famille tels *décision* et *concision*, aux objets effilés, couteaux, épées qui sectionnent, tranches ». De façon analogue, rappelle-t-il, « *exigere* » signifie chasser quelqu'un, l'expulser par la force. D'où « *exactor* », le percepteur des impôts, et « *exactio* », le recouvrement de sa perception, obtenu avec force et précision.

4. Weinmann 1983, p. 13.

L'exactitude que fait valoir Galilée est intimement liée à sa pratique scientifique, à sa manière de relayer l'observation par le raisonnement et de construire des dispositifs ingénieux qui éclairent les phénomènes naturels. Cet ancrage concret est essentiel. Simplicio, porte-parole d'Aristote dans le *Dialogue*, manifeste à plusieurs reprises sa perplexité face au raisonnement galiléen : l'exactitude n'a pas la même signification ni le même domaine d'application que chez Aristote. Simplicio s'interroge sur l'usage qu'en fait Galilée : « En science de la nature on n'a pas besoin de chercher l'évidence mathématique précise [1]. »

Galilée oppose sa démarche à celle d'Aristote, marquant ainsi une volonté de rupture. Mais l'historien doit prendre la mesure des innombrables intermédiaires qui ont rendu cette option possible : la traduction de la philosophie grecque en latin, la contribution de la science arabe et l'héritage des discussions scolastiques. Il existe certes un équivalent du terme « exact » en grec ancien : *akribès*. Mais sa fonction est tout à fait différente, et l'on relève une hésitation de la part des traducteurs, qui le rendent par certitude, précision, exactitude, finesse ou rigueur [2]. Il ne s'agit pas seulement de l'emploi de la notion d'exactitude, réservé par les anciens aux abstractions mathématiques et aux objets célestes, mais aussi des présupposés que la notion véhicule : l'observation au moyen des cinq sens et l'homogénéité entre les objets décrits et le langage mathématique servant à les décrire. L'exactitude galiléenne n'a plus rien à voir avec la rigueur aristotélicienne ; elle inaugure une autre forme de rationalité.

2 Newton et la notion de science exacte

Le vocabulaire galiléen se diffuse rapidement. Descartes emploie régulièrement les expressions « faire des expériences exactes » ou « faire exactement une expérience ». Ainsi lit-on dans une lettre de 1630 au Père Mersenne :

1. Galilée, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, p. 256. À noter que « précis » traduit ici « *esquisita* ». Effectivement, Aristote écrit : « Il est d'un homme cultivé de ne chercher la *rigueur* [*akribeia*] pour chaque genre de chose que dans la mesure où la nature du sujet l'admet : il est évidemment à peu près aussi déraisonnable d'accepter d'un mathématicien des raisonnements probables que d'exiger d'un rhéteur des démonstrations proprement dites », *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094b.

2. Cicéron représente un moment important dans cette évolution. Voir LÉVY 1992b, p. 91-106. Je remercie S. Luciani de m'avoir indiqué cet article.

« Pour les métaux, j'en ai fait moi-même des expériences assez exactes [1]. » Il qualifie de la même manière ses explications scientifiques, qui se fondent sur des notions claires et distinctes. Descartes ne reprend pas simplement la conception galiléenne de la science. On connaît ses critiques sévères à l'égard du savant italien. L'accent est mis sur d'autres traits de la « science nouvelle ». Les maîtres-mots de Descartes sont « clarté » et « distinction ». Si le second terme comprend l'idée de précision, Descartes en fait un usage différent : sa principale tâche est de ramener toutes les propriétés physiques à des notions mathématiques ou à des notions mathématisables ; l'expérience est rigoureusement encadrée par la théorie. Il nous semble que Descartes met en avant une autre valeur, la complétude. Il n'en reste pas moins que le vocabulaire galiléen se répand. Au cours de la première moitié du XVII^e^ s., le substantif « exactitude » est forgé pour répondre à une préoccupation nouvelle. Ainsi qu'en témoigne Vaugelas en 1647 : « C'est un mot que j'ai vu naître comme un monstre [2]. »

La science nouvelle est un phénomène européen. On relève un discours analogue en Angleterre. Ainsi peut-on citer Robert Boyle, le chef de file de la tradition expérimentale :

> La certitude et l'exactitude [*accurateness*], qui sont attribuées à ce que [les mathématiciens] formulent, doivent être circonscrites à ce qu'ils enseignent au sujet des disciplines purement mathématiques, l'arithmétique et la géométrie, dans lesquelles sont envisagées abstraitement les modifications de quantité. Mais nous ne devons pas attendre des mathématiciens la même exactitude lorsqu'ils formulent des observations au sujet des choses dont la matière et ses autres propriétés doivent être envisagées, et pas seulement la quantité et la figure [3].

On note que l'exactitude touche à la question du rôle des mathématiques dans les sciences de la nature. Boyle revendique l'importance de l'expérimentation, qui fait l'objet de vifs débats à l'époque. La base factuelle de la science traditionnelle est trop étroite ; il faut enrichir notre savoir de données nouvelles. Les formulations mathématiques ne doivent pas être substituées aux recherches

1. Descartes, « Lettre au P. Mersenne du 15 avril 1630 », p. 141. Il ne semble pas que Descartes ait rendu compte précisément de ces expériences ; cf. Descartes, *Principes de la philosophie*, vol. 9, art. 63. Pour d'autres occurrences significatives dans l'œuvre publiée, on signalera par exemple : Descartes, *Discours de la méthode et essais*, vol. 6, p. 63, 72.

2. Favre de Vaugelas, *Remarques sur la langue française*, p. 239.

3. Boyle, *Two Essays, Concerning the Unsuccessfulness of Experiments*, cité par Shapin 1994, p. 341 ; je traduis. Boyle utilise, semble-t-il indifféremment, *accurateness*, *exactness* et *preciseness*.

expérimentales ; ce sont deux formes d'activité nécessaires à la science, qui doivent garder leur autonomie. Mais l'idée d'exactitude revient encore lorsqu'on examine le rapport entre les données expérimentales et les prédictions théoriques. Il y a un degré d'approximation qu'on peut estimer satisfaisant. La bonne évaluation de cette précision est un élément essentiel de la crédibilité du savant.

À l'époque où Boyle mettait la dernière main à sa conception de la science expérimentale, Newton commençait à concevoir sa théorie de la gravitation universelle. On sait que celui-ci a différé pendant une vingtaine d'années la publication de ses résultats, faute d'un accord satisfaisant entre ses prédictions et les données disponibles alors. Ses *Principes mathématiques de philosophie naturelle* renferment des résultats théoriques et expérimentaux décisifs ainsi que des considérations philosophiques qui touchent à notre problème. À cet égard, la préface à la première édition de 1687 mérite une lecture attentive.

Bien que placée en tête d'un des ouvrages les plus célèbres, cette préface a été peu remarquée par les historiens des sciences. Elle est en effet assez déroutante : le caractère littéraire contraste avec la suite du texte difficile et technique, mêlant démonstrations géométriques et observations empiriques. De surcroît, il n'est pas sûr que Newton ait réussi cet exercice de style. Les attaques contre son livre ont été nombreuses et ont émané de savants éminents. Newton devra appeler à la rescousse son disciple Roger Cotes, qui rédigera, pour la seconde édition, une nouvelle préface plus longue et plus combative.

Newton se réclame de Pappus d'Alexandrie pour tenter de valoriser la mécanique par rapport à la géométrie, le concret par rapport à l'abstrait, l'expérience par rapport à la théorie. On lit en effet dans *La collection mathématique* de celui-ci :

> La théorie mécanique [...] étant utile aux choix multiples et importants qui se présentent dans la vie, [...] mérite à juste titre la plus grande faveur chez les philosophes, et fait l'ambition de tous les mathématiciens, parce qu'elle est pour ainsi dire la première qui s'applique aux recherches physiques sur la matière constituant les éléments du Monde [1].

Mais Newton dépasse Pappus en reliant de façon exemplaire travail expérimental et développement mathématique. Sont mis en contraste les savants de l'Antiquité et des temps modernes. Rappelons que la même année Perrault publie *Le siècle de Louis le Grand*, moment fort de la querelle des anciens et des

1. Pappus d'Alexandrie, *La collection mathématique*, livre 8, p. 809.

modernes. La préface de Newton présente des effets rhétoriques manifestes. Mais ce qui nous intéresse ici c'est le terme « exact » ou « *accuratus* », qui scande cette préface [1]. Citons le passage principal : « La géométrie est fondée sur une pratique mécanique, et elle n'est autre chose qu'une branche de la mécanique universelle qui traite et qui démontre *exactement* l'art de mesurer [2]. »

Il se peut que Newton se soit souvenu du mot « exactitude » ou « *accurratezza* » employé par Galilée. Il est certainement plus proche de la conception galiléenne de la science que de celle de Descartes. Son texte fait écho à la célébration par Galilée des artisans de l'arsenal de Venise au début des *Discours et démonstrations mathématiques concernant deux sciences nouvelles*. L'exactitude en vient à caractériser la science newtonienne, qui va s'imposer progressivement à l'ensemble de la communauté scientifique au cours de la première moitié du XVIII^e^ siècle. À cette notion s'attacheront plusieurs débats philosophiques : la nature des objets mathématiques, le rapport entre les mathématiques et la réalité concrète, l'extension du modèle newtonien à d'autres disciplines.

3 La précision chez les épistémologues

Avec le développement de la philosophie des sciences au XIX^e^ siècle se met en place une réflexion critique sur la nature de l'activité scientifique. Auguste Comte en représente une étape. Dans un passage central du *Discours sur l'esprit positif*, Comte distingue cinq acceptions : le réel par opposition au chimérique, l'utile par opposition à l'oiseux, le certain par opposition à l'indécis, le précis par opposition au vague et le positif par opposition au négatif. Et il ajoute aussitôt une sixième acception : le relatif par opposition à l'absolu. Nous reviendrons sur la précision, mais il convient tout d'abord de comprendre cette caractérisation. Comte ne cherche pas à faire une analyse linguistique du terme positif : il ne recense pas l'ensemble des sens usuels du terme et n'en dévoile pas l'étymologie. Est laissée de côté, par exemple, la différence entre ce qui a été établi par institution et ce qui résulte spontanément de l'ordre des choses reflété par le contraste entre droit positif et droit naturel. Comte a pour souci

1. On ne relève pas moins de neuf occurrences dans la version latine de ce texte qui ne compte que deux pages. La marquise du Châtelet, qui nous a donné la première traduction française en 1749, en a éliminé plus de la moitié, sans doute par souci d'élégance.

2. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, *Principes mathématiques de philosophie naturelle*, p. xv. Nous rétablissons cette occurrence du mot « *accurate* », omise par la marquise dans sa traduction.

de marquer des tendances ; il admet des gradations entre les différents sens [1]. Le langage naturel est vague ; le philosophe formulera des recommandations sans toutefois sortir du cadre de ce langage. Comte ne nous propose pas une analyse logique du langage de la science.

Recensons ces remarques. Le réel exprime une délimitation de la science ; on ne s'occupe que de problèmes accessibles. Comte vise par là à exclure la métaphysique. L'utile, à son tour, traduit le refus d'une science uniquement théorique. Ainsi, Comte critique la distinction habituelle entre science pure et science appliquée. Il préfère parler de science abstraite et de science concrète, afin d'éviter l'idée d'une subordination. La science est une entreprise collective, et sa valeur doit être jugée à ses retombées concrètes. Enfin, le certain renvoie aux procédés scientifiques de démonstration et de confirmation. En même temps, Comte peut souligner derechef l'importance de l'action : la certitude est ce qui rend possible une décision sûre.

Qu'entend Comte par « précision » ?

> Une quatrième acception ordinaire [...] consiste à opposer le précis au vague : ce sens rappelle la tendance constante du véritable esprit philosophique à obtenir partout le degré de précision compatible avec la nature des phénomènes et conforme à l'exigence de nos vrais besoins ; tandis que l'ancienne manière de philosopher conduisait nécessairement à des opinions vagues, ne comportant une indispensable discipline que d'après une compression permanente, appuyée sur une autorité surnaturelle [2].

Comte dénonce toute tentative de chercher un fondement métaphysique en Dieu ou dans la nature. La précision doit être rapportée à la connaissance scientifique. Elle est susceptible d'une gradation, et il convient d'en donner une évaluation rigoureuse : une précision mesurée et maîtrisée. Du vague à l'exact, telle est la marche de la science.

Or Bachelard, dans son *Essai sur la connaissance approchée*, commente le passage du *Discours sur l'esprit positif* qui a retenu notre attention :

> A. Comte énumère quatre caractères généraux de l'esprit positif : réalité, utilité, certitude, précision. C'est peut-être le quatrième caractère qui, dans les phénomènes mesurés, entraîne tous les autres. En effet, les résultats d'une mesure peuvent être parfois si précis qu'on ne tient nul compte des erreurs très petites qui les entachent encore. Ces mesures, sans divergence sensible,

1. Le second sens est « très voisin du précédent », la quatrième acception est « trop souvent confondue avec la précédente », Comte, *Discours sur l'esprit positif*, p. 121-122.

2. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, p. 121-122.

> donnent lieu, sans discussion, à un consensus général. C'est par la mesure précise que l'objet peut se révéler comme permanent et fixe, c'est-à-dire qu'il est vraiment reconnu comme objet [...]. La précision emporte tout, elle donne à la certitude un caractère si solide que la connaissance nous semble vraiment concrète et utile ; elle nous donne l'illusion de toucher le réel [1].

Bachelard souligne la précision ; les autres caractères lui sont subordonnés. En effet, il ne rejette pas la métaphysique, et son but n'est pas de tracer des limites à la connaissance scientifique. La science surmonte les obstacles, renouvelle les conditions du savoir et transforme les valeurs rationnelles. Si Bachelard retient la précision parmi les traits de l'esprit scientifique, il en approfondit la nature. Il montre comment cette notion reçoit constamment de nouvelles significations.

L'intérêt porté par les épistémologues au problème de la connaissance scientifique à partir du XIX^e^ siècle permet de mieux cerner la nature de l'exactitude. Il s'agit d'une exactitude de l'approximation. Le recours au langage mathématique assure à la physique une remarquable efficacité : on s'efforcera d'amener les autres sciences à ce degré de développement. Mais cette mathématisation n'est pas sans conséquences, et l'expérimentateur doit en tenir compte. Les êtres mathématiques sont d'une exactitude absolue, d'une précision infinie. En revanche, notre perception connaît des limites. Certes, les instruments scientifiques peuvent grossir un phénomène, améliorant nos capacités d'observation. Il n'en demeure pas moins que nos lectures sont toujours entachées d'imprécision. L'instrument a permis de réduire l'imprécision, non de l'éliminer. Le physicien doit prendre en compte cette incertitude. Il le fera habituellement en nous livrant une fourchette de valeurs.

On opposera la précision mathématique à l'à-peu-près physique. Il y a lieu de prendre en compte la correction des valeurs et le calcul du degré d'approximation. Ce ne sont pas les données brutes de l'observation que retient le scientifique. Il corrige les données en fonction des contraintes de son dispositif expérimental et il détermine leur caractère. Il en résulte une représentation mathématique plus complexe. Bachelard prolonge cette perspective : il note que l'accroissement de la précision présente les mêmes bouleversements et les mêmes discontinuités que les autres aspects de l'activité scientifique.

On repère ici une transformation fondamentale qui consiste dans le passage d'une conception métaphysique de l'exactitude à sa rigoureuse com-

1. Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée*, p. 52. Bien entendu, il laisse de côté le positif et le relatif.

préhension épistémologique. Il ne s'agit plus d'une réplique de la réalité, ni d'une équivalence entre l'esprit et la chose. La représentation est abstraite ; elle concerne les lois expérimentales. La correspondance entre la théorie et les propriétés du monde est complexe. Enfin, la vérité de la théorie dépend de procédures de confirmation. La science vise une exactitude sans cesse accrue, mais elle doit tenir compte de la complexité des phénomènes et de ses propres moyens d'exploration : l'établissement des résultats empiriques doit s'accompagner d'une détermination rigoureuse du degré d'approximation obtenu.



Conclusion

Au cours de cette étude, nous avons tenté de montrer comment s'est constitué un nouveau discours sur la science. Les fondateurs de la science moderne se sont opposés à l'aristotélisme dominant à leur époque. Ils se sont saisis de la notion d'exactitude et de ses équivalents, afin de caractériser leur projet. Ainsi ont-ils transformé le discours habituel au sujet de la science. Il nous semble légitime de parler de la construction de la science moderne, mais nous insistons sur le fait que cette construction est sociale et rationnelle. Il s'agit de l'émergence d'une activité sensiblement différente de la science d'Aristote, ayant son propre style de raisonnement.

La révolution scientifique des XVI^e^ et XVII^e^ siècles peut être envisagée comme la substitution de valeurs nouvelles aux valeurs anciennes. L'exactitude est tout à la fois une exigence rationnelle, la caractérisation d'une forme particulière d'activité et la justification d'un choix. On pourrait examiner d'autres valeurs rationnelles — la cohérence, la puissance prédictive, la complétude. Nous y découvririons de semblables transformations. La science des XIX^e^ et XX^e^ siècles va considérablement modifier notre conception de l'exactitude. D'une vision pour ainsi dire métaphysique, selon laquelle la science dévoilerait directement les structures de la réalité, on passe à une précision approchée.

Aristote prétendait que les corps lourds tombent parce qu'ils ont tendance à rejoindre leur lieu naturel ; Galilée a décrit en langage mathématique le déroulement de cette chute. La mise en avant de la précision quantitative marque le passage de la philosophie naturelle à la science moderne. C'est une révolution

scientifique. On approfondit progressivement l'opération de mesurer, en explicitant ses différents moments logiques et ses conditions de possibilité. Généralement, une mesure en physique est accompagnée de l'indication de son degré de précision. Ainsi passe-t-on d'une notion vague de la matière au concept de masse. Celui-ci reçoit une caractérisation rigoureuse à travers la loi newtonienne de la force et l'usage de techniques de mesure.

Le domaine de la précision s'étend de la mécanique proprement dite (le mouvement des corps sous l'effet des forces) à d'autres phénomènes physiques (la chaleur par exemple, qui est perçue par nous comme une qualité susceptible d'intensités différentes). De nouveaux domaines sont progressivement soumis aux méthodes quantitatives. La chimie suit le modèle de la physique, et des notions comme « pureté » qui s'opposait simplement à « impureté » admettent désormais des gradations : on définira le degré de pureté.

Ce changement a été nettement marqué par les philosophes des sciences. Je rappellerai pour terminer cette citation de Bachelard :

> Aucun résultat expérimental ne doit être énoncé sur un mode absolu, en le détachant des diverses expériences qui l'ont fourni. Il faut même qu'*un résultat précis* soit indiqué dans la perspective des diverses opérations qui, d'abord imprécises, ensuite améliorées, ont donné le résultat retenu. Aucune *précision* n'est nettement définie sans l'histoire de l'imprécision première [1].

Corpus

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, texte traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 1972.

Bachelard Gaston, *Essai sur la connaissance approchée*, Paris, Vrin, (1928) 1987.

Bachelard Gaston, *La philosophie du non*, Paris, PUF, (1940) 1994.

Boyle Robert, *Two essays, Concerning the Unsuccessfulness of Experiments*, 1661.

Comte Auguste, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Vrin, (1844) 1995.

Descartes René, « Lettre au P. Mersenne du 15 avril 1630 », in *Œuvres*, C. Adam et P. Tannery (éd.), Paris, Vrin, vol. 1, 1996.

Descartes René, *Discours de la méthode et essais* (1637), in *Œuvres*, vol. 6, éd. citée.

1. Bachelard, *La philosophie du non*, p. 72 ; je souligne.

Descartes René, *Principia philosophiae* (1644) ; *Les principes de la philosophie* (1647), trad. Abbé C. Picot, in *Œuvres*, vol. 9, éd. citée.

Galilée, Galileo Galilei (dit), *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632), dans *Le Opere*, A. Favaro (éd.), Florence, G. Barbera, 1899-1909 ; *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, trad. R. Fréreux et F. De Gandt, Paris, Seuil, 1992.

Newton Isaac, *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687), A. Koyré et I. B. Cohen (éd.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972, 2 vol. ; *Principes mathématiques de philosophie naturelle* (1749), trad. G. M. de Breteuil, marquise du Châtelet, Paris, Gabay, 1989.

Pappus d'Alexandrie, *La collection mathématique*, texte traduit par P. Ver Eecke, Paris, Blanchard, 1982.

Vaugelas Favre de Claude, *Remarques sur la langue française* (1647), Paris, Droz, 1934.

Deuxième partie

Idées nouvelles

Philosophie et nouveauté à Rome. Lecture croisée de Lucrèce et de Cicéron

Sabine Luciani
Université Stendhal — Grenoble III

> Le nouveau est inéluctable, inévitable, indispensable. Il n'existe aucune voie qui conduise hors du nouveau car une telle voie serait elle-même nouvelle.
> B. Groys

Dans son exposé de la doctrine épicurienne composé au milieu du premier siècle avant notre ère, Lucrèce insiste sur la radicale nouveauté de cette philosophie non seulement à Rome, mais dans l'histoire générale de la philosophie. Dans les éloges qui ouvrent successivement les livres I, III, V et VI du *De rerum natura* [1], Épicure est présenté comme le fondateur d'une philosophie totalement originale, qui modifia profondément le mode de vie de ses disciples [2]. Cette révolution éthique est fondée sur l'exposé d'une nouvelle vision du monde et de l'homme, qui résulte de la victoire d'Épicure sur les préjugés et les fausses croyances. Le philosophe romain, soucieux de valoriser l'originalité de son maître, récuse toute idée de continuité en matière philosophique et présente la découverte de l'épicurisme en termes de rupture.

Au *De rerum natura*, qui fait fond sur la rupture épicurienne, il est aisé d'opposer l'œuvre philosophique de Cicéron, qui se caractérise par un profond attachement à la tradition et une attention particulière à l'histoire de la philosophie. À la différence de Lucrèce, qui se fait le chantre d'une seule doctrine, Cicéron entend, grâce à ses dialogues, faire connaître à ses contemporains l'ensemble de la philosophie grecque et doter Rome d'une littérature

1. Voir Lucrèce, *De rerum natura* I, 62-79 ; II, 1023-1024 ; 1040 ; III, 1-30 ; V, 1-54 ; VI, 1-42.
2. Voir Lucrèce, *De rerum natura* V, 9-12 ; VI, 24-28.

philosophique en latin [1]. Ce projet ambitieux, principalement mené à bien durant l'été 45, trouve son impulsion dans la crise personnelle liée à la mort de Tullia en février 45 et à l'*otium* imposé par la dictature césarienne. Comme il s'en explique dans les prologues de ses différents ouvrages philosophiques, Cicéron met à profit son loisir pour faire de l'écriture un *munus* patriotique, qui sert de substitut à l'action politique. Cependant, l'entreprise cicéronienne se heurte d'emblée à un obstacle important : le statut de la philosophie, qui est au mieux tolérée à Rome comme un délassement, au pire considérée comme une *doctrina aduenticia*, inutile à la vie sociale et politique [2]. C'est pourquoi l'Arpinate s'efforce d'insérer la philosophie dans le tissu de la culture gréco-romaine [3].

Il me semble cependant que cette antithèse entre les deux philosophes de la République, dont le premier incarnerait une philosophie de la rupture et le second une pensée de la tradition, doit être nuancée. Dans cette perspective, après avoir étudié les relations entre philosophie et nouveauté chez Lucrèce et Cicéron, je voudrais essayer de montrer que, malgré les différences idéologiques irréductibles qui opposent l'épicurien et l'académicien, ils se rejoignent sur certains enjeux liés à l'introduction de la philosophie à Rome.

❀

1 L'épicurisme, une philosophie de la rupture

La thèse de la révolution épicurienne, telle qu'elle est formulée et défendue dans le *De rerum natura*, est fondée sur une revendication d'originalité qui remonte à la fondation du Jardin. Cette valorisation de la rupture se traduit chez Lucrèce par un rejet de la tradition philosophique et par une insistance sur la nouveauté de son sujet.

1.1 L'originalité d'Épicure

Dans le prologue du livre I en effet, la révélation épicurienne s'inscrit dans le cadre narratif d'une campagne militaire, au cours de laquelle le maître

1. Voir Cicéron, *Acad. Post.* I, 4 ; *Fin.* I, 1 ; *Tusc.* I, 1-6 ; *Diu.* II, 1-7.

2. Voir Cicéron, *de Or.* III, 135. Sur le statut de la philosophie à Rome et les suspicions dont elle fit l'objet, voir Garbarino 1973, p. 7-8 ; André 1977 ; Griffin 1989.

3. Sur la légitimation de la philosophie chez Cicéron, je me permets de renvoyer à Luciani 2010, p. 67-96.

se voit audacieusement attribuer les traits d'un *imperator* romain parcourant l'univers, armé de sa *uis animi* et de ses *dicta* [1] :

> *quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti*
> *murmure compressit caelum, sed eo magis acrem*
> *inritat animi uirtutem, ecfringere ut arta*
> *naturae primus portarum claustra cupiret* [2].
> Le prestige des dieux ni la foudre ne l'arrêtèrent,/ non plus que le ciel de son grondement menaçant,/ mais son ardeur fut stimulée au point qu'il désira/ forcer le premier les verrous de la nature.

La rupture instaurée par la physique épicurienne est soulignée par l'image de l'effraction associée à celle de la priorité chronologique : Épicure est présenté à plusieurs reprises comme le premier à avoir découvert et révélé la vérité [3].

L'insistance de Lucrèce sur l'idée de rupture doit être mise en relation avec la revendication épicurienne d'originalité. Le fondateur du jardin, qui se présentait comme un autodidacte, semble en effet avoir cherché à se distinguer de ses prédécesseurs et de ses contemporains, et en particulier de ceux dont il avait suivi l'enseignement. Il reniait notamment l'influence de son ancien maître, le démocritéen Nausiphane [4], celle du platonicien Praxiphane [5], mais surtout celle de Démocrite, que les Anciens considéraient comme son modèle [6]. Même si l'hostilité d'Épicure envers Démocrite ne doit pas être surévaluée [7], son attitude critique à l'égard de l'atomisme démocritéen peut s'expliquer

1. Voir Lucrèce, *DRN* I, 72-74 et V, 49-51. Sur cette métaphore du triomphe, qui établit une antithèse entre gloire militaire et gloire littéraire et renvoie aux éloges d'Alexandre, voir Buchheit 2007.

2. Lucrèce, *DRN* I, 68-7. Sauf indication contraire, les traductions sont celles de J. Kany-Turpin, Lucrèce, *De la nature*, Paris, Aubier, 1993.

3. Voir Lucrèce, *DRN* I, 66 et 67 ; III, 2 : Épicure y est qualifié de *primus* ; V, 9 : Il y est nommé *princeps*.

4. Sur ce philosophe, originaire de Téos, présenté comme démocritéen par Cicéron (*Nat.* I, 73) et dont Épicure semble avoir suivi l'enseignement avant de partir pour Athènes, voir Goulet 2005, « Nausiphane de Téos », t. IV, notice n° 8, p. 585-586. Sur la polémique entre Épicure et Nausiphane, voir Longo Auricchio 1980.

5. Voir Cicéron, *Nat.* I, 73 et Diogène Laërce X, 13.

6. Voir Cicéron, *Nat.* I, 73 ; I, 120 ; *Fin.* I, 17-21 ; Plutarque, *Contre Colot.* 3, 1108E ; Diogène Laërce X, 2. Sur la polémique épicurienne contre Démocrite, Silvestre 1986. Sur la vie et la doctrine de Démocrite, contemporain de Socrate, qui vécut entre 460 et 360 avant notre ère et fut considéré avec Leucippe, comme le fondateur de l'atomisme, voir D. O' Brien, « Démocrite d'Abdère », dans Goulet 1994, t. II, p. 649-715 ; Morel 1996 ; 2000 ; Salem 1996 ; 1997, p. 13-72.

7. Voir D.-K. 68 A 53 [= Plutarque *Colot.* 1108e], D.-K. 68 A 52 [= Diogène Laërce X, 2]. Morel 1996, p. 250-251.

par un refus de la notion même de tradition philosophique. Cette hypothèse est confirmée par un passage de Diogène Laërce indiquant qu'Épicure avait contesté le lien de filiation entre Leucippe et Démocrite, tel qu'il se présente dans les constructions doxographiques [1]. Comme le note André Laks, il s'agit de « revendiquer pour Démocrite dans son rapport avec Leucippe, la position d'indépendance qu'Épicure occupe. L'appartenance à une même tradition passe par le refus de la possibilité de la tradition elle-même [2] ».

1.2 Révolution épicurienne et histoire de la philosophie

Le rejet de la tradition philosophique, tel qu'il peut se déduire des polémiques épicuriennes, se trouve amplifié dans le *De rerum natura*. Le jugement critique formulé par Lucrèce à l'égard des philosophes présocratiques dans la doxographie du chant I [3] correspond en effet à une affirmation d'autonomie doctrinale, qui s'exprime à travers le refus d'inscrire l'épicurisme dans une histoire progressive de la philosophie. Cette position théorique permet d'expliquer le caractère non dialectique de la doxographie lucrétienne : il ne s'agit pas pour le poète de dialoguer, à la manière d'Aristote, avec les philosophes du passé afin de parvenir à la vérité [4], mais de les renvoyer dos à dos afin de mettre en valeur une vérité déjà révélée [5]. C'est pourquoi, comme j'ai tenté de le montrer ailleurs, non seulement Lucrèce s'abstient de conclure la doxographie physique du chant I sur une référence explicite à Démocrite, mais, pour des raisons que l'on peut qualifier de stratégiques, il se garde de présenter la théorie de la déclinaison des atomes comme une correction de l'atomisme démocritéen [6] : estompant les continuités et insistant sur les ruptures, le phi-

1. Voir Diogène Laërce I, 15 et IX, 34. X, 13. Selon Diogène Laërce, Leucippe fut le maître de Démocrite et le fondateur de l'atomisme, Deux traités lui sont attribués, *Le grand système du monde* et *Sur l'intellect*. Sur ce philosophe, voir Goulet 2005, « Leucippe », t. IV, notice L 51, p. 97-98.

2. Voir Laks 1976, note 7, p. 69.

3. Voir Lucrèce, *DRN* I, 635-920. Pour un commentaire détaillé de ce passage, voir Piazzi 2005.

4. Voir Aristote, *Métaphysique*, I, v ; II, i, 4. Sur le caractère dialectique de la doxographie aristotélicienne, voir E. Berti 1986, p. 102-125.

5. Voir Runia 1997.

6. Voir Lucrèce, *DRN* II, 251-293. Sur la théorie de la déclinaison, qui n'apparaît pas dans les textes conservés d'Épicure, voir Schmidt 2007. Selon Silvestre 1986, p. 168 *sq.*, l'élaboration progressive de cette théorie, qui justifiait au plan physique la liberté humaine, aurait permis à Épicure de s'affranchir du déterminisme et de garantir l'autonomie doctrinale de son école.

losophe romain peut valoriser l'apport original de la *uera ratio* [1]. Loin d'être le résultat d'une élaboration collective et progressive, la découverte de la vérité prend la forme d'une conquête unique et définitive.

Cependant, cette vision atemporelle de la philosophie, qui récuse tradition et continuité, semble entrer en contradiction avec la conception lucrétienne de l'histoire [2]. Dans le développement du chant V consacré à l'anthropologie, Lucrèce s'attache en effet à reconstituer le parcours de l'humanité et à retracer les progrès techniques accomplis au cours du temps [3]. Dans une perspective « évolutionniste [4] », le philosophe insiste sur le lent enchaînement des inventions, qui se sont succédé selon un processus graduel :

> *Nauigia atque agri culturas, moenia, leges,*
> *arma, uias, uestes < et> cetera de genere horum*
> *praemia, delicias, quoque uitae funditus omnis,*
> *carmina, picturas, et daedala signa polire,*
> *usus et impigrae simul experientia mentis*
> *paulatim docuit pedetemptim progredientis.*
> *Sic unumquicquid paulatim protrahit aetas*
> *in medium, ratioque in luminis erigit oras.*
> *Namque alid ex alio clarescere corde uidebant*
> *artibus ad summum donec uenere cacumen* [5].
> Navigation, culture des champs, murailles et lois/ armes, routes, vêtements et autres biens de ce genre,/ tous les réconforts, toutes les délices de la vie,/ poèmes et peintures, statues d'un art achevé/ l'usage, mais aussi l'effort et l'invention de l'esprit/ l'enseignèrent aux hommes suivant leurs longs progrès./ C'est ainsi que peu à peu le temps produit les diverses choses/ que la raison élève aux rivages de la lumière./ Les voyant l'un après l'autre s'éclairer dans leur cœur,/ ils parvinrent enfin à la perfection de tous les arts.

Grâce à une étiologie des progrès techniques et de la culture humaine, Lucrèce entend réfuter le finalisme et démontrer que la vie et la civilisation, qui

1. Voir Luciani 2007.
2. Voir Hardie 2005, p. 20-21.
3. Voir Lucrèce, *DRN* V, 925-1457.
4. Lucrèce ne saurait être considéré comme un évolutionniste au sens moderne du terme. Le poète insiste en effet sur la fixité des espèces et le mécanisme d'adaptation qu'il propose ne correspond pas à la théorie darwinienne, fondée sur la sélection naturelle et les mutations causées par les différences génétiques entre les parents, voir G. Campbell 2003, p. 1-8.
5. Lucrèce, *DRN* V, 1448-1457.

résultent du hasard, du besoin et de l'expérience [1], ne doivent rien à une quelconque intervention divine. Dès lors une question se pose : quelle place attribuer à la révolution épicurienne au sein de ce modèle culturel [2] ? Si la découverte d'Épicure apparaît dans une certaine mesure comme l'aboutissement de la civilisation, puisqu'elle s'est produite au moment où Athènes avait atteint son acmé [3], elle comporte aussi un caractère inattendu, imprévisible, non nécessaire, qui renvoie à la capacité humaine d'innovation et à la liberté. Or la liberté, fondée au plan physique sur la déclinaison atomique [4], se manifeste également dans l'histoire de la culture, qui ne saurait se réduire à une progression continue [5]. Par conséquent, non seulement le thème de la rupture épicurienne ne s'oppose pas au modèle temporel d'ensemble, mais il en détermine le sens.

Il reste que la figure du *protos heuretes* instaure une différence fondamentale entre la philosophie et les autres disciplines : à la différence des techniques et des arts, qui ont donné lieu à un progrès et à des évaluations variables dans le cours du temps [6], la révélation épicurienne, qui s'est accomplie en un moment singulier, énonce une règle stable et toujours actuelle [7]. C'est précisément à cette actualité de l'épicurisme que Lucrèce va se référer pour mettre en œuvre son projet didactique.

1.3 *Nouitas rerum*

Compte tenu de la revendication épicurienne d'originalité, il n'est pas surprenant que la *uera ratio* soit fréquemment associée au lexique de la nouveauté. Cependant, si l'on se réfère à la perspective didactique adoptée par Lucrèce [8], on peut s'interroger sur la pertinence de cette association : pour-

1. Voir Lucrèce, *DRN* V, 1105-1107 : ***inque dies*** *magis hi uictum uitamque priorem/ commutare* ***nouis*** *monstrababt* ***rebus*** *et igni/* ***ingenio qui praestabant*** *et corde uigebant*. « De jour en jour ils modifiaient leur nourriture et leur vie/ par la découverte de nouveaux usages du feu/ que leur montraient les plus ingénieux et les plus sages. »

2. Voir Furley 2007.

3. Voir Lucrèce, *DRN* VI, 8-10.

4. Voir Lucrèce, *DRN* II, 251-293. Sur le rôle de la déclinaison dans l'éthique épicurienne, voir Fowler 1983 et 2002, p. 322-339.

5. Voir, par exemple, Lucrèce, *DRN* V, 1011-1014 au sujet de l'union matrimoniale et le commentaire de Bertoli 1980, p. 25-26.

6. Voir Lucrèce, *DRN* V, 1273-1280 ; 1293-1294 ; 1412-1415.

7. Voir Gigandet 1998, p. 27.

8. Sur les caractères didactiques du *De rerum natura*, voir Volk 2002, p. 69-118.

quoi l'épicurisme, élaboré deux siècles avant la composition de *De rerum natura*, est-il qualifié de découverte récente ?

> *Denique natura haec rerum ratioque repertastnuper, et hanc primus cum primis ipse repertusnunc ego sum in patrias qui possim uertere uoces* [1].
> Trouvaille récente enfin que ce système de la nature,/ et moi-même aujourd'hui le tout premier, oui, je me trouve/ apte à le traduire dans la langue de nos pères.

Cette affirmation se trouve étroitement liée au projet pédagogique de Lucrèce. Ce passage fait suite à un développement sur la nouveauté du monde. À l'échelle du temps infini, l'histoire de l'homme et *a fortiori* l'écart entre le siècle d'Épicure et celui de Lucrèce ne représentent qu'un bref instant. De plus, si l'écrasement temporel vise à faire sentir la brièveté de notre monde, il permet également de rapprocher le disciple du maître dont il s'efforce de suivre les traces et de situer son poème dans le prolongement immédiat de la révélation épicurienne [2]. Ainsi l'adverbe *nuper* renvoie-t-il à l'actualité du message épicurien, qui représente « un recours indéfectible et indéfiniment répétable [3] ». Mais l'insistance sur le *nouum* renvoie *in fine* aux lois qui, selon la psychologie épicurienne, caractérisent la nature humaine.

Lucrèce n'ignore pas la fascination exercée par le « vain mot de nouveauté [4] ». Contrairement aux dieux, chez qui l'ataraxie bannit tout désir de changement [5], les hommes sont le jouet de l'*amor nouitatis*, loi psychologique mise en évidence par l'histoire des inventions : tout ce qui est neuf paraît plus merveilleux [6]. D'où une technique subtile de *captatio beneuolentiae*, fondée sur ce que, dans un tout autre contexte, Hannah Arendt a nommé le « pathos de la nouveauté [7] » :

> *Nunc animum nobis adhibe ueram ad rationem.*
> *Nam tibi uehementer noua res molitur ad auris*
> *Accidere, et noua se species ostendere rerum* [8].

1. Lucrèce, *DRN* V, 335-337.
2. Voir Lucrèce, *DRN* III, 3-8.
3. Voir Gigandet 1998, p. 27.
4. Voir Lucrèce, *DRN* V, 909.
5. Voir Lucrèce, *DRN* V, 168-173.
6. Voir Lucrèce, *DRN* V, 1273-1280 ; 1404.
7. Voir Arendt 1972, p. 229
8. Lucrèce, *DRN*, II 1023-1025. Le même procédé est repris en Lucrèce *DRN* V, 97-103 à propos de la fin du monde : *Nec me animi fallit quam* ***res noua miraque menti****/ accidat exitium caeli terraeque futurum,/ et quam difficile id mihi sit peruincere dictis ;/ ut fit ubi* ***insolitam rem*** *adportes*

> Maintenant, prête attention à la vraie doctrine./ Une découverte inouïe va frapper ton oreille,/ Un nouvel aspect de l'univers à toi se révéler.

Par conséquent, même si la *nouitas rerum* (*DRN* I, 139) rend l'exposé délicat, même si le dédicataire Memmius, sous l'effet de l'incrédulité provoquée par le dévoilement soudain [1], pourrait se détourner du poème, l'attrait de la nouveauté représente un élément pédagogique, dont le poète ne saurait négliger l'efficacité.

La démarche de Cicéron semble en totale opposition avec une telle valorisation du *nouum* puisque le consulaire insiste au contraire sur l'ancienneté de la philosophie, dont il s'efforce de retracer l'histoire.

2 Cicéron et l'histoire de la philosophie

Soucieux de légitimer la philosophie aux yeux de ses concitoyens et de lutter contre les préjugés dont elle fait l'objet [2], Cicéron veille à ancrer cette pratique dans la tradition de la cité, insistant, pour ce faire, sur la continuité entre la Grèce et Rome.

2.1 Philosophie et *mos maiorum*

Cicéron cherche à montrer que, si le terme philosophie est une importation récente, la pratique de la sagesse est loin d'être nouvelle à Rome :

> *Sapientiae studium uetus id quidem in nostris, sed tamen ante Laeli aetatem et Scipionis non reperio quos appellare possim nominatim. Quibus adulescentibus Stoicum Diogenem et Academicum Carneadem uideo ad senatum ab Atheniensibus missos esse legatos, qui cum rei publicae nullam umquam partem attigissent essetque eorum alter Cyrenaeus, alter Babylonius, numquam profecto scholis essent excitati neque ad illud munus electi, nisi in quibusdam principibus temporibus illis fuissent*

auribus ante,/ nec tamen hanc possis oculorum subdere uisu,/ nec iacere indu manus, uia qua munita fidei,/ proxima fert humanum in pectus templaque mentis. « Fait inouï et stupéfiant, je le sais bien,/ que la ruine à venir du ciel et de la terre !/ Mes paroles auront grand peine à le prouver./ Il en est ainsi de toute annonce insolite/ quand on ne peut mettre la chose sous les yeux/ ou dans les mains, chemins les plus sûrs et rapides/ pour gagner le cœur humain et le temple de l'esprit. » Concernant le texte, la correction de *munita* par *minuta*, proposée par J. Kany-Turpin, ne me paraît pas recevable, n'étant conforme ni à la tradition manuscrite (voir l'édition Ernout) ni au sens du texte.

1. Voir Lucrèce, *DRN* II, 1040 : *nouitate exterritus ipsa.*
2. Voir Cicéron, *Luc.* 5 ; *Fin.* I, 1-3.

> *studia doctrinae. Qui cum cetera litteris mandarent, alii ius ciuile, alii orationes suas, alii monumenta maiorum, hanc amplissimam omnium artium, bene uiuendi disciplinam, uita magis quam litteris persecuti sunt. 6. Itaque illius uerae elegantisque philosophiae, quae ducta a Socrate in Peripateticis adhuc permansit, et idem alio modo dicentibus Stoicis, cum Academici eorum controuersias disceptarent, nulla fere sunt aut pauca admodum Latina monumenta siue propter magnitudinem rerum occupationemque hominum, siue etiam quod imperitis ea probari posse non arbitrabantur* [1] [...].
> Pour ce qui est de l'étude de la sagesse, elle est sans doute déjà ancienne à Rome, mais cela n'empêche que je serais embarrassé pour citer des noms de philosophes antérieurs à Laelius et à Scipion. Du moins je constate que ceux-ci étaient des jeunes gens quand le stoïcien Diogène et l'académicien Carnéade furent envoyés par les Athéniens comme ambassadeurs auprès du sénat ; or ces philosophes qui n'avaient jamais pris la moindre part au gouvernement, et dont l'un était de Cyrène, l'autre de Babylone, on ne les aurait jamais assurément tirés de leurs écoles et choisis pour cette mission-là, si certains personnages de premier plan, à cette époque, n'avaient pas eu le goût de la philosophie. Mais, tandis que ces personnages ont écrit dans les autres genres, laissant qui des ouvrages de droit civil, qui ses discours, qui des Histoires de Rome, ils ont mieux aimé développer dans leur conduite plutôt que dans des livres les enseignements de cette morale qui est la plus considérable de toutes les sciences. 6. Aussi cette vraie, cette belle philosophie qui, procédant de Socrate, a subsisté jusqu'à ce jour chez les Péripatéticiens et aussi chez les Stoïciens — lesquels disent la même chose d'autre manière, tandis que les Académiciens arbitraient les controverses des deux écoles — n'est-elle représentée par aucune ou du moins que par très peu d'œuvres latines, soit à cause de la grandeur du sujet et des affaires qui absorbaient les philosophes, soit même parce qu'ils estimaient que leurs doctrines ne pouvaient trouver crédit auprès de gens sans instruction [...].

Ce texte, extrait de la préface de la quatrième *Tusculane*, souligne la dimension historique du projet cicéronien. Afin de situer son œuvre dans le parcours culturel de la cité, Cicéron pose les bases d'une histoire de la philosophie. Cette démarche, qui repose sur une distinction entre *philosophia* et *sapientia*, vise à établir l'existence à Rome d'une « culture proto-philosophique » antérieure à l'importation des doctrines grecques [2]. Loin d'être présentée comme un événement fondateur de la *philosophia Latina*, la fameuse ambassade de 155 [3] est mentionnée à titre d'argument en faveur de la thèse selon laquelle le goût

1. Cicéron, *Tusc.* IV, III, 5-6, traduction J. Humbert, Paris, 1931.

2. Voir GILDENHARD 2007, p. 201-203.

3. Cette ambassade, comprenait, outre Carnéade et Diogène, le philosophe péripatéticien Critolaos, voir Plutarque *Cat. mai.* 22-23. Les Athéniens avaient pillé la ville d'Oropos, à la frontière béotienne. Les gens d'Oropos s'étaient plaints au sénat romain, qui avait confié le

de la *sapientia*, entendue comme savoir relevant de la morale pratique, est une caractéristique romaine propre à favoriser la réception de la philosophie grecque. L'opposition entre *uita* et *litterae* contribue à réfuter l'objection qui résiderait dans l'absence de *monumenta Latina* dans le domaine philosophique : jusqu'alors, c'est-à-dire en fait jusqu'à la dictature de César, les Romains, trop occupés par la gestion des affaires publiques, n'avaient pu se consacrer à la rédaction d'ouvrages philosophiques. Mais, à la différence des Grecs, ils avaient mis en pratique, dans leur vie privée comme dans leur vie publique, les principes de la sagesse. Les dialogues cicéroniens, qui ont pour principal point de référence la vie des institutions et l'histoire de la cité, offrent du reste une démonstration par l'exemple de cette romanisation de la philosophie. En mettant en scène des personnages historiques, Cicéron suggère que la philosophie est intégrée à l'univers culturel romain, puisque le débat d'idées semble de longue date être en usage chez les principaux citoyens [1].

Cette recherche de « traces philosophiques » remonte très haut dans le temps puisque Cicéron se réfère également à la figure de Pythagore, qui s'est rendu en Italie pour en enrichir les institutions et les arts [2]. Afin de souligner l'influence générale du pythagorisme sur les institutions romaines, le philosophe rappelle la légende qui faisait du roi Numa un élève de Pythagore [3]. Tout en dénonçant l'incohérence chronologique de cette tradition, Cicéron en explique la naissance par un rapprochement entre, d'une part, l'enseignement et les institutions du philosophe (*disciplina et instituta*) et, d'autre part, la justice et la sagesse du roi. La référence au pythagorisme permet de prouver que, dès l'époque royale, non seulement les Romains n'ignoraient pas la philosophie, mais se montraient sensibles à son influence :

jugement aux Sicyoniens ; ceux-ci avaient condamné les Athéniens, par défaut, à une amende de cinq cents talents. Les ambassadeurs obtinrent que cette amende fût abaissée à cent talents, voir Pausanias 7, 11, 4 *sq.* ; Aulu Gelle 6, 14, 8-10. Sur la portée de cet événement, voir Ferrary 1988, p. 351-363.

1. Le prologue du *De republica* (I, 14-18), dont la fiction dialogique est située en 129, suggère ainsi que la philosophie nourrit l'*otium* de l'élite politique, au moins depuis l'époque de Scipion Emilien. Sur cette insertion de la philosophie dans l'histoire de Rome, voir Fox 2007, p. 80-110 et Luciani 2010, p. 40-46.

2. Voir Cicéron, *Rep*. II, 28 ; *Tusc*. I, 38 ; V, 10. Cicéron situe l'arrivée de Pythagore en Italie durant le règne de Tarquin le Superbe, voir Pohlenz 1965 *ad loc*., t. 1, p. 67. La chronique d'Apollodore (voir F. Jacoby, *Apollodoros Chronik*, p. 210-218) fixe en 532-531 (première année de la 62^{e} Olympiade) la venue de Pythagore. Sur le séjour de Pythagore à Crotone, voir Kahn 2001, p. 6-7 et Riedweg 2005, p. 12-18.

3. Voir Cicéron, *Tusc*. IV, 2-4.

> *Erat enim illis paene in conspectu praestanti sapientia et nobilitate Pythagoras, qui fuit in Italia temporibus isdem quibus L. Brutus patriam liberauit, praeclarus auctor nobilitatis tuae. Pythagorae autem doctrina cum longe lateque flueret, permanauisse mihi uidetur in hanc ciuitatem, idque cum coniectura probabile est, tum quibusdam etiam uestigiis indicatur* [...] *Quin etiam arbitror propter Pythagoreorum admirationem Numam quoque regem Pythagoreum a posterioribus existimatum* [1].
> Ils avaient en effet pour ainsi dire sous les yeux, Pythagore, homme d'une sagesse et d'une notoriété remarquables, qui vint en Italie à l'époque où L. Brutus, illustre fondateur de ta notoriété familiale, libéra la patrie. Or, la philosophie pythagoricienne s'étant répandue au loin, je crois qu'elle s'est propagée dans notre pays, et c'est là un point que l'on peut conjecturer avec vraisemblance et même que certains indices révèlent. [...] Je vais même plus loin, j'estime que c'est à cause de l'admiration que l'on vouait aux Pythagoriciens que le roi Numa fut lui aussi considéré comme pythagoricien par les générations qui suivirent.

Cicéron étaye son argumentation au moyen d'une spéculation historique, fondée sur la vraisemblance. Tout en soulignant le caractère conjectural de cette reconstitution, l'orateur la met à profit pour affirmer l'existence d'une culture pré-philosophique au sein de la Rome primitive [2]. Enfin, il convient d'ajouter que la valorisation du pythagorisme et de son implantation précoce en Italie comporte d'évidentes résonnances patriotiques, dans la mesure où elle suggère une continuité entre la Grèce et Rome et vise à « annexer un patrimoine culturel présenté comme national [3] ».

2.2 D'Athènes à Rome

Comme l'a souligné Antoinette Novara, Cicéron promeut l'idée d'un « enrichissement progressif du patrimoine culturel », fondé sur le relais des arts et des civilisations [4]. Héritiers des Grecs, qui n'ont pas su conserver le bien reçu de leurs ancêtres [5], les Romains se doivent d'enrichir les *artes* qui leur ont été transmises. Dans ces conditions, puisqu'ils ont déjà accompli d'importants progrès dans des disciplines comme la poésie ou l'éloquence, il leur faut désormais s'intéresser à la philosophie afin de surpasser les Grecs dans ces études

1. Cicéron, *Tusc.* IV, 2-3 : traduction J. Humbert, légèrement modifiée.
2. Voir Garbarino 1973, p. 224 ; Gildenhard 2007, p. 197-200.
3. Dans le *Cato maior*, les Pythagoriciens sont appelés *incolae paene nostri*, voir Cicéron *CM* 78. Sur le caractère italique du pythagorisme, voir Centrone 1996, p. 164-170 ; Kahn 2001, p. 88-93.
4. Voir Novara, t. 1, p. 257-270.
5. Voir Cicéron, *De or.* III, 131.

également [1]. Or c'est précisément ce défi qu'entend relever Cicéron en faisant entrer la philosophie dans la littérature latine, comme il s'en explique dans le prologue de la première *Tusculane* :

> *et cum omnium artium quae ad recte uiuendi uiam pertinerent, ratio et disciplina studio sapientiae, quae philosophia dicitur, contineretur, hoc mihi Latinis litteris inlustrandum putaui non quia philosophia Graecis et litteris et doctoribus percipi non posset, sed meum semper iudicium fuit omnia nostros aut inuenisse per se sapientius quam Graecos aut accepta ab illis fecisse meliora, quae quidem digna statuissent in quibus elaborarent* [2].
> et, puisque la théorie et l'enseignement de toutes les sciences qui concernent la méthode de la vie droite sont inclus dans l'étude de la sagesse, c'est-à-dire dans la philosophie, j'ai pensé qu'il était de mon devoir de l'illustrer en latin, non qu'il soit impossible d'étudier la philosophie en langue grecque ou avec des professeurs grecs, mais parce que j'ai toujours été convaincu de la supériorité des nôtres, dont toutes les inventions propres furent plus sages que celles des Grecs et qui ont amélioré toutes celles qu'ils avaient reçues d'eux, pourvu qu'ils les jugeassent dignes de leurs efforts.

Le projet cicéronien, légitimé à la fois par l'importance du sujet et par la supériorité du génie latin, s'inscrit d'emblée dans un contexte de rivalité culturelle avec la Grèce [3].

Il s'agit non seulement d'améliorer la culture des Romains en transmettant dans leur langue les doctrines des philosophes [4], mais de créer une littérature philosophique romaine autonome, susceptible de rivaliser avec celle des Grecs [5]. Ce projet ambitieux, qui renvoie à l'élaboration d'une tradition philosophico-littéraire romaine, est confirmé dans le prologue de la deuxième *Tusculane*, où Cicéron affirme vouloir susciter une production ultérieure [6]. Cette revendication d'autonomie littéraire, non dénuée de chauvinisme, culmine dans la vision surprenante de bibliothèques grecques réduites à l'inutilité. Elle se poursuit dans le prologue de la quatrième *Tusculane*, où l'Arpinate rappelle les progrès rapides accomplis dans les différents genres littéraires et déplore les lacunes romaines en matière de littérature philoso-

1. Voir Cicéron, *Tusc.* II, 5.
2. Cicéron, *Tusc.* I, 1.
3. Citroni 2003, p. 158-165 : Cicéron s'inspire probablement d'un passage de l'*Epinomis*, dans lequel il est dit que les Grecs ont amélioré et porté à la perfection ce qu'ils ont reçu des barbares, voir Ps.-Platon, *Epinomis*, 987 d-e.
4. Voir Cicéron, *Fin.* I, 10 ; *Acad. Post.* 11.
5. Voir Douglas 1990, p. 8.
6. Voir Cicéron, *Tusc.* II, 5-6 et le commentaire de Citroni 2003, p. 169.

phique, tout en insistant sur les aptitudes naturelles de ses concitoyens à la sagesse pratique [1]. Puisque l'éloquence semble avoir atteint son apogée, il est temps d'achever la conquête en romanisant la philosophie.

Il faut noter pour conclure sur ce point que, si l'*illustratio litteris Latinis* contribue à l'augmentation du patrimoine culturel commun, c'est en relation avec le processus général d'appropriation qui caractérise la tradition romaine. Assimilée au *mos* à la suite de nombreuses coutumes et disciplines grecques, la philosophie en deviendra un nouvel élément constitutif. Or on sait que l'assimilation et la transmission des éléments étrangers, dans la mesure où elles étaient réservées à une élite, contribuaient à la reproduction des structures sociales républicaines. Sous la dictature de César, l'incorporation des *litterae*, en tant que base culturelle commune propre à l'aristocratie, comportait donc une dimension politique importante puisqu'elle représentait *in fine* une arme contre l'autocratie [2].

2.3 De Socrate à Cicéron

Contrairement à Lucrèce, qui se voulait imitateur du seul Épicure en récusant la notion de lignée philosophique, Cicéron s'applique à inscrire sa pratique dans un *continuum* historique remontant à Socrate. Cette préoccupation apparaît déjà dans le *De oratore*, où Crassus expose les fondements d'une réflexion génétique sur la philosophie :

> *Nam cum essent plures orti fere a Socrate, quod ex illius uariis et diuersis et in omnem partem diffusis disputationibus alius aliud apprenderat, proseminatae sunt quasi familiae dissentientes inter se et multum diiunctae et dispares, cum tamen omnes se philosophi Socraticos et dici uellent et esse arbitrarentur* [3].
> En effet, comme de Socrate étaient nées en quelque sorte bien des écoles philosophiques, qui, dans ces discussions variées, opposées, poussées en tous sens, s'étaient attachées chacune à une idée, on vit se développer une série de familles, pour ainsi dire, divisées d'opinion, très distinctes et diverses, quoique tous ces philosophes voulussent être dits les continuateurs de Socrate et crussent l'être.

Cette démarche sera reprise et précisée dans le prologue de la quatrième *Tusculane*, où Cicéron insiste sur la continuité d'une tradition qui, « procédant de Socrate, a subsisté jusqu'à ce jour chez les Péripatéticiens et aussi chez les

1. Voir Cicéron, *Tusc.* IV, 5-6 et V, 7.
2. Voir Habinek 1998, p. 60-68 ; Corbeill 2001.
3. Cicéron, *de Or.* III, 61, trad. E. Courbaud et H. Bornecque, Paris, 1930. Voir aussi *Tusc.* V, 11.

Stoïciens — lesquels disent la même chose d'autre manière, tandis que les Académiciens arbitraient les controverses des deux écoles ». Considérant que la plupart des doctrines sont issues de la même source, Cicéron n'hésite pas à se réclamer conjointement de l'une ou de l'autre. Il en est ainsi dans les *Tusculanes* [1], où il place tour à tour sa pratique philosophique sous l'*auctoritas* d'Aristote, auquel il attribue le mérite d'avoir fait entrer l'étude de la rhétorique dans le *curriculum* philosophique [2], puis de Socrate, auquel il prétend emprunter la méthode de l'*elenchos* [3] :

> *Socrates autem primus philosophiam deuocauit a caelo et in urbibus conlocauit et in domus etiam introduxit et coegit de uita et moribus rebusque bonis et malis quaerere. 11. Cuius multiplex ratio disputandi rerumque uarietas et ingeni magnitudo Platonis memoria et litteris consecrata plura genera effecit dissententium philosophorum, e quibus nos id potissimum consecuti sumus quo Socratem usum arbitrabamur, ut nostram ipsi sententiam tegeremus, errore alios leuaremus et in omni disputatione quid esset simillimum ueri quaereremus. Quem morem cum Carneades acutissime copiosissimeque tenuisset, fecimus et alias saepe et nuper in Tusculano, ut ad eam consuetudinem disputaremus* [4].
>
> Socrate, le premier invita la philosophie à descendre du ciel, l'installa dans les villes, l'introduisit jusque dans les foyers, et lui imposa l'étude de la vie, des mœurs, des choses bonnes et mauvaises. 11. La complexité de sa méthode de controverse, la diversité des sujets traités, et l'étendue même de son génie, immortalisé par les écrits de Platon qui en on fixé le souvenir, entraînèrent la création de nombreuses écoles dont les opinions divergeaient. Parmi ces écoles, nous nous sommes attachés de préférence à celle dont la méthode avait été, pensions-nous, celle de Socrate : suspendre son jugement personnel en dissipant les erreurs d'autrui et rechercher dans toute discussion ce qui peut être le plus vraisemblable. Ce procédé, Carnéade l'avait pratiqué avec beaucoup de finesse et d'éloquence, et c'est pourquoi nous avons tenu, pendant notre récent séjour à Tusculum, à suivre cette méthode de discussion, ainsi que nous l'avions fait bien des fois déjà.

Pourtant, Cicéron se réclame de la méthode socratique sans s'y conformer véritablement puisque la majeure partie des conférences de Tusculum ne consiste

1. Voir Cicéron, *Tusc*. I, 7-8.

2. Voir aussi Cicéron, *Diu*. II, 4. Sur l'Aristote de Cicéron, voir Moraux 1975 ; Fortenbaugh 1989 et Long 1995, p. 54-57.

3. Sur l'*elenchos* socratique en tant que méthode adversative, qui vise à tirer la vérité de l'interlocuteur, mais ne peut produire de certitude, voir Vlastos 1994, p. 159-162.

4. Cicéron, *Tusc*. V, 10-11.

pas dans un jeu de questions/réponses, mais dans des exposés suivis [1]. De plus, il revendique, dans le second prologue, l'usage d'un procédé argumentatif différent à savoir la discussion *in utramque partem*, c'est-à dire la pratique d'exposés contradictoires [2] :

> *Itaque mihi semper Peripateticorum Academiaeque consuetudo de omnibus rebus in contrarias partis disserendi non ob eam causam solum placuit, quod aliter non posset quid in quaque re ueri simile esset inueniri, sed etiam quod esset ea maxuma dicendi exercitatio. Qua princeps usus est Aristoteles, deinde eum qui secuti sunt* [3].
> C'est pourquoi, j'ai toujours été favorable à la pratique des péripatéticiens et de l'Académie, qui consiste à discuter pour toute question le pour et le contre. Et ce n'est pas uniquement parce qu'il est impossible de déceler autrement le vraisemblable dans chaque question, c'est aussi parce que cette pratique constitue un excellent entraînement à la parole. Aristote fut le premier à en faire usage, ses successeurs l'adoptèrent ensuite.

Ces témoignages, confirmés par de nombreux autres passages, suggèrent l'existence d'une double tradition, faisant remonter les origines de la dialectique tantôt à Aristote, inventeur de la méthode *in utramque partem*, tantôt à Arcésilas et Carnéade, restaurateurs du *contra omnia disserere* socratique [4]. Cependant, dans la plupart des cas, et notamment dans les *Tusculanes*, Cicéron cherche à limiter l'opposition entre ces deux traditions et à rapprocher les pratiques dialectiques du Lycée et celles de la Nouvelle Académie [5]. En plaçant ses dialogues dans le prolongement de cette double tradition, Cicéron vise à montrer que les deux procédés — *contra omnia dicere* et *in utramque partem dicere* — représentent les deux versants de la même méthode de recherche, propre à l'Académie, puisque, dans les deux cas, deux points de vue opposés sont soutenus soit par deux interlocuteurs différents soit par un seul locuteur [6].

En reprenant à son compte la méthode *in utramque partem*, Cicéron s'inscrit donc lui-même dans le prolongement de ce qu'il présente comme un *continuum*

1. Voir Cicéron, *Tusc*. I, 17 : [...] *nisi quid necesse erit, malo non roges* ; IV, 10 ; V, 22 : *nam praefinire non est meum*.

2. Sur ce paradoxe apparent, voir GORMAN 2005, p. 15 *sq.*

3. Cicéron, *Tusc.* II, 9 : Sur cette méthode, commune aux orateurs et aux philosophes, voir Aristote *Rhét*. A 1, 1355 a 33.

4. Sur le rôle fondateur d'Aristote, voir Cicéron, *de Or*. III, 80 ; *Fin*. V, 10. Sur la restauration mise en œuvre par Arcésilas et l'utilisation de la méthode par Carnéade, voir Cicéron, *Fin*. II, 2 ; *Nat*. I, 11.

5. Voir LÉVY 1992a, p. 316-324.

6. Voir Cicéron, *de Or.* III, 68 ; *Nat.* I, 11 ; *Fat*. I, 1-4. Sur ce rapprochement entre les deux méthodes, voir BRITTAIN 2001, p. 336, note 75.

philosophique issu de Socrate. Cependant, malgré l'opposition évidente entre la démarche de Cicéron et celle de Lucrèce, tous deux ont vu dans l'intégration de la philosophie une réponse à la crise politique et culturelle qui a caractérisé la fin de la République [1].

3 Lucrèce et Cicéron, créateurs de la philosophie romaine

Même si l'ataraxie et le retrait prônés par l'épicurien ont peu de points communs avec « l'impératif du service public », sans cesse réaffirmé par le consulaire, l'un et l'autre soulignent les enjeux littéraires, didactiques et politiques de la révolution philosophique romaine.

3.1 Les enjeux littéraires d'une philosophie romaine

Il est amusant de constater que les deux auteurs, négligeant pareillement leurs prédécesseurs, se font fort de démontrer la nouveauté de leur démarche. Ainsi Lucrèce souligne-t-il l'originalité de son œuvre, qui associe clarté, poésie et vérité :

> *...Quo nunc instinctus mente uigenti*
> *auia Pieridum peragro loca, nullius ante*
> *trita solo. Iuuat integros accedere fontis*
> *atque haurire, iuuatque nouos decerpere flores,*
> *insignemque meo capiti petere inde coronam,*
> *unde prius nulli uelarint tempora Musae* [2] ;
> Ainsi frappé d'enthousiasme, l'esprit vaillant,/ Des Piérides, je parcours les lointaines contrées/ Que nul n'explora. Joie d'aller aux sources vierges/ boire à longs traits, joie de cueillir des fleurs nouvelles,/ de glaner sur ma tête la couronne merveilleuse/ dont jamais les Muses n'ont paré aucun front.

La revendication lucrétienne porte conjointement sur le genre poétique, qu'il renouvelle par sa juste connaissance des lois de la nature, et sur l'œuvre d'Épicure, qu'il transmet par le double truchement de la poésie épique et de la langue latine. C'est pourquoi, il ne craint ni de désigner son entreprise poétique par le même verbe, *peragrare*, dont il se sert pour évoquer le voyage

1. Pour une analyse de la crise de la République comme « crise de la culture », voir Moatti 1988, p. 386-387 ; 1997, p. 25-53 et Wallace-Hadrill 1997.

2. Lucrèce, *DRN* I, 925-930.

philosophique de son maître (I, 74) ni de s'attribuer la même vigueur intellectuelle (*mens uigens*). Il est significatif que Lucrèce s'abstienne de mentionner les épicuriens qui l'avaient précédé dans la transcription de l'épicurisme à Rome, tels C. Amafinius et Rabirius. D'après le témoignage de Cicéron, bien que leurs écrits fussent de piètre qualité littéraire, ils s'étaient répandus dans toute l'Italie et C. Amafinius, qui semble avoir été le premier d'entre eux, suscita un grand nombre d'imitateurs [1]. Si l'ouvrage de cet auteur constituait une sorte de « vulgate épicurienne », on peut comprendre que Lucrèce, comme il l'avait fait pour l'influence de Démocrite à l'égard de la doctrine épicurienne, ait préféré garder le silence sur cet « encombrant prédécesseur [2] ».

Or la même discrétion caractérise l'attitude de Cicéron à l'égard de Lucrèce, alors que nous savons grâce à la *Correspondance* qu'il avait lu le *De rerum natura* [3]. Si l'Arpinate mentionne bien le développement de la littérature épicurienne, il se réfère à la médiocrité d'ouvrages écrits sans art et sans style pour définir les enjeux et les contours de son propre projet :

> *Philosophia iacuit usque ad hanc aetatem nec ullum habuit lumen litterarum Latinarum ; quae inlustranda et excitanda nobis est, ut, si occupati profuimus aliquid ciuibus nostris, prosimus etiam si possumus otiosi. 6. In quo eo magis nobis est elaborandum, quod multi iam esse libri Latini dicuntur scripti inconsiderate ab optimis illis quidem uiris, sed non satis eruditis.* [...] *Quare si aliquid oratoriae laudis nostra attulimus industria, multo studiosius philosophiae fontis aperiemus, e quibus etiam illam manabant* [4].
> La philosophie, elle, a été négligée jusqu'ici et n'a pas trouvé chez nous d'écrivain capable de la mettre en lumière ; il nous appartient de lui donner de l'éclat et de la vie, afin que si, dans notre carrière politique nous avons bien servi notre patrie, nous la servions encore si possible dans notre retraite. 6. Sur ce terrain, nous devons déployer d'autant plus d'efforts que déjà il existe, à ce qu'on dit, nombre d'ouvrages latins, dont les auteurs, braves gens sans doute, mais d'une instruction insuffisante, n'avaient pas consulté leurs forces. [...] C'est pourquoi, si dans l'éloquence romaine, il est une part qui revient à notre activité, nous apporterons beaucoup plus de zèle encore à faire jaillir les sources de la philosophie, dont notre éloquence même dérivait.

Le silence de Cicéron qui, dans toute son œuvre philosophique, ne mentionne jamais Lucrèce, peut comporter plusieurs explications : occultation volontaire

1. Voir Cicéron, *Fam.* XV, 9, 2 ; *Acad. Post.* 5-6 ; *Tusc.* I, 6 ; II, 7 ; IV, 6. Sur la diffusion de l'épicurisme à Rome avant le *De rerum natura*, voir Bayet 1967, p. 11 *sq.* ; Canfora 2003 ; *contra* Lévy 2003a.
2. Lévy, 2003a, p. 52-53.
3. Voir Cicéron, *Q. fr.* II, 11.
4. Cicéron, *Tusc.* I, 5-6.

dictée par la méfiance de l'homme politique à l'égard du message lucrétien [1], statut même du *De rerum natura*, qui ne fut pas d'emblée perçu comme un texte fondateur de l'épicurisme romain [2]. Cicéron reconnaît certes que le poème de Lucrèce est riche des *lumina ingeni*, et plus encore des *lumina artis* [3]. Cependant, étant donné que le substantif *lumen* désigne les figures de style chez Cicéron [4], ce jugement positif renvoie à la qualité littéraire des *poemata* lucrétiens et non à leur contenu philosophique. Dans ces conditions, le *De rerum natura* ne relevait probablement pas du genre philosophique aux yeux de l'Arpinate, qui envisageait la transmission de la philosophie dans une perspective holistique. Cette ambition est clairement formulée dans le prologue du *De natura deorum*, où Cicéron justifie ses affiliations néo-académiciennes en précisant que « s'il est difficile de comprendre les différents systèmes isolément, il est d'autant plus ardu de les comprendre tous [5] ». Dans une perspective patriotique, qui conçoit la philosophie *pro reipublicae procuratione* [6], il convient de ne laisser aucun domaine inaccessible afin que la jeunesse romaine reçoive une formation complète [7]. La revendication cicéronienne d'originalité, inspirée par une arrière-pensée politique, se trouve légitimée par son caractère encyclopédique. Il reste que Lucrèce et Cicéron insistent tous deux pour des raisons de gloire littéraire sur la nouveauté de la philosophie à Rome et sur leur rôle de professeur.

3.2 Les enjeux didactiques

Il n'est pas nécessaire d'insister sur la dimension didactique du *De rerum natura* et sur la fonction dynamique de la relation maître-élève instaurée par Lucrèce [8]. Le poète, tout en revendiquant son statut de professeur, établit avec son dédicataire Memmius et, par extension, avec le lecteur un rapport interactif, visant à susciter de leur part autonomie et initiative [9]. Cette démarche, qui tout en étant conforme à la méthode proposée par Épicure [10], lui permet de

1. Voir Canfora 2003, p. 46-48.
2. Voir Lévy 2003a, p. 53.
3. Voir Cicéron, *Q. fr.* II, 11. Le substantif *lumen* désigne les figures de style chez Cicéron.
4. Voir Cicéron, *Or.* 83 ; 95 ; *de Or.* II, 119 ; *Brut.* 275 et l'étude de Moussy 1999.
5. Voir Cicéron, *Nat.* I, 11, trad. C. Auvray-Assayas.
6. Voir Cicéron, *Nat.* I, 7. Sur la valeur de cette expression, voir Ledentu 2004, p. 302.
7. Voir Cicéron, *Diu.* II, 4.
8. Voir Fowler 2000 et Volk 2002.
9. Voir Schiesaro 2003 et 2007.
10. Voir Épicure, *Men.* 83 ; *Pyth.* 116.

renouveler la tradition poético-didactique issue d'Hésiode et d'Empédocle [1], apparaît dans les apostrophes invitant Memmius à réfléchir par lui-même à partir des principes élémentaires fournis par la doctrine [2], et en particulier dans les vers consacrés aux phénomènes météorologiques :

> *Cetera quae sursum crescunt sursumque creantur,*
> [...]
> *perfacilest tamen haec reperire animoque uidereomnia quo pacto fiant quareue creentur, cum bene cognoris elementis reddita quae sint* [3].
> Tous les autres phénomènes qui se développent là-haut,/ [...] tu trouveras sans peine et tu verras en ton esprit/ comment ils adviennent et pourquoi ils s'engendrent/dès que tu auras bien compris les lois de leurs éléments.

Comme l'a noté Alessandro Schiesaro, cette méthode d'enseignement, qui fait appel à l'esprit critique du lecteur, s'oppose au modèle traditionnel, fondé sur l'*auctoritas* du locuteur [4]. Elle introduit également une rupture en ce que la source du savoir n'y dépend plus de la *fama* ou du *mos*, mais des perceptions sensorielles : *naturae species ratioque* (cf. *DRN* I, 148). L'instrument de la révélation ne réside plus dans la remémoration des *exempla*, mais dans l'observation de la nature, dont le critère d'évaluation est la *ratio* [5]. Cependant, la conception patriarcale de l'éducation n'est pas totalement absente du *De rerum natura* puisqu'elle correspond précisément au rapport d'admiration et d'imitation que Lucrèce établit avec son propre maître [6]. Cette tension renvoie à la transition qui s'opère au premier siècle dans la culture romaine et à l'émergence d'un nouveau modèle de transmission du savoir.

Si la promotion de la révolution pédagogique ne surprend pas chez un poète souvent jugé subversif [7], elle peut paraître plus étonnante chez un Cicéron, dont on connaît l'attachement à la tradition. Pourtant, l'entreprise didactique des dialogues philosophiques repose également sur une valorisation de la raison et une mise en cause de l'autorité, qui se trouvent très explicitement formulées. Chez Cicéron en effet, la critique de l'*auctoritas* s'accorde au

1. Sur les relations de Lucrèce à la tradition poétique et sa pratique de l'*oppositio in imitando*, voir Gale 2005 et 2007b.
2. Voir Lucrèce, *DRN* I, 402-409 ; I, 1114-1117 ; V, 1281-1282.
3. Lucrèce, *DRN* VI, 527-534.
4. Voir Schiesaro 2007, p. 60-61, auquel doit beaucoup le présent développement.
5. Voir Lucrèce, *DRN* I, 422-425 et le commentaire de Minyard 1985, p. 44.
6. Voir Lucrèce, *DRN* III, 1-10.
7. Sur la portée subversive du *De rerum natura*, voir Minyard 1985, p. 50 ; Gros 1999 ; *contra* Luciani 2003.

rejet du dogmatisme philosophique et à la pratique du doute [1]. Ses affiliations néo-académiciennes, qui le conduisent à chercher en tout sujet le vraisemblable [2], impliquent autonomie du jugement et indépendance par rapport à la tradition :

> *Qui autem requirunt quid quaque de re ipsi sentiamus, curiosius id faciunt quam necesse est ; non enim tam auctoritatis in disputando quam rationis momenta quaerenda sunt. Quin etiam obest plerumque iis qui discere uolunt auctoritas eorum qui se docere profitentur ; desinunt enim suum iudicium adhibere, id habent ratum quod ab eo quem probant iudicatum uident. Nec uero probare soleo id quod de pythagoreis accepimus, quos ferunt, si quid adfirmarent in disputando, cum ex iis quaereretur quare ita esset, respondere solitos « ipse dixit » ; ipse autem erat pythagoras : tantum opinio praeiudicata poterat, ut etiam sine ratione ualeret auctoritas* [3].
>
> Quant à ceux qui veulent savoir quelle est mon opinion personnelle sur chaque sujet, ils manifestent une curiosité indiscrète ; en effet, dans une discussion philosophique, on doit accorder de l'importance aux arguments fournis par la raison bien plus qu'à l'autorité. De plus l'autorité de ceux qui se posent en maîtres nuit bien souvent à ceux qui veulent apprendre : ils cessent en effet de juger par eux-mêmes, ils tiennent pour acquis ce qu'ils voient décidé par celui à qui ils font confiance. À vrai dire, je n'approuve pas la pratique des pythagoriciens, qui, dit-on, quand ils affirmaient quelque chose dans une discussion et qu'on leur demandait pourquoi, répondaient : « Le maître l'a dit. » Le maître c'était Pythagore ; si grand était le pouvoir d'une opinion toute faite que l'autorité prévalait, même sans le soutien de la raison.

En réfutant l'argument d'autorité au motif qu'il affaiblit l'esprit critique, Cicéron entend promouvoir la liberté de choix, préalable indispensable à toute démarche rationnelle [4]. L'exigence de rationalité passe par la discussion contradictoire et la mise à distance de la tradition afin que les protagonistes des dialogues conservent intacte leur faculté de juger et ne se sentent pas contraints d'obéir « à des autorités étrangère [5] » ou de « soutenir tout ce qui a été écrit d'avance à la manière d'un ordre [6] ».

Cependant, si les dialogues philosophiques cicéroniens se veulent non-autoritaires, ils ne rejettent pas la relation maître-élève, comme il apparaît notamment dans les *Tusculanes*, dont les enjeux didactiques ont été

1. Voir Lévy 1992a et Henderson 2006.
2. Voir Cicéron, *Tusc.* IV, 83 ; V, 11 ; V, 33 ; *Nat.* I, 11.
3. Cicéron, *Nat.* I, 10.
4. Voir Moatti 1988, p. 395-399 et 1997, p. 184-186.
5. Cicéron, *Leg.* I, 36 : *auctoritati aliorum*.
6. Cicéron, *Luc.* II, 8 : *ut omnia quae praescripta a quibusdam et quasi imperata sint* [...].

récemment soulignés [1]. De fait, les *Tusculanae disputationes*, dans lesquelles le consulaire assume pleinement le rôle de professeur de philosophie, peuvent se lire comme la mise en scène d'une relation pédagogique [2]. Cicéron manipule les *personae* de la fiction pour mettre en valeur les progrès accomplis par son jeune interlocuteur anonyme [3]. La succession des entretiens, censés se dérouler sur cinq journées, laisse en effet apparaître la transformation de l'auditeur, qui, passe du statut de *discipulus* à celui de *familiaris*. Dans la cinquième *Tusculane*, il se trouve désormais capable de s'opposer à son professeur et de déceler les faiblesses de son argumentation [4].

3.3 Philosophie et rénovation politique

Les ambitions didactiques affirmées par Lucrèce et Cicéron suggèrent une commune vision de la révolution philosophique comme réponse possible à la crise de la cité. C'est pourquoi il est légitime de s'interroger pour finir sur les enjeux politiques liés à la création d'une philosophie romaine. Face à la faillite des vertus traditionnelles et à la déconstruction de la cité, la pensée philosophique constitue un ultime recours « pour préserver la cité de la rupture [5] ». Liant tous deux leur entreprise littéraire à la situation politique, Lucrèce et Cicéron dénoncent conjointement les méfaits de l'individualisme et de l'ambition sur la société romaine et voient dans l'éducation philosophique des citoyens un remède contre ces maux.

Ainsi Lucrèce choisit-il de conclure l'hymne à Vénus par une référence au *patriai tempus iniquum*, que l'intervention de la déesse doit contribuer à apaiser afin que Memmius puisse œuvrer au salut commun [6]. S'adressant, à travers le dédicataire du poème, à l'ensemble de l'élite politique romaine, le philosophe explicite les mécanismes psychiques qui conduisent à la destruction de la paix civile. Mus par l'ambition et la cupidité, les hommes se déchirent pour obtenir le pouvoir parce qu'ils ignorent la nature du véritable bien, qui consiste dans

1. Voir Gildenhard 2007, p. 207-275.

2. Voir Cicéron, *Tusc*. II, 13 ; III, 7 ; IV, 8 ; V, 12. Sur ce point, voir Gorman 2005, p. 64-84.

3. Les informations relatives à ce personnage sont très limitées, voir Cicéron, *Tusc*. I, 29 ; II, 26 ; 28. Nous savons seulement qu'il s'agit d'un *adulescens*, qui a écouté les leçons des philosophes à Athènes et a été initié aux mystères d'Eleusis.

4. Voir Cicéron, *Tusc*. V, 12-14 ; V, 32, V, 83.

5. Voir Moatti 1997, p. 44-46.

6. Voir Lucrèce, *DRN* I, 37-43. Sur la dimension politique du *De rerum natura*, voir Minyard, 1985, p. 33-70 ; Fowler 2007 ; Schiesaro 2007.

une vie frugale et une âme sereine [1]. Or celui qui connaît la *uera ratio* sait que l'ambition est un désir vain et que, contrairement à ce que pensent les sots, les honneurs ne protègent ni de la mort ni de la crainte qu'elle inspire :

> *Denique auarities et honorum caeca cupido*
> *quae miseros homines cogunt transcendere fines*
> *iuris, et interdum socios scelerum atque ministros*
> *noctes atque dies niti praestante labore*
> *ad summas emergere opes, haec uolnera uitae*
> *non minimam partem mortis formidine aluntur* [2].
> Enfin l'avidité et l'aveugle désir des honneurs, qui poussent les misérables hommes à transgresser les limites du droit et, parfois complices et auteurs de crimes, à s'efforcer nuit et jour par un labeur sans égal d'atteindre le faîte de la fortune : ces plaies de la vie sont nourries pour une part, et non la moindre, par la crainte de la mort.

Par conséquent, si Lucrèce considère que les institutions romaines sont préférables à l'anarchie, ses conseils restent conformes à l'enseignement d'Épicure : sauf nécessité impérieuse, le sage doit s'abstenir de participer à la vie politique [3]. La solution proposée par Lucrèce demeure donc dans la conversion individuelle [4]. Il reste qu'une révolution épicurienne permettrait de mettre un terme aux crimes politiques et de restaurer la paix civile.

Cicéron place également ses espoirs dans la philosophie et lie étroitement son projet didactique à l'état déplorable de la société romaine. Les enjeux politiques associés à la romanisation de la philosophie sont clairement exprimés dans le prologue du *De diuinatione*, où il résume l'ensemble de son œuvre :

> *Quod enim munus rei publicae adferre maius meliusue possumus, quam si docemus atque erudimus iuuentutem, his praesertim moribus atque temporibus, quibus ita prolapsa est, ut omnium opibus refrenanda ac coercenda sit* [5] *?*
> En effet, quel plus grand, quel meilleur service pourrais-je rendre à la République que d'instruire et de former la jeunesse, surtout quand les mœurs et les

1. Voir Lucrèce, *DRN* V, 1117-1129.

2. Lucrèce, *DRN* III, 59-64, traduction personnelle. Voir aussi Lucrèce *DRN* II, 7-13 et III, 995-1002.

3. Voir Épicure, *M.C.* XIV ; Lucrèce, *DRN* V, 1132-1135. Sur la position épicurienne, qui ne saurait se réduire à un μὴ πολιτεύεσθαι (Diogène Laërce X, 119), voir Besnier 2001 : l'impératif de la vie cachée dépend des circonstances et souffre des exceptions (voir Plutarque, *De tranq. An.* II, 465F-466A), qui permettent de justifier la participation aux affaires.

4. Fowler 2007, p. 431.

5. Cicéron, *Diu.* II, 4, traduction J. Turpin, Paris, Flammarion, 2004.

> temps actuels l'ont entraînée sur une pente si dangereuse que les efforts de tous sont nécessaires pour la réfréner et pour l'arrêter ?

Cicéron considère que la philosophie représente le seul antidote efficace contre la perversion politique [1]. C'est pourquoi, il se propose, grâce à la constitution d'une nouvelle *paideia romana*, de lutter contre l'influence pernicieuse des vecteurs éducatifs usuels afin de former une nouvelle élite éclairée, capable de rénover la République. Ce programme d'éducation civique, dont les fondements sont décrits dans le prologue de la troisième *Tusculane* [2], passe par une évaluation rationnelle des principes qui régissent la société romaine ainsi que par la distinction entre *uera* et *falsa gloria* [3]. Définie comme « éloge unanime des gens de bien » et « retentissement de la vertu », la véritable gloire, qui se présente comme une conséquence de l'action vertueuse, ne doit pas être recherchée pour elle-même [4]. Dans ces conditions, la réflexion philosophique doit mettre en évidence l'erreur qui consiste à penser « qu'il n'y a rien de plus désirable pour l'homme que les honneurs, les commandements, la popularité ». Au final, il s'agit de « se passer du savoir culturel qui a causé la ruine de la République et de suggérer une possible renaissance de la cité avec l'aide de la philosophie grecque [5] ».

❀

Ma conclusion sera brève : tous deux confrontés au *patriai tempus iniquum*, Lucrèce et Cicéron ont trouvé refuge dans la philosophie grecque. Tous deux ont vu en elle une nouveauté salvatrice. Tous deux ont tenté de l'illustrer en latin et se sont présentés comme créateurs d'une littérature philosophique romaine. Tous deux ont entrepris de l'enseigner à leurs concitoyens afin de préserver la paix civile. Mais le premier, peut-être sous l'influence des *poetae noui* [6], s'est voulu moderne en participant à « la nouveauté introduite par la révolution » épicurienne [7]. Il a pensé pouvoir pérenniser la découverte d'Épicure, qui n'était déjà plus guère récente, en radicalisant son originalité au

1. Voir GILDENHARD 2007, p. 167-187.
2. Voir Cicéron, *Tusc*. III, 1-4.
3. Voir Cicéron, *Tusc*. III, 3 ; V, 46 ; 103-104 ; *Off*. I, 43 ; 62-68 ; 83 ; II, 31-38. Sur la notion de gloire chez Cicéron, voir HAURY 1974 ; MOREAU 1974 ; GARBARINO 1980 et THOMAS 2002, p. 22-26 et 129-133.
4. Voir Cicéron, *Tusc*. I, 109.
5. Voir GILDENHARD 2007, p. 187.
6. Concernant l'influence des *poetae noui* sur Lucrèce, voir KENNEY 1970.
7. Sur la notion de modernité, *voir* HARDER 1996, p. 22-23.

moyen d'une fracture temporelle. De son côté, Cicéron, en tant qu'*homo nouus*, a fait son possible pour masquer la nouveauté et l'extranéité de la philosophie et intégrer celle-ci à la vie et à l'histoire de Rome en se référant discrètement au modèle platonicien de l'anamnèse :

> *Nec uero nostra quaedam est instituenda noua et a nobis inuenta ratio* [...] *disputatio repetenda memoria est* [1].
> Mais il ne s'agit pas ici d'établir un système nouveau m'appartenant en propre et imaginé par moi [...] Je veux faire revivre le souvenir d'un débat.

Mettant à profit le potentiel d'innovation inhérent à toute culture et en particulier à la culture romaine [2], il a choisi d'inscrire la romanisation de la philosophie dans la durée continue du progrès de la civilisation. Concevant cette acculturation en termes de genèse et d'héritage, il a posé les jalons d'une réflexion sur l'histoire de la philosophie antique.

Corpus

Textes et traductions

Apollodore, *Chronique* : F. Jacoby, *Apollodoros Chronik*, *Apollodors Chronik : eine Sammlung der Fragmente*, Hildesheim, 2004.

Cicéron, *La divination*, texte traduit par J. Kany-Turpin, Paris, GF Flammarion, 2004.

Cicéron, *La nature des dieux*, texte traduit par C. Auvray-Assayas, Paris, Les Belles Lettres, coll. « La roue à livres », 2002.

Cicéron, *De l'orateur*, texte établi par H. Bornecque, traduit par E. Courbaud et H. Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1930.

Cicéron, *Tusculanes*, texte établi par G. Fohlen et traduit par J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1931.

Lucrèce, *De la nature*, texte traduit par J. Kany-Turpin, Paris, Aubier, 1993.

1. Cicéron, *Rep.* I, 13.

2. Sur le caractère dynamique du *mos*, propre à intégrer les progrès sociaux et les changements, qui étaient ensuite consacrés par l'approbation de la société et par la durée, voir Novara 1982, t. 1, p. 49 *sq.* Sur l'exigence d'innovation comme réalité exprimée dans la culture, voir Groys 1995, p. 10-11.

Éditions commentées et commentaires

Campbell G., *Lucretius on Creation and Evolution. A Commentary on* De rerum natura *V. 772-1104*, Oxford Classical Monographs, Oxford, OUP, 2003.

Douglas A. E. (éd.), Cicero, *Tusculan disputations II & V*, Warminster, Aris & Phillips, 1990.

Fowler D., *Lucretius on Atomic Motion. A Commentary on* De rerum natura 2. 1-332, Oxford, OUP, 2002.

Laks A., « Édition commentée de la vie d'Épicure dans Diogène Laërce X, 1-34 », *Études sur l'épicurisme antique*, « Cahiers de philologie », Centre de recherche philologique de l'université de Lille 3, n° 1, 1976, p. 1-67.

Piazzi L., *Lucrezio e i Presocratici. Un commento a* De rerum natura *1, 635-920*, Pise, Edizioni della Normale, 2005.

Pohlenz M. (éd.), M. Tulli Ciceronis *Tusculanae Disputationes*, Leipzig, 1918, Stuttgart, Teubner, 1965.

Lucius *sititor nouitatis* : l'idée de nouveauté dans les *Métamorphoses* d'Apulée

Laure Echalier
Université Paul-Valéry, Montpellier 3

Le sentiment mitigé, et le plus souvent négatif, que les Anciens entretenaient avec l'idée de nouveauté a été maintes fois énoncé dans les études de ce recueil ; dans les *Métamorphoses* d'Apulée, au contraire, nous sommes guidés à travers nombre d'histoires étonnantes par un narrateur qui se définit dès l'abord comme *sititor nouitatis*, « assoiffé de nouveauté ». Ce trait original est digne qu'on s'y arrête.

Dans l'ensemble du roman, la famille de *nouus* est représentée par 8 occurrences du substantif *nouitas* et 38 occurrences de l'adjectif *nouus*. La soif de nouveauté qui habite Lucius est liée à sa *curiositas* congénitale (*ingenita*, *genuina*) dont il se dit constamment doté [1] ; cette *curiositas* [2], dont l'objet est notamment le surnaturel, la magie, est l'un des éléments moteurs des aventures de Lucius : il n'aurait jamais été transformé en âne s'il n'avait pas eu envie de découvrir les arcanes secrets de la magie. Le rôle de la curiosité dans le roman, sa valeur, — est-elle ou non condamnée par l'auteur ? —, ses liens avec la philosophie platonicienne et la révélation mystique du livre XI, ont été amplement étudiés [3], avec des conclusions fort diverses, mais c'est uniquement par rebond que j'aborderai ces questions. C'est en effet le rapport que

1. Apulée, *M.* III, 14.1 ; IX, 12.2 ; IX, 13.3 ; IX, 15.3 ; sauf mention contraire, les éditions et traductions de textes antiques utilisés sont ceux de la CUF, éd. Belles Lettres, Paris. Les traductions des *Métamorphoses* ont été remaniées par nos soins.

2. Sinon une occurrence isolée chez Cicéron (*Att.* 2, 12, 2), Apulée est le premier à employer le substantif.

3. En dernier lieu, voir De Filippo 1990, p. 471-492 avec bibliographie ; Fick-Michel 1991, p. 354-366.

les différents narrateurs et personnages du roman entretiennent avec la nouveauté qui nous intéressera ici : comment définissent-ils la *nouitas*, quels objets ou faits définissent-ils comme *noui*, comment réagissent-ils à la nouveauté, à quelle fin la poursuivent-ils ou, au contraire, la craignent-ils ?

❀

1 *Sititor nouitatis* : Qu'est-ce que la nouveauté dont Lucius est assoiffé ?

1.1 Le prologue

Quelques lignes à peine après avoir débuté son récit, Lucius nous annonce qu'il est mû par la soif de nouveauté. En route pour la Thessalie, il rejoint deux voyageurs à pied et tend l'oreille pour surprendre leur conversation :

> *Ac dum ausculto quid sermonis agitarent, alter exterto cacchino : « Parce », inquit, « in uerba ista haec tam absurda tamque immania mentiendo ». Isto accepto sititor alioquin nouitatis : « Immo uero », inquam, « impertite sermone non quidem curiosum, sed qui uelim scire uel cuncta uel certe plurima ; simul iugi quod insurgimus aspritudinem fabularum lepida iucunditas leuigabit »* [1].
> Et tandis que je prête l'oreille pour saisir l'objet de leur conversation, l'un d'eux éclata de rire en disant : « Cesse ces inventions si absurdes et énormes. » À ces mots, et comme toujours assoiffé de nouveautés : « Bien plutôt, faites partager votre conversation non pas à un indiscret mais à quelqu'un qui voudrais tout savoir ou du moins le plus possible ; en même temps, le charmant agrément des histoires rendra plus légère la côte raboteuse que nous avons à gravir. »

Sa soif de nouveauté est telle qu'il en oublie les conventions de la simple politesse (se présenter, interroger l'identité de ses interlocuteurs [2]) ; il sait cependant que se mêler des conversations des autres n'est pas toujours bien reçu,

1. *M.* I, 2, 5. Comme le montrent ses caractéristiques sonores (allitérations en dentales), le syntagme *sititor nouitatis* se veut expressif dans sa brièveté ; outre le goût d'Apulée pour les substantifs en *-tor*, c'est sans doute la raison du choix de ce terme rare. On n'en rencontre qu'une seule occurrence avant Apulée, chez Martial (XII, 2, 12), et une seule bien après, chez Martianus Capella (I, 82). Dans les deux cas l'emploi de *sititor* n'est pas métaphorique (*sititor aquae*, *sititor sanguinis*). Un usage métaphorique de la soif, lié à celui, plus large, de l'alimentation, existe par ailleurs, par exemple chez Cicéron : *sitiens uirtutis*, *artium*, *libertatis* (*Planc.* 13 ; *de Or.* III, 75 ; *Rep.* I, 66 ; *Tusc.* IV, 17).

2. Voir Apulée, *M.* I (Keulen), p. 29.

même en voyage, et se défend de toute indiscrétion : il se défend d'être *cusiosus*, adjectif que, plutôt que « curieux » comme P. Valette, je traduirais par « indiscret », suivant P. Grimal et O. Sers [1]. Le *Peri philopragmosunè* de Plutarque, qu'Apulée avait certainement lu [2], peut nous apprendre beaucoup sur la *curiositas.* La « philopragmosunè », la « periergia » c'est en premier lieu le défaut de vouloir connaître ce qui ne nous regarde pas, ou ce qu'on nous interdit de voir et, éventuellement de s'en faire l'écho ; c'est en fait ce que nous appelons en français « l'indiscrétion ». Mais le champ sémantique de la « philopragmosunè » est plus large, comme celui de notre « curiosité » qui peut être saine ou malsaine, noble ou indiscrète. Pour Plutarque, la curiosité peut devenir une qualité si elle est bien orientée. Il affirme ainsi au chapitre 5 de l'ouvrage :

> Τίς οὖν ἡ φυγή ; περισπασμός, ὡς εἴρηται, καὶ μεθολκὴ τῆς πολυπραγμοσύνης μάλιστα μὲν ἐπὶ τὰ βελτίω καὶ τὰ ἡδίω τρέψαντι τὴν ψυχήν. Τὰ ἐν οὐρανῷ πολυπραγμόνει, τὰ ἐν γῇ τὰ ἐν ἀέρι τὰ ἐν θαλάττῃ. [...] Καὶ ταῦτ' ἀπόρρητ' ἐστὶ φύσεως, ἀλλ' οὐκ ἄχθεται τοῖς ἐλέγχουσιν. Ἀλλὰ τῶν μεγάλων ἀπέγνωκας, πολυπραγμόνει τὰ μικρότερα [...]. ἴσως δὲ ταῦτ' οὐ πολυπραγμονήσεις, ὅτι τούτοις οὐθὲν κακὸν ἔνεστιν. Ἀλλ' εἰ δεῖ πάντως τὸ περίεργον ἐν φαύλοις τισὶν ὥσπερ ἑρπετὸν ἐν θανασίμοις ὕλαις ἀεὶ νέμεσθαι καὶ διατρίβειν, ἐπὶ τὰς ἱστορίας ἀγάγωμεν αὐτὸ καὶ παραβάλωμεν ἀφθονίαν κακῶν καὶ περιουσίαν. [...] Ἐμπίπλασο καὶ τέρπε σαυτὸν ἐνοχλῶν μηδενὶ τῶν συνόντων μηδὲ λυπῶν [3].
> Quel est donc le moyen de se garantir d'un semblable péril ? C'est de faire prendre le change à sa propre curiosité, comme nous l'avons dit, et de lui donner une autre direction, surtout en détournant son esprit vers des objets et plus beaux et plus honnêtes. Appliquez cette curiosité à ce qui se passe dans le ciel, sur la terre, dans l'air et dans la mer. [...] Ce sont là des secrets de la nature ; mais elle ne s'irrite point contre ceux qui les pénètrent. Que si vous désespérez d'atteindre à ces grands objets, concentrez votre curiosité sur d'autres plus petits. [...] Mais peut-être ces mystères ne piqueront-ils pas votre intérêt, parce qu'il n'y a pas lieu d'y découvrir du mal. Et bien ! si votre active curiosité demande toujours des choses mauvaises pour aliment et pour pâture, comme au serpent il faut des herbes vénéneuses, menez-la dans les champs de l'histoire, et présentez-lui quantité innombrable et affluence de tous maux. [...] Gorgez-vous en, faites-en vos délices, sans importuner ni affliger aucun de ceux avec qui vous conversez.

On peut certes penser, comme J. Winkler [4], que le syntagme *cuncta uel plurima* s'applique uniquement au contenu de l'histoire que Lucius veut entendre à ce

1. Voir notre bibliographie.
2. Lucius vient d'ailleurs de nous dire qu'il est parent de Plutarque et de Sextus son neveu (*M.* I, 2.1).
3. Plutarque, *Peri Philopragmosunè* (*De la curiosité*), 517 c-e.
4. Winkler 1985, p. 32.

moment : « dites-moi tout, ou le maximum de cette histoire », mais il semble plutôt que ce soit à la bonne curiosité évoquée par Plutarque que Lucius fasse allusion quand il oppose deux attitudes : *non curiosus sed qui uult scire cuncta uel plurima.* Comme une sorte de miroir de l'auteur Apulée, dont on sait qu'il était polymathe et polygraphe [1], notre héros serait en quête du plus grand nombre de connaissances nouvelles possibles, noble dessein. L'horizon de curiosité de notre narrateur s'étendrait aussi à des anecdotes nouvelles, c'est-à-dire des histoires qu'il ne connaît pas, même les plus absurdes et les plus mensongères.

Le charme des histoires aurait en outre un intérêt immédiat : faire oublier la difficulté du chemin. *Comes facundus in uia pro uehiculo est* [2] : on sait, effectivement, dans l'Antiquité comme aujourd'hui, que la longueur d'un voyage peut être atténuée par le charme de rencontres et d'anecdotes variées. Enfin, le narrateur Lucius, en se prêtant lui-même avec bonheur au récit de nouvelles *fabulae*, deviendrait comme un double du lecteur à qui il montre la voie [3]. Le prologue demandait en effet à ce dernier d'entendre des histoires variées avec des oreilles bienveillantes (*aures beniuolas*), *ut mireris*, « pour qu'il s'étonne » ou « pour qu'il admire » étant donné la polysémie du verbe [4] ; afin qu'il y prenne, également, du plaisir (*laetaberis*). Nous aurions donc un dispositif narratologique proche, par exemple, de celui mis en œuvre par Lucien dans son *Histoire Vraie* ; il débute ainsi son récit :

> Ὁρμηθεὶς γάρ ποτε ἀπὸ Ἡρακλείων στηλῶν καὶ ἀφεὶς εἰς τὸν ἑσπέριον ὠκεανὸν οὐρίῳ ἀνέμῳ τὸν πλοῦν ἐποιούμην. Αἰτία δέ μοι τῆς ἀποδημίας καὶ ὑπόθεσις ἡ τῆς διανοίας περιεργία καὶ πραγμάτων καινῶν ἐπιθυμία καὶ τὸ βούλεσθαι μαθεῖν τί τὸ τέλος ἐστὶν τοῦ ὠκεανοῦ καὶ τίνες οἱ πέραν κατοικοῦντες ἄνθρωποι [5].
>
> Parti un jour des colonnes d'Hercule, et porté vers l'Océan occidental, je fus poussé au large par un vent favorable. La cause et l'intention de mon voyage étaient une curiosité intellectuelle et le désir de voir du nouveau : je voulais, en outre, savoir quelle est la limite de l'Océan, quels sont les hommes qui en habitent le rivage opposé.

1. Voir Lancel 1961, p. 25-26 ; Harrison 2000, p. 10-37.

2. Publ Syr. *S.* 104. D'un point de vue narratif, le voyage, même si c'est moins souvent qu'au banquet, est une parfaite occasion d'insérer des histoires dans un récit, on le voit également dans le *Satiricon* de Pétrone ou dans les romans grecs. Voir également, par ex., Virgile, Éneide VIII, 309 : *uarioque uiam sermone leuabat*.

3. Fick 1991, p. 359.

4. Winkler 1985, p. 27.

5. Lucien, *Histoire Vraie*, I, 5 (trad. E. Talbot, Hachette, Paris, 1866). On notera cependant que l'intérêt géographique montré par le narrateur n'existe pas chez Apulée.

Il existe des différences fondamentales entre ces deux prologues mais on trouve dans les deux textes l'idée que le lecteur qui voudrait découvrir du nouveau n'a pas meilleur guide qu'un narrateur occupé de la même quête.

Cependant, le prologue de l'*Histoire Vraie* annonce très clairement — c'est d'ailleurs ce qui en fait l'originalité — que les récits qui le composent sont faux et qu'il n'est pas besoin de vérité pour prendre plaisir à un récit : « Je vais donc », nous dit le narrateur, « raconter des faits que je n'ai pas vus, des aventures qui ne me sont pas arrivées et que je ne tiens de personne ; j'y ajoute des choses qui n'existent nullement, et qui ne peuvent pas être : il faut donc que les lecteurs n'en croient absolument rien [1]. » Dans les *Métamorphoses*, en revanche, c'est un véritable débat sur la vérité de la *fabula* qui s'engage entre Lucius et le voyageur qui refusait d'entendre l'histoire de son compagnon. Pour ce dernier, la *fabula* ne mérite pas d'être entendue parce qu'elle n'est pas vraie, c'est un *mendacium* [2]. Et Lucius, qui pourrait simplement déclarer, comme Lucien [3], que le plaisir ou l'étonnement que l'on prend à écouter une *fabula* n'est pas lié à son degré de vérité, suit son interlocuteur sur son terrain pour affirmer que ce qui semble *a priori* mensonger est peut-être vrai. C'est dans le cadre de cette discussion que Lucius revient, dans un développement de tonalité philosophique, sur l'idée de nouveauté pour la définir plus précisément :

> *Tu uero crassis auribus et obstinato corde respuis quae forsitan uere perhibeantur. Minus hercule calles prauissimis opinionibus ea putari mendacia quae* ***uel auditu noua uel uisu rudia uel certe supra captum cogitationis ardua uideantur****; quae si paulo accuratius exploraris, non modo compertu euidentia uerum etiam factu facilia senties* [4].
>
> Mais toi, à cause de tes oreilles bouchées et de ton cœur obstiné, tu rejettes ce qui est peut-être rapporté avec vérité. Ma parole, tu ne sais pas qu'à cause de fausses opinions on croit que sont mensonges des faits qui semblent nouveaux à entendre, ou bien ardus à voir, ou bien en tout cas difficiles car au-delà des capacités de notre entendement. Mais si tu les observes avec davantage de soin, tu comprendras qu'il faut non seulement, avec évidence, les tenir pour certains mais même qu'ils sont faciles à faire.

1. Lucien, *HV*, I, 4.
2. *M.* I, 2, 5 ; I, 3, 1.
3. Lucien, *HV*, I, 1 : « Je crois qu'à leur exemple il convient aux hommes qui s'appliquent à l'étude des lettres, de donner quelque relâche à leur esprit, après de longues heures consacrées à des lectures sérieuses, et de le rendre par là plus vif à reprendre ses travaux. »
4. *M.* I, 3, 2-3.

L'attaque contenue dans la première phrase est dure, marquée par des sonorités agressives : les oreilles de l'interlocuteur sont *crassae*, « épaisses ». L'expression est unique dans la littérature latine ; on en comprend bien le sens : l'épaisseur des oreilles dit celle de l'esprit, sa lourdeur, sa stupidité, agravée par son incapacité à évoluer, à accueillir au moins le doute qu'implique l'adverbe *forsitan*. Les *crassae aures* sont clairement opposées aux *aures beniuolae* demandées au lecteur des *Métamorphoses* et annoncent ironiquement les épaisses oreilles d'âne que portera bientôt Lucius. On notera également que *respuo*, au sens propre « recracher », s'oppose à la soif de nouveauté de Lucius. L'affirmation qui suit ces mots s'inscrit dans la tradition d'un double débat philosophique, celui qui porte sur la fiabilité des sens et la capacité de l'esprit humain à connaître le réel et celui, qui en découle, qui oppose scepticisme ou cynisme et crédulité [1]. Mais ce qui intéresse mon propos est que Lucius, plus nettement encore que dans ses premiers mots, se focalise sur un aspect tout à fait particulier du réel, les faits qui peuvent sembler mensongers, parce qu'ils sont *noua auditu*, « nouveaux à entendre » ; le *sititor nouitatis* qu'est Lucius ne se contente pas d'accumuler toutes formes d'informations, vraies ou fausses, mais se pose la question de leur vérité et y répond par l'affirmative. De la suspension du jugement impliquée par *forsitan uere perhibeantur*, il passe en effet à un futur simple (*senties*) qui dit sa certitude ou celle qu'il veut communiquer à son interlocuteur/lecteur. L'expression *facilia factu* qui clôt la déclaration peut donner à son attitude une tonalité plus inquiétante. Si l'on fait de *factu* le supin de *facio*, on pourra y lire une intention ubristique que Lucius mettra effectivement en œuvre lorsqu'il souhaitera, comme la magicienne Pamphile, se métamorphoser en oiseau [2] ?

Revenons à l'idée de nouveauté : l'expression utilisée pour décrire les faits qui peuvent être vus comme des mensonges va de la préhension la plus extérieure à la plus intime, du fait rapporté (*auditu*), au fait dont on est témoin (*uisu*) — on sait bien que le premier a toujours été jugé moins fiable que le second —, jusqu'à celui que l'on comprend (*captus cogitationis*). Les faits *noua auditu*, comme les *rudia uisu* semblent *ardua supra captum cogitationis*, *uel certe* introduisant le climax du tricolon [3]. Ce qui est *noua auditu* est ici proprement

1. Voir par ex. Shumate 1996, p. 47 *sq.*

2. W. Keulen, dans son commentaire au livre I (2007, *ad loc.*) préfère dériver *factu* de *fieri* et donne à l'expression le sens de « qui arrive facilement ». Cette possibilité d'une double lecture — premier lecteur, lecteur averti — est constante chez Apulée, voir notamment Winkler 1985, p. 9 *sq.*

3. Apulée, *M.* I (Keulen) *ad loc.*

« l'inouï ». Dans l'expression *rudia uisu*, l'emploi de l'adjectif *rudis* nous semble établir une continuité progressive entre *nouus* et *arduus* : le terme s'applique d'abord à un matériau brut, qui n'a pas encore été travaillé, pas encore touché et se rapproche alors de *nouus* au sens de « neuf », mais il a également pris un sens péjoratif pour désigner ce qui est mal fait, mal dégrossi. Il s'est ensuite appliqué à des catégories abstraites ou à des personnes pour qualifier ce qui est rude, grossier, inculte, maladroit. Les traductions, « ce qu'on a jamais vu ni entendu [1] » ; « ce que l'on voit pour la première fois [2] » ; « ce qu'on est pas habitué à voir [3] », « unfamiliar to the eye [4] » peinent à tirer parti de l'idée de grossièreté, de difficulté, qui a donné notre adjectif « rude » ; il faut gloser le mot, « nouveaux et rudes à voir », pour exprimer ce qui est difficile à croire parce que jamais vu. La sémantique de la difficulté devient tout à fait claire avec l'emploi de l'adjectif *ardua* : l'esprit humain est incapable de saisir aisément l'étendue du réel qui le dépasse ; il doit faire un effort pour y parvenir. Lucius en est cependant convaincu, le *nouum* devient *euidens compertu* quand on l'étudie avec soin. Dans une perspective qui s'inscrit à la fois dans les traditions épicurienne et stoïcienne, serait donc *nouum*, inouï, ce que la raison n'a pas encore réduit au connu [5].

La nouveauté, pour Lucius, c'est donc l'inouï, l'impensable, l'extraordinaire, le difficile à entendre, à voir, à comprendre mais à la réalité duquel il veut croire.

Cependant, de même que la noblesse de l'ambition de connaître *cuncta uel plurima* était tout de même fort rabattue par l'objet du désir, entendre une simple *fabula*, de même les exemples de faits extraordinaires que Lucius donne pour illustrer son discours philosophique appartiennent à une réalité particulièrement basse et concrète : il a failli s'étouffer lors d'un banquet avec une trop grosse portion de polenta au fromage [6] pourtant, il a vu à Athènes le spectacle d'un avaleur de sabres [7]. Le nouveau dont il est friand semble donc se limiter à des histoires invraisemblables, à des bouffonneries de banquet et des

1. Apulée, *M.* (Sers), *ad loc.*
2. *Romans grecs et latins* (Grimal), *ad loc.*
3. Apulée, *M.* (Valette), *ad loc.*
4. Apulée, *M.* (Hanson).
5. Cf. sur ce point, dans le présent volume, l'article de J.-F. Thomas.
6. Ce qui constitue un rappel de l'idée de soif de nouveauté ; Lucius est manifestement assez goinfre pour s'étouffer lorsqu'il mange, ou qu'il boit… de la nouveauté (Apulée, *M. I*, (Keulen) *ad loc.*).
7. *M.* I, 4, 1.

acrobaties de carrefours qui remplissent d'étonnement les badauds [1]. En outre, loin d'user de la méthode qu'il vient d'exposer (*si paulo accuratius exploraris*), Lucius se satisfait du seul étonnement (*cum omnium qui aderamus admiratione* [2]) et n'évoque aucune autre enquête [3] : « Je l'ai vu », nous dit-il avec insistance (*isto gemino obtutu* [...] *aspexi* [4]), donc cela est.

Le récit réclamé par Lucius, l'histoire d'Aristomène et d'un certain Socrate, se déroule alors, plein d'horreur et de magie. À peine est-il terminé que le second voyageur met de nouveau en doute sa véracité : *nihil hac fabula fabulosius*, *nihil isto mendacio absurdius* [5]. Lucius lui répond, continuant le débat qu'il a entamé avec lui en I, 2, par une véritable profession de foi qui inscrit l'infini du réel dans un déterminisme de couleur stoïcienne :

> *Ego uero, inquam, nihil impossibile arbitror, sed utcumque fata decreuerint, ita cuncta mortalibus prouenire : nam et mihi et tibi et cunctis hominibus multa usu uenire mira et paene infecta, quae tamen ignaro relata fidem perdant. Sed ego huic et credo hercules et gratas gratias memini, quod lepidae fabulae festiuitate nos auocauit, asperam denique ac prolixam uiam sine labore ac taedio euasi* [6].
> Moi, répondis-je, je pense que rien n'est impossible : comme les destins en ont décidé, ainsi tout en va-t-il pour les mortels. Car, à toi, à moi, à tous les hommes, il arrive de nombreuses choses extraordinaires et presque impossibles. Si on les raconte à qui en ignore, elles perdent toute crédibilité. Mais moi, je le crois, et je lui sais un gré infini de nous avoir divertis par l'agrément d'une histoire plaisante et de ce que de cette rude et longue montée je suis venu à bout sans peine et sans ennui.

Il est des événements, nous dit Lucius, qui sont *mira* (étonnants, extraordinaires), qui sont *paene infecta*. Ce qui est *infectum*, c'est ce qui est non fait, ce qui n'est pas arrivé ; chez Salluste, avec un aspect prospectif le mot a pris le

1. Il est cependant un détail étrange, qui fait se côtoyer le ridicule et le sublime selon l'expression de J. J. Winkler (Winkler 1985, p. 30) : Lucius compare en effet la figure que forme le saltimbanque, son épée dans son gosier et un jeune garçon juché sur cette dernière, avec « le noble serpent d'Esculape faisant glisser ses anneaux pour enlacer au plus près les nœuds de son caducée aux rameaux bien taillés ».

2. *M.* I, 4, 4.

3. Comme le dit N. Fick (Fick 1991, n. 3, p. 356), « malgré sa posture philosophique, Lucius ressemble aux curieux qui courent les spectacles pour le plaisir d'apprendre mais qui, s'en tenant aux futilités, n'ont point accès à la contemplation de la vérité ».

4. *M.* I, 4, 2.

5. *M.* I, 20, 1 : « Rien de plus fabuleux que cette fable, rien de plus absurde que ce mensonge. »

6. *M.* I, 3. 5.

sens d'« impossible [1] ». L'adverbe *paene* introduit ici comme une faille dans le réel, faille où vient se loger le *mirum*, qui est ce qui n'aurait pas dû avoir lieu, n'a presque pas pu avoir lieu mais qui, cependant, a eu lieu.

Si l'on rapporte ces faits à qui n'en a pas été témoin, ils perdent toute vraisemblance ; l'entendement, comme on l'a vu, a du mal à accepter les *noua auditu*. On peut penser qu'*ignarus* signifie « celui qui ignore un fait, qui n'est pas au courant ». Mais le « *sed ego credo* » qui suit nous laisse à penser, avec peut-être P. Valette qui a choisi l'expression « qui en ignore », que l'adjectif *ignarus* peut également être interprété dans son second sens : « personne ignorante, inculte, sotte ». On a en effet vu que Lucius traitait d'obtus son interlocuteur incrédule, ce qu'il continuerait à faire ici. Lui, en revanche, croit puisqu'il n'est ni ignorant ni stupide ou bien même n'est ni ignorant ni stupide parce qu'il croit ; il n'a pas besoin d'être témoin d'un fait, comme il l'a été d'un avaleur de sabres, pour le croire vrai ; l'entendre lui suffit, comme cela doit suffire au lecteur des *Métamorphoses*.

L'intérêt de Lucius pour la nouveauté se concentre encore une fois sur l'inouï, l'invraisemblable. Mais, comme les exemples de la polenta et de l'avaleur de sabre l'avaient montré, sa soif de nouveauté se limite strictement aux expériences humaines (*ita cuncta mortalibus prouenire : nam et mihi et tibi et cunctis hominibus multa usu uenire*). Quoique Lucius affirme que son attitude crédule repose sur la conception d'un univers guidé par le *fatum* qui rend tout possible, la bassesse des exemples qu'il donne ainsi que l'absence d'enquête philosophique nous poussent à nous demander si elle n'est pas le symptôme d'une naïveté qui confine à la bêtise et avec laquelle le lecteur devrait prendre quelques distances.

1.2 La magie

Le livre II, qui marque le début des aventures de Lucius à Hypata, s'ouvre sur une aube poétique baignée d'un *sol nouus*.

> *Vt primum nocte discussa sol nouus diem fecit, et somno simul emersus et lectulo, anxius alioquin et nimis cupidus cognoscendi quae rara miraque sunt, reputansque me media Thessaliae loca tenere quo artis magicae natiua cantamina totius orbis consono ore celebrentur fabulamque illam optimi comitis Aristomenis de situ ciuitatis huius exortam, suspensus alioquin et uoto simul et studio, curiose singula considerabam* [2].

1. Chez Salluste, le participe a pris le sens d'« impossible » (*BJ* 76, 1 : *nihil iam infectum Metello credens* « croyant que rien désormais n'était impossible à Metellus ».

2. *M.* II, 1, 1.

> Dès que, la nuit dissipée, un nouveau soleil ramena le jour, je sortis en même temps du sommeil et de mon lit ; tourmenté, comme toujours, et très désireux de connaître ce qui est rare et étonnant et songeant que j'étais au beau milieu de la Thessalie où les incantations natives de l'art magique sont célébrées d'une seule voix par toute la terre et que l'histoire de mon brave compagnon Aristomène était née dans cette ville précisément, soulevé à la fois de désir et d'ardeur, je considérais chaque chose d'un œil attentif et curieux.

L'expression *sol nouus* est pourtant rare pour signifier « un jour nouveau » ; on trouve ce sens uniquement dans les *Géorgiques* de Virgile [1] et dans l'*Hercule Furieux* de Sénèque [2]. Généralement, elle désigne plutôt l'année nouvelle [3]. Comme D. van Mal-Maeder, nous ne pensons pas que l'emploi de l'adjectif *nouus* soit ici gratuit [4]. Ce « soleil nouveau » est celui dont Lucius espère qu'il jettera une lumière nouvelle sur l'objet de sa quête, lui qui se dit, une nouvelle fois *cupidus cognoscendi quae rara miraque sunt*. Il va alors annoncer qu'il est avant tout intéressé par une forme particulière de l'extraordinaire, celui qui touche à la magie. On se demande alors si c'est précisément cette quête de la magie qui l'a toujours et uniquement occupé et peut-être conduit en Thessalie ou si c'est la *fabula* d'Aristomène qui a ainsi orienté une curiosité ouverte sur l'ensemble des phénomènes extraordinaires. Mais cette dernière hypothèse permettrait mieux, nous semble-t-il, d'expliquer pourquoi la curiosité de Lucius ne se limite pas à la magie et au surnaturel dans les *Métamorphoses*.

Ce qui intéresse Lucius, la *nouitas* dont il est friand, c'est donc, si nous rassemblons les données moissonnées dans le premier livre et le début du deuxième, avant même que ne débutent ses aventures, ce qui est *noua auditu* (inouï), *rudia uisu* (un peu dur à avaler même pour qui le voit), *ardua supra captum cogitationis* (difficile à entendre, même quand on l'a entendu ou vu car au-dessus des capacités de notre entendement), *mira* (étonnant), *paene infecta* (presque impossible), *rara* (exceptionnel) ; il s'agit d'une *nouitas* radicale, qui défie l'entendement. Lucius affirme que tous ces faits extraordinaires sont vrais même s'ils paraissent invraisemblables, ce qui est conforme à la pétition de principe,

1. Virg. *Georg.* I, 286-287 : *Multa adeo gelida melius se nocte dedere,/ aut cum sole nouo terras inrorat eous ;* « Beaucoup de travaux nous sont rendus plus faciles par la fraîcheur de la nuit ou lorsque l'Étoile du matin, au lever du soleil, humecte les terres de rosée. »

2. Sén. *Herc. f.* 146-151 : *Pendet summo stridula ramo/ pinnasque nouo tradere soli/ gestit querulos inter nidos/ thracia paelex ; turba que circa/ confusa sonat murmure mixto/ testata diem ;* « Balancée doucement à l'extrémité d'un rameau, la victime plaintive de Térée s'apprête à prendre son essor aux premiers rayons du jour, et répond au gazouillement de ses petits. »

3. Voir par ex. Ov. *F.* I, 161 ; Virg. *Aen.* VII, 720 ; Stat. *S.* IV, 1, 1.

4. Apulée, *M.* II (Van Mal-Maeder), *ad loc.*

« incroyable mais vrai [1] », de nombre d'ouvrages consacrés aux *mirabilia*. Nous sommes ici en pleine littérature paradoxographique dont on sait le succès à l'époque d'Apulée [2].

Sauf dans le livre XI, cependant, on remarquera qu'il s'agit ici d'une paradoxographie du quotidien qui, malgré les présupposés philosophiques énoncés par Lucius, ne va pas au-delà de la recherche de l'étonnant ; ceci s'accorde fort bien avec une réécriture comique voire satirique des récits paradoxographiques qui emmènent leurs lecteurs aux antipodes : ce ne sont pas ici les merveilles de la nature, les mœurs des habitants du bout du monde ou la quête d'un savoir mystique auprès des Mages qui intéressent le narrateur mais l'extraordinaire que chaque mortel peut rencontrer, l'extraordinaire près de chez soi.

2 La *nouitas* dans les livres II à X

2.1 Attirance commune pour la *nouitas*

Lucius n'est pas le seul personnage du roman à être attiré par la *nouitas* mais, chez les autres, elle est bien moins liée au surnaturel ; la magie notamment, et ils ont bien raison, leur fait naturellement peur. Pour eux, la *nouitas* n'est pas l'inouï mais tout simplement ce qu'ils n'ont jamais vu et que, pour cette raison, ils veulent voir. Dans l'une des histoires insérées, un brigand affirme ainsi, comme une vérité générale, que « la nouveauté pousse habituellement les hommes vers les spectacles inattendus [3]... ». Les habitants de Platée, apprenant que le riche Nicanor s'est vu offrir un ours que lui-même a jugé d'une taille remarquable (*miratus bestiae magnitudinem* [4]), se ruent pour le voir :

> *Tunc, ut nouitas consueuit ad repentinas uisiones animos hominum pellere, multi numero mirabundi bestiam confluebant, quorum satis callenter curiosos aspectus Thrasyleon noster impetu minaci frequenter inhibebat* [5].

1. Winkler 1985, p. 32.

2. Lancel 1961, p. 27-28 ; Fick 1991, p. 356-357. Pour J. Winkler (Winkler 1985, p. 257) et S. J. Harrison (Harrison 1996, p. 502-503 ; 2001, p. 251), les *Métamorphoses* contiendraient une satire d'un certain nombre d'ouvrages de ce type. J. Winkler les rattache aux récits autobiographiques de quête d'un savoir secret, récits rattachés à la tradition de médecine occulte (p. 257). Harrison voit, particulièrement dans le livre XI, une satire de la littérature décrivant des expériences religieuses comme les *Histoires Sacrées* d'Aelius Aristide, un des rivaux d'Apulée en sophistique ; dans les dix premiers livres, il voit une satire des romans grecs.

3. *M.* IV, 16, 4.

4. *M.* IV, 16, 3 : « admirant la taille de la bête ».

5. *M.* IV, 16, 4.

> Alors, comme la nouveauté a l'habitude de pousser l'esprit des hommes vers les spectacles surprenants, beaucoup affluaient pour admirer la bête et notre Thrasyléon, avec assez d'adresse, arrêtait fréquemment de ses bonds menaçants les regards curieux.

La nouveauté attire donc les hommes vers les *repentinae uisiones*, l'adjectif *repentinus* décrivant ce qui est soudain mais également ce qu'on n'attend pas, ce qui est inattendu [1]. Ils veulent voir de leurs propres yeux (*uisio*) ce qu'ils ne connaissent pas et ne se contentent pas de ce qu'on leur en dit. Ce spectacle fait naître en eux l'*admiratio*. Cette curiosité les pousse parfois à vouloir s'approcher un peu trop près ; dans le passage qui nous occupe, l'ours, qui est en fait un brigand déguisé en ours, doit se défendre de ces regards curieux par des attitudes menaçantes.

Le roman d'Apulée est plein de ces foules qui se ruent comme à un spectacle pour voir un ours, une femme d'une beauté extraordinaire [2] ; ce sont aussi tous les procès et les affaires criminelles qui les attirent sur les places ou dans les tribunaux [3]. Comme il en va, aujourd'hui encore, de l'intérêt pour les faits divers et des attroupements autour des accidents de la circulation, tout le monde veut voir de ses yeux un spectacle étonnant.

La manière dont les exploits de Lucius, au livre X, attirent tous les regards est symptomatique des effets de la nouveauté sur les hommes. Lucius est à ce moment aux mains de propriétaires cuisiniers qui découvrent un jour que c'est leur âne qui leur dérobe tous les restes dont ils souhaitaient faire commerce :

> *Nec ulla cura iam damni sui habita mirati monstruosas asini delicias risu maximo dirumpuntur uocatoque uni et altero ac dein pluribus conseruis demonstrant infandam memoratu hebetis iumenti gulam. Tantus denique ac tam liberalis cachinnus cunctos inuaserat, ut ad aures quoque praetereuntis perueniret domini. Sciscitatus denique, quid bonum rideret familia, cognito quod res erat, ipse quoque per idem prospiciens foramen delectatur eximie ; ac dehinc risu ipse quoque latissimo adusque intestinorum dolorem redactus, iam patefacto cubiculo proxime consistens coram arbitratur. Nam et ego tandem ex aliqua parte mollius mihi renidentis fortunae contemplatus faciem, gaudio praesentium fiduciam mihi subministrante, nec tantillum commotus securus esitabam, quoad nouitate spectaculi laetus dominus aedium duci me iussit, immo uero suis etiam ipse manibus ad triclinium perduxit mensaque posita, omne genus edulium solidorum et inlibata fercula iussit adponi* [4].

1. En *M.* II, 13, par exemple, la *repentina uisio* d'un ami qu'on n'a pas vu depuis longtemps rend *attonitus stupore*.
2. *M.* IV, 28, 3.
3. Voir Fick 1991, p. 358.
4. *M.* X, 15, 5-16, 1-3.

> Ne se souciant plus du préjudice qu'ils avaient subi mais s'étonnant des délices tout à fait contre nature de l'âne, ils éclatent d'un rire énorme et, après avoir appelé l'un puis l'autre puis en grand nombre leurs compagnons d'esclavage, ils leur montrent la gourmandise, incroyable à rapporter, de la lourde bête de somme. Un rire si grand et si immodéré les avait tous saisis qu'il parvint également aux oreilles du maître qui passait par là. Après avoir demandé quelle bonne occasion de rire ils avaient trouvée et appris ce qui se passait, il prend également le plus grand plaisir à regarder par la même fente ; ensuite, plié lui aussi par un énorme rire, à en avoir mal au ventre, il fait ouvrir la chambre et, debout à côté de moi, est directement témoin de tout. En effet, alors que j'avais vu le visage de la fortune me sourire de nouveau avec un peu plus de douceur, la joie de ceux qui étaient présents me donnait confiance et, sans aucun trouble, je mangeais tranquillement jusqu'à ce que, réjoui par la nouveauté du spectacle, le maître de maison ordonnât qu'on me conduisît, ou plutôt me conduisît lui-même de ses propres mains vers la salle à manger ; là, il fit placer une table et ordonna que fussent servis des pièces entières de toutes espèces et des plats encore intacts.

On voit bien les réactions en chaîne que provoque la nouveauté : l'étonnement fait oublier aux cuisiniers leurs préoccupations, puis les fait rire. Ils n'ont de cesse, ensuite, que d'appeler les autres à voir ce qu'ils ont vu, Apulée insiste sur ce point par le développement de l'expression *uni et altero ac dein pluribus conseruis*. Quoique le caractère comique du spectacle ne fût pas certain, car les termes qui le décrivent sont plutôt négatifs (*monstruosus*, *infandus*), ces nouveaux spectateurs rient également [1]. Le maître les questionne, apprend ce qui se passe mais ne s'en contente pas, il veut voir de ses propres yeux. Il se met également à rire puis veut s'approcher encore plus près. La nouveauté du spectacle, son caractère inédit le mettent en joie (*laetus*) ; il s'empare alors de l'objet de sa joie et c'est de ses propres mains qu'il conduit l'âne à la salle à manger. Le *immo uero* ne marque pas ici une hésitation du narrateur mais une hésitation du maître : s'apprêtant à donner l'ordre de conduire l'âne, il se ravise et le conduit lui-même, tout joyeux d'avoir un nouveau jouet.

Dans la suite de l'épisode, Lucius déroule tous ses tours et le maître ne se sent plus de joie (*magno delibutus gaudio* [2]) ; il veut posséder cet âne prodigieux et le rachète à ses esclaves quatre fois son prix ; il l'emmène ensuite à Corinthe où « de grandes foules de citoyens affluaient, à mon avis moins pour faire honneur

1. Sur l'ambiguïté du rire, voir notamment Fick 1991, p. 395 *sq.*
2. *M.* X, 17, 1 : « il ne se sentait pas de joie ».

à Thiasus que par désir de me voir [1] ». Les habitants de Corinthe sont d'ailleurs prêts à payer pour admirer ses tours.

Chacun veut donc voir de ses propres yeux un spectacle inédit quitte à en payer le prix, chacun veut aussi en faire profiter les autres, la gloire de la découverte lui revenant. Chacun, enfin, veut s'approcher pour mieux voir ou même devenir propriétaire de la nouveauté.

Car la *nouitas* n'attire pas seulement les regards, mais aussi la convoitise [2] : c'est ainsi que la *nouitas* des pièces d'or séduit un certain Myrmex [3]. Cet esclave à qui son maître a confié la vertu de sa femme, se voit tenté par l'argent offert par un séducteur :

> *His et huiusce modi suadelis ualidum addens ad postremum cuneum, qui rigentem prorsus serui tenacitatem uiolenter diffinderet ; porrecta enim manu sua demonstrat ei nouitate nimia candentes solidos aureos, quorum uiginti quidem puellae destinasset, ipsi uero decem libenter offerret* [4].
> À ces moyens de persuasion il en ajouta un dernier qui devait, tel un coin robuste, ouvrir brutalement une fissure dans la fermeté rigide de l'esclave ; étendant la main, il lui montre des écus d'or brillants d'une trop grande nouveauté ; vingt étaient destinés à la jeune femme et, à Myrmex lui-même, de bon cœur il en offrait dix.

Comme l'a bien vu N. Shumate [5], il y a ici un jeu sur le caractère nouveau des pièces. Si elles brillent beaucoup c'est peut-être qu'elles sont neuves, nouvellement fabriquées ; mais ce qui les fait briller davantage encore aux yeux de l'esclave Myrmex est qu'il n'en a jamais possédé. Lorsque la cupidité l'aura emporté en son cœur sur l'obéissance, la narratrice dit en effet qu'« il tint enfin dans sa main, qui ne connaissait pas même le bronze, les pièces d'or [6] ».

On peut, par parenthèse, se demander également dans quelle mesure les multiples adultères présents dans le roman ne sont pas motivés par le constant désir de nouveau qui habiterait hommes et femmes.

Tous cherchent donc à voir le nouveau, sinon à le posséder. Lucius, mais avec un objet de désir encore plus dangereux qu'un ours, de l'argent, un amant

1. *M.* X, 19, 1 : *magnae ciuium turbae confluebant, ut mihi uidebatur, non Thiasi studentes honori quam mei conspectus cupientes.*
2. Voir également le comportement des sœurs de Psyché (*M.* V, 15).
3. *M.* IX, 18.
4. *M.* IX, 18, 4.
5. Shumate 1988, p. 53.
6. *M.* IX, 19, 4 : *tenet nummos aureos manus Myrmecis, quae nec aereos norat.*

ou une maîtresse voudra faire de même : attiré par la magie, il voudra s'en emparer.

2.2 Les spectacles inédits dont Lucius est le centre

C'est également de l'inédit que recherchent les organisateurs de la fête du dieu Rire qui, chaque année, doivent l'honorer par *nouitate commenti*, « la nouveauté d'une invention [1] ». L'invention du faux procès de Lucius, avec son rebondissement final, est un succès total ; le spectacle attire les habitants d'Hypate en foule et les fait rire aux larmes. Pour la première fois, cependant, l'étonnement né du nouveau n'est source d'aucun plaisir pour Lucius. À de multiples reprises il s'étonne, d'abord du nombre des spectateurs, du fait qu'ils rient, de la rapidité avec laquelle ils accourent au théâtre, du fait qu'ils en oublient leur propre sécurité par un extraordinaire désir de regarder [2]. Lucius devient ici le spectateur étonné des spectateurs du spectacle dont il est le clou et cet étonnement lui est désagréable. Est-ce parce qu'il est non plus spectateur ou auditeur, mais bel et bien objet de spectacle et d'étonnement ?

À quatre autres reprises dans le roman, Lucius se retrouve être l'objet d'un spectacle inédit et étonnant ; il est intéressant de les étudier avant de revenir sur l'épisode du faux-procès.

Après que son fiancé a délivré la jeune Charité des bandits, elle revient en ville, juchée sur l'âne. Tous les habitants, longuement énumérés, se ruent à ce *nouum et memorandum spectamen* [3] qui les met en joie (*laeti*). Lucius n'en ressent aucun désagrément. Il faut dire qu'il ne voit là rien de nouveau ni d'extraordinaire au point qu'il est lui-même davantage attiré par un autre spectacle, inédit pour lui, celui du supplice des bandits :

Nam et alias curiosus et tunc latronum captiuitatis spectator optabam fieri [4].

1. *M.* II, 11, 3.

2. *M.* III, 2, 2 (*mira densitate*) ; 2, 3 (*rem admirationis maximae conspicio*) ; 2, 7 (*mira celeritate*) ; 2, 8 (*miro studio uisendi*).

3. *M.* VII, 13, 2 : « spectacle nouveau et mémorable ».

4. *M.* VII, 13, 5 (trad. P. Vallette). On peut penser que cette curiosité est un moyen de faire voir au lecteur le châtiment des bandits. Cependant, dans la plupart des romans, la mort des bandits, une fois que le sort des héros n'est plus entre leurs mains, est considérée comme indigne d'un quelconque intérêt. La présence de cet épisode dans les *Métamorphoses* montre que la brutalité des hommes n'est pas moindre que celle des bandits. Elle peut aussi étayer notre hypothèse qu'un spectacle est plus intéressant pour notre narrateur lorsqu'il recèle une part d'inconnu et donc de surprise.

> Car, à ma curiosité ordinaire, s'ajoutait cette fois le désir d'assister en spectateur à la capture des brigands.

En X, 16, épisode que nous avons déjà évoqué, le fait qu'il se délecte de mets destinés aux humains fait la joie de ceux qui le regardent, que ce soit à travers une fente de la porte ou au milieu d'un triclinium. Lucius se complaît à ce rôle de bouffon de banquet pour qui l'on organise une sorte de concours de gavage. Il n'y voit rien d'étonnant ; ce ne sont qu'*argutiae* (des tours d'adresse) et *lusus* [1] qui lui permettent enfin de pouvoir se nourrir dignement.

Son retour aux pratiques humaines s'accélère encore lorsqu'il devient l'amant d'une dame de haut rang. Ce nouvel exercice ne lui semble ni nouveau ni difficile (*nihil noui nihilque difficile facturus mihi uiderer* [2]) et il ne trouve rien de condamnable à être observé par le trou de la serrure dans ses ébats.

Tous ses exploits donnent à son instructeur l'idée de monter un spectacle inédit dans lequel Lucius devra s'accoupler sur scène avec une condamnée à mort :

> *Nec grauate magister meus uoluptates ex eius arbitrio largiebatur partim mercedes amplissimas acceptando, partim nouum spectaculum domino praeparando* [3].
> Mon entraîneur pourvoyait sans difficulté aux plaisirs de la dame, en partie parce qu'il en tirait de très larges revenus, en partie parce qu'il préparait un spectacle nouveau pour son maître.

Mais Lucius refuse, nous dit-il, l'infamie d'un spectacle public, *infamia publici spectaculi* [4], et prend la fuite. Cet argument est étonnant car se donner en spectacle et dans des positions éventuellement peu glorieuses est précisément ce qu'il fait depuis 10 livres. Il semble bien, cependant, que ce soit moins pour son honneur que pour sa vie qu'il s'inquiète : « Moi, cependant, sans parler ni de la honte d'un hymen consommé en public ni du contact d'une femme souillée de crimes, j'étais étrangement tourmenté pour ma vie [5]. » Sa crainte est qu'un

1. *M.* X, 17, 2 ; 19, 2.
2. *M.* X, 21, 4 : « Car ce que j'avais à faire ne m'apparaissait ni nouveau ni difficile [...]. »
3. *M.* X, 23, 1.
4. *M.* X, 34, 5.
5. *Ibid.* : *At ego praeter pudorem obeundi publice concubitus, praeter contagium scelestae pollutaeque feminae, metu etiam mortis maxime cruiabar* [...]. Allant plus loin, J. Winkler (Winkler 1985, p. 147), estime que les arguments de Lucius (statut de la condamnée, publicité de l'acte, au danger que présentent les bêtes sauvages) doivent être perçus comme ironiques puisque, comme narrateur, il a constamment pris du plaisir à nous donner en spectacle criminels et actes immoraux. Pour lui, qui a magistralement montré combien le point de vue narratologique ne devait jamais être perdu de vue, ces faux arguments n'existent que parce qu'il est temps, pour l'auteur, de finir

fauve soit lâché pendant le spectacle et ne sache pas distinguer la condamnée à mort de l'âne qui ne l'est pas. Il continue ainsi : « Aussi n'était-ce plus de ma pudeur, mais de ma vie même que j'étais en souci [1]. » Exactement comme lors de son faux procès, ce n'est donc pas seulement pour les spectateurs ou pour les éditeurs que le *spectaculum* est *nouum*, Lucius, lui aussi, est confronté à l'inconnu, au sens plein du terme ; il ne sait absolument pas ce qui va lui arriver.

Lors de ce faux procès, en effet, c'est bien la même absence de compréhension de ce qui lui arrive et de certitude qui lui rend désagréable l'étonnement ressenti. La fin de l'épisode le manifeste :

> *Reluctantem me ac diu rennuentem praecedens facinus instaurare noua ostensione lictores iussu magistratuum quam instantissime compellunt, manum denique ipsam e regione lateris trudentes in exitium suum super ipsa cadauera porrigunt.* [...] *Dii boni, quae facies rei ? Quod monstrum ? Quae fortunarum rerum mearum repentina mutatio ? Quamquam enim iam in peculio Proserpinae et Orci familia numeratus, subito in contrariam faciem obstupefactus haesi nec possum nouae illius imaginis rationem idoneis uerbis expedire* [2].
>
> Alors que je m'y opposais et refusais longtemps de renouveler le crime qui avait eu lieu par une nouvelle démonstration, les licteurs, sur ordre des magistrats, me poussent le plus fort possible et, tirant ma main qui se trouvait le long de mon corps, la tendent, pour sa perte, au-dessus des cadavres. [...] Dieux bons, quel visage montrait cette affaire ? Quel prodige ? Quel brusque changement de mon sort ? Quoique je fusse déjà compté parmi les propriétés de Proserpine et la maisonnée d'Orcus, subitement je restai immobile, frappé de stupeur devant cette apparition contraire et je ne puis exprimer par des mots convenables la nature de cette surprenante vision.

Alors même qu'une *noua uisio* révèle qu'il a assassiné des outres et non des hommes, ce qui l'absout de toute charge, Lucius reste stupéfait, sans voix, car il ne comprend pas ce qui se passe et c'est en larmes qu'il quitte le théâtre. L'inouï reste ici *supra captum cogitationis* : ce qui n'a aucune importance lorsqu'il s'agit d'autrui et qu'on se satisfait du simple étonnement, laisse dans une terrible angoisse lorsqu'il s'agit de soi.

La *nouitas*, l'inouï, l'inédit, ne sont donc une source d'étonnement plaisant que tant qu'ils sont un spectacle, une histoire vue ou rapportée. Ils deviennent beaucoup plus dangereux et inquiétants quand ils pénètrent la vie

l'histoire. Il nous semble cependant que la crainte de la mort est un puissant moteur d'action pour Lucius. Ses diverses tentatives de fuite, réussies ou avortées, tout au long du roman, sont motivées par une semblable crainte (*M.* IV, 3, 3 ; VI, 26, 5 ; VII, 24, 5 ; IX, 1, 1 ; 2, 5...).

1. *M.* X, 35, 1 : *Ergo igitur non de pudore iam, sed de salute ipsa sollicitus* [...].
2. *M.* III, 9, 6 ; 7-8.

de l'individu et le livrent au danger potentiel de l'inconnu. Il en va de même du *mirum*. C'est ainsi qu'un chien que l'on soupçonne de la rage et qui est mû par un *impetu miro* met en fuite toute une maisonnée [1] ; qu'Aristomène, qui craint de s'en trouver victime, trouve l'exposé des pouvoirs de la magicienne rien moins que drôles mais fort inquiétants [2]. Et lorsque les *mira* qu'un jeune homme raconte, c'est qu'il vient tout juste de voir un dragon dévorer l'un des ses compagnons, juste là derrière un buisson, la terreur s'empare de tous [3]. Quant aux prodiges qui annoncent à un père la mort de ses fils, ils sont aussi terrifiants qu'ils sont extraordinaires [4].

La *nouitas* que constitue une nuit de noces est également dépeinte sous des traits inquiétants par Apulée dans le conte de Psyché et Cupidon :

> *Virginitati suae pro tanta solitudine metuens et pauet et horrescit et quouis malo plus timet quod ignorat. Iamque aderat ignobilis maritus et torum inscenderat et uxorem sibi Psychen fecerat et ante lucis exortum propere discesserat. Statim uoces cubiculo praestolatae nouam nuptam interfectae uirginitatis curant. Haec diutino tempore sic agebantur. Atque ut est natura redditum, nouitas per assiduam consuetudinem delectationem ei commendarat* [5].
>
> Craignant pour sa virginité dans une si grande solitude, elle est saisie de crainte, tremble d'effroi et plus que de n'importe quel mal a peur de ce qu'elle ignore. Et voilà que déjà un mari inconnu était près d'elle, était monté dans le lit, avait fait de Psyché sa femme et avant le lever du jour était parti. Aussitôt les voix qui attendaient près de la chambre, prennent soin de la nouvelle mariée et de sa virginité défunte. Les choses allèrent ainsi pendant un certain temps. Et, comme la nature le veut, la nouveauté, par une habitude continue, les lui avait rendues agréables.

Comme le rappelle une sentence de Publilius Syrus : *semper plus metuit animus ignotum malum* [6], la peur de l'inconnu rend la *nouitas* absolument terrifiante. Certes, la situation de Psyché est particulière puisqu'un oracle lui a annoncé qu'elle serait donnée en noces à un monstre mais n'est-elle pas représentative de l'état d'esprit de toute jeune fille avant sa nuit de noces ? Comme l'a relevé Susan Treggiari [7], Augustin emploie lui aussi le terme *nouitas* pour évoquer la crainte des jeunes filles au moment de leur nuit de noces : *feminae… nouitate*

1. *M.* IX, 2, 2.
2. *M.* I, 11, 1.
3. *M.* VIII, 21.
4. *M.* IX, 33-34.
5. *M.* V, 4. 2-4.
6. Publilius Syrus *S.* 13 : « le cœur craint davantage un mal inconnu ».
7. Treggiari 1994, p. 311-331.

pauidae [1]. Le passage de la virginité au statut de *noua nupta* se fait par la mort de la virginité. L'expression utilisée par Apulée est très rare, la perte de la virginité étant plus souvent décrite comme un rapt [2] mais on la retrouvera chez Tertullien [3]. Seule la *consuetudo*, c'est-à-dire l'habitude, mais aussi la familiarité, l'intimité physique renouvelée, permet de transformer le *nouus* en plaisir, ce qui n'est pas sans rappeler le vers de Lucrèce sur l'importance de connaître son conjoint pour l'aimer : *consuetudo concinnat amorem* [4].

Or le *nouum*, comme J.-F. Thomas l'a clairement montré, désigne à la fois ce qui est inédit et ce qui se renouvelle, un élément nouveau dans une série. On peut alors se demander comment, dans les *Métamorphoses*, le *nouum*, répétition du même, s'articule avec le *nouus* comme inédit et, notamment, si la répétition fait disparaître les sentiments d'étonnement ou de crainte [5].

On constate que le *nouum*, vu comme répétition du même, est le plus souvent dans le roman répétition d'une expérience désagréable qui ravive en même temps le premier désagrément : pendant son procès, Lucius craint que la *noua ostensio* des cadavres de ses victimes ne fasse revivre son crime [6] ; un songe de Charité renouvelle son chagrin (*noui et instaurati maeroris* [7]). Dans les deux textes, le verbe employé est le même : le *nouum instaurat*, il « renouvelle ». Mais s'agit-il vraiment d'une répétition du même ? Le rêve de Charité lui a apporté

1. Augustin, *Ciu.* VI, 9 : « les femmes terrifiées par la nouveauté ».
2. Apulée, *Met.* IV, V, VI (Zimmerman) *ad loc.*
3. Tertullien, *Pud.* IV : *pudicitia trucidatur*.
4. Lucrèce, *DRN* IV, 1283.
5. La polysémie rend le sens parfois incertain. C'est par exemple le cas lorsque les prêtres de la déesse syrienne mettent au point un oracle passe-partout, *nouum quaestus genus* (IX, 8) : s'agit-il d'une entreprise commerciale de plus ou d'un type de commerce inédit ? La présence ou l'absence d'une première occurrence du fait permet généralement d'enlever toute ambiguïté ; dans le cas des prêtres syriens dont Lucius nous a déjà décrit divers moyens peu glorieux de gagner de l'argent, il s'agit d'un genre de commerce de plus.
6. *M.* III, 9, 6 : *Reluctantem me ac diu rennuentem praecedens facinus instaurare noua ostensione lictores iussu magistratuum quam instantissime compellunt, manum denique ipsam e regione lateris trudentes in exitium suum super ipsa cadauera porrigunt*.
7. *M.* IV, 25, 1-3 : *At commodum coniuerat nec diu, cum repente lymphatico ritu somno recussa — longeque uehementius adflictare sese et pectus etiam palmis infestis tundere et faciem illam luculentam uerberare incipit et aniculae, quanquam instantissime causas noui et instaurati maeroris requirenti, sic adsuspirans altius infit : « em nunc certe, nunc maxime funditus perii, nunc spei salutiferae renuntiaui »*. « Mais à peine a-t-elle eu le temps de clore ses paupières, là voilà qui, brusquement tirée du sommeil comme une possédée, s'afflige de plus belle, se meurtrit même la poitrine en tournant ses mains contre elle-même et son visage frais. Et comme la vieille lui demandait avec insistance la cause de ce chagrin recommencé, avec un profond soupir elle reprit : "Hélas, c'est maintenant que c'en est fait de moi, maintenant que je dis adieu à toute espérance de salut." »

un chagrin supplémentaire puisqu'elle y a vu son fiancé mort ; c'est pourquoi l'expression de sa douleur est plus forte à son réveil. Dans l'épisode du faux-procès, nous avons vu comment la *noua ostensio*, « l'exhibition renouvelée », faisait place à une *noua imago*, une vision radicalement nouvelle et surprenante.

Si le *nouum* s'inscrit bien dans une série, il est en fait toujours potentiellement différent et ouvre donc sur de nouveaux possibles. Psyché s'en rend compte à ses dépens lorsque, inventant un nouveau mensonge (*nouum commentum*) sur l'identité de son mari pour ses soeurs, elle en forge en fait un différent qui la trahit [1]. Les bandits également, qui croient trouver une nouvelle recrue, *nouae iuuentutis*, en tout point semblable à eux, et qui font, sans le savoir, du fiancé de leur captive leur chef [2]. Et chacun sait qu'un *nouum matrimonium* est toujours différent du précédent.

Même inscrite dans une continuité, la nouveauté peut donc engendrer la crainte [3]. Lucius lui-même se sent de plus en plus prisonnier du constant renouvellement de ses malheurs qui, quoiqu'inscrits dans une répétition, n'en sont pas moins toujours différents. Il a beau s'émerveiller des possibles du réel, il a l'âme bien peu stoïcienne : les coups de la fortune répétés ne l'endurcissent ni ne font naître l'indifférence en lui. C'est à partir du livre VII qu'il commence à se plaindre régulièrement des malheurs perpétuellement renouvelés dont l'afflige le sort : Lucius se plaint de *nouis cruciatibus*, *nouis periculis*, *nouas insidias*, *nouas aerumnas* [4]. Dans une perspective narratologique, J. Winkler a d'ailleurs bien vu que ces plaintes contre la Fortune aveugle sont moins une analyse du rôle de la Fortune qu'un élément qui permet la relance du récit ; alors même qu'elles affirment la répétition du même, elles annoncent au lecteur de nouvelles aventures [5]. La roue de la Fortune ne reste pas statique, elle tourne, mais retombe toujours du mauvais côté pour Lucius [6].

Au cours de ses aventures, Lucius apprend donc, ou du moins devrait apprendre, que la nouveauté radicale n'est spectacle réjouissant que tant qu'elle est un spectacle extérieur à soi, mais qu'elle devient inquiétante et dangereuse quand elle nous traverse ; il devrait également apprendre que la nou-

1. *M.* V, 15, 4.

2. *M.* VII, 4, 3.

3. C'est pourquoi des esclaves, lorsqu'ils apprennent la mort de leur maître, craignent *mutati dominii nouitatem*, la nouveauté d'un changement de maître et prennent la fuite (*M.* VIII, 15, 1).

4. *M.* VII, 16, 1 ; 21, 1 ; 25, 3 ; VIII, 26, 6.

5. Winkler 1985, p. 147 *sq.*

6. Alors que le rire dans le roman grec de l'âne est signe que les aventures qu'il vit ne sont pas dangereuses pour le héros, dans les *Métamorphoses*, il est signe d'une victimisation du Lucius (Smith 1994, p. 1587-1588).

veauté, surprenante, se loge partout, même dans ce qu'on pense n'être qu'une simple répétition du même. Or, dans les dix premiers livres des *Métamorphoses*, la nouveauté, sous ces deux aspects, multiplie les expériences désagréables à Lucius ; il devrait se détourner de la nouveauté dont il était, au départ, si friand. Au contraire, il continue à être curieux, à être attiré par le nouveau, par ce qu'il ne connaît pas, par les histoires nouvelles dont il est témoin ou auditeur ; cette nouveauté lui permet en effet, d'échapper, au moins en esprit, au cercle vicieux de la répétition de ses malheurs. Sa curiosité est même son seul réconfort dans une vie de supplices :

> *Nec ullum uspiam cruciabilis uitae solacium aderat, nisi quod ingenita mihi curiositate recreabar* [1] [...].
> À cette vie de tourments, nulle consolation, hormis ce que ma curiosité naturelle y apportait de divertissements.

Pour résoudre l'opposition entre un progrès moral qui serait nécessaire au salut offert par Isis et la réaffirmation par Lucius de sa curiosité, certains, comme S. Lancel [2], ont pensé qu'il y avait dans les *Métamorphoses*, comme dans le traité de Plutarque, deux curiosités : l'une serait mal orientée, sacrilège, menant à la magie et au pire ; Lucius l'abandonnerait au fur et à mesure de ses tribulations. La seconde serait bien orientée, scientifique, comparable à celle d'Ulysse ou d'Apulée ; elle ne serait jamais remise en cause dans le roman. On ne peut cependant oblitérer le fait que Lucius affirme (*M.* IX, 13, 5) que sa curiosité lui a permis de devenir plus savant (*multiscius*), mais pas plus sage (*minus prudentem*). Doit-on réellement penser qu'il y aurait ici éloge d'une curiosité qui ne rendrait pas sage [3] ? En outre, Lucius va, immédiatement après, nous raconter une histoire dans laquelle intervient une sorcière, personnage qui n'était pas apparu depuis sa métamorphose en âne ; Lucius s'intéresse donc toujours à la magie, objet négatif de la curiosité. Suivant l'étude lumineuse de J. Winkler, il faut, en lisant ces passages, séparer clairement Lucius *actor*, qui pâtit affreusement de sa curiosité, et Lucius *auctor* qui ne peut continuer à jouer ce rôle s'il n'est plus attiré par le nouveau dont il transmet le réjouissant

1. *M.* IX, 13, 3 (trad. P. Vallette) ; voir aussi X, 29, 3.

2. Lancel 1961, *passim.*

3. Pour réduire cette incohérence, beaucoup de commentateurs pensent que c'est la grâce accordée par Isis à Lucius qui le rendra finalement *prudens* et lui fera rejeter cette curiosité qui ne peut être totalement condamnée puisqu'elle l'a précisément conduit au salut (*M.* XI, 23, 6). Voir notamment Sandy 1971 ; Lancel 1961, p. 46 ; Walsh 1988. D'autres, comme J. Winkler ou S. J. Harrison adoptent une perspective narratologique et/ou parodique (Winkler 1985, *passim* ; Harrison 2000, p. 232 *sq.*).

spectacle au lecteur. La promesse qu'il lui a faite dans le prologue l'engage à continuer dans cette voie.

Nous ajouterons à cette interprétation l'intéressante hypothèse proposée par De Filippo [1]. S'appuyant sur le sens premier du verbe *recreor*, il estime que la consolation éprouvée par Lucius vient du fait que sa curiosité innée, en même temps que son talent rhétorique, sont les seule choses qui lui prouvent que, sous la peau d'un âne, il est toujours le même, toujours lui-même. Sa quête de la *nouitas* serait donc, paradoxalement, un invariant qui le consolerait des *noui aerumni* de la Fortune ; à la spirale du *nouum*, s'opposerait la stabilité de la *curiositas*. Nous ajouterons à cette pertinente analyse le fait que cette curiosité génère, dans le même temps, un mouvement exactement contraire en permettant à Lucius de se détourner de lui-même, de se distraire de ses malheurs en se penchant sur ceux des autres. En tout cas, il est remarquable que l'expérience intime qu'il fait de la *nouitas* continue à n'avoir aucune influence sur son être : le *nouum* est une simple distraction. Comme il le dit en IX, 13, se comparant à un nouvel Ulysse, il est devenu par ses aventures *multiscius* mais non pas *prudens* ; il n'a pas acquis la *prudentia*, cette sagesse née de l'expérience qui permet une action sage.

3 Le livre XI

Le livre XI est tout entier sous le thème de la *nouitas* : une telle fin, nous le savons, n'apparaissait pas dans l'ouvrage original. Lucius y touche à un nouvel extraordinaire, celui de la divinité.

Après l'apparition d'Isis qui lui a annoncé qu'il allait retrouver forme humaine, Lucius ressent de l'étonnement :

> *Nec mora, cum somno protinus absolutus pauore et gaudio ac dein sudore nimio permixtus exurgo summeque* ***miratus*** *deae potentis tam claram praesentiam, marino rore respersus magnisque imperiis eius intentus monitionem ordinis recolebam* [2].
> Pour moi, m'arrachant aussitôt aux liens du sommeil, je me lève, pénétré à la fois de crainte et de joie, puis baigné de sueur. Admirant la présence si manifeste de la puissante déesse, je m'asperge d'onde marine, et, n'ayant de pensée que pour ses ordres augustes, je repasse de point en point ses avertissements.

Le sentiment qui l'envahit au point de le faire transpirer à grosses gouttes est un mélange de peur et de joie, joie de se savoir éventuellement secouru, peur

1. De Filippo 1990, p. 475.
2. *M.* XI, 7, 1 (trad. P. Vallette).

de ce qui va se passer. Il est dans une incertitude dont on a déjà vu combien elle lui était inconfortable. Cette peur de l'inconnu le paralyse au point que, après sa transformation, ce n'est pas sa propre réaction mais celle du prêtre et de la foule qu'il retranscrit. Mithras, selon l'analyse de Lucius — qui ajoute *ut reapse cognoscere potui* (« comme l'événement me le montra ») —, « est émerveillé de voir comme tout s'accordait avec la mission qu'il avait reçue » (en rêve [1]) ; il est « bouleversé par ce prodige », *permotus miraculo* [2]. La foule, elle, est divisée :

> *Populi mirantur, religiosi uenerantur tam euidentem maximi numinis potentiam* [3].
> Le peuple s'étonne, les fidèles vénèrent la puissance manifeste de la très grande divinité.

Lucius distingue la réaction des fidèles et celle de ceux qui ne sont pas dévots : les premiers donnent immédiatement une interprétation religieuse à l'événement alors que les seconds en restent à l'étonnement [4]. On reconnaît ici le terme *euidens* que nous avons rencontré au livre I : plus que l'exploration par la raison c'est, comme chez Lucius qui affirmait « *credo* », la foi qui rend le phénomène et ses causes évidents [5].

Lucius, lui, est cloué de stupeur :

> *At ego stupore nimio* ***defixus tacitus haerebam****, animo meo tam repentinum tamque magnum non capiente gaudium, quid potissimum praefarer praemium, unde* ***nouae*** *uocis exordium caperem, quo sermone nunc* ***renata*** *lingua felicius auspicarer, quibus quantisque uerbis tantae deae gratias agerem* [6].
> Mais moi, cloué par une immense stupeur, je restais silencieux, mon cœur ne suffisant pas à contenir une joie si soudaine et si grande : que dire plutôt d'abord, où trouver un début de discours pour ma nouvelle voix, par quelles paroles saluerai-je avec bonheur ma langue née à nouveau et par quels mots assez forts remercierai-je une si grande déesse ?

Cette stupeur ressemble, dans sa situation comme dans son vocabulaire, à celle qui l'a saisi à la fin de son faux procès. Dans les deux cas, même stupeur, même incapacité à parler et à agir devant l'étonnant. À la *noua imago* des outres assassinées, dont Lucius ne connaît pas la *ratio*, succède la perplexité devant

1. *M.* XI, 13, 1 : *miratus congruentiam mandati muneris*.
2. *M.* XI, 14, 3.
3. *M.* XI, 13, 6.
4. Voir Habinek 1990, p. 59.
5. *M.* I, 3, 3.
6. *M.* XI, 14, 1-2.

l'emploi d'une *noua uox*, d'une *lingua renata*, qui n'est pas seulement la voix retrouvée, me semble-t-il, mais une toute nouvelle voix.

À la fin de son faux procès, Milon, l'hôte de Lucius, avait pris les choses en main et l'avait ramené, passif et en larmes à la maison ; Photis, ensuite, lui avait expliqué les dessous magiques de l'affaire des outres. Au livre XI, Lucius est dans la même passivité, c'est un prêtre qui l'habille, lui livre une interprétation de ses aventures et lui explique ce qu'il devra faire : entrer dans la sainte milice comme il en a reçu l'ordre d'Isis. Le retournement inexplicable de son sort le laisse à chaque fois incapable d'action et de décision, passif il obéit à autrui et à son interprétation des faits.

Une fois retrouvés ses esprits, Lucius paraît retrouver aussi quelque indépendance d'esprit ; il se montre finalement assez peu enthousiaste à l'idée de devenir dévot d'Isis. Les raisons de son retard sont ambigües, mais on a bien l'impression que les rigueurs de la chaste abstinence demandée par la déesse ne sont pas pour rien dans ses hésitations ; comme il le dit : *quamquam festinans, differebam* [1]. C'est dans cette situation inconfortable d'hésitation et de retard que la réalisation d'un songe vient l'étonner et ranimer son désir de se voir initié [2]. De nouveau, quand l'impatience aura cessé de l'envahir, un rêve viendra lui annoncer que le jour de son initiation est venu et lui en fixer le budget [3]. On assiste ici à un véritable retournement de la dynamique du roman : l'étonnement, l'admiration ne sont plus l'objet d'une quête pour Lucius mais le moteur de l'action, l'aiguillon qui vient pousser Lucius à agir à chaque fois qu'il hésite ou se contente de l'inaction.

Après son initiation, un avertissement de la déesse lui enjoint de rentrer chez lui ; avant de partir, il engage toute sa vie future auprès de la déesse [4]. Et c'est là, certainement, que l'on attendrait un point final aux aventures de Lucius. Il rentre chez lui, non plus assoiffé de nouveauté mais avec désormais pour unique dessein de contempler à jamais les traits divins d'Isis. Au mouvement perpétuel du roman, s'oppose la quiétude de la contemplation d'un objet de quête enfin trouvé.

Mais, surprise, le récit de Lucius repart de plus belle [5] ! Une seule longue phrase, au chapitre 26, indique son départ de Corinthe, son retour chez lui, un nouvel avertissement de la déesse qui lui demande d'aller à Rome, ses bagages

1. *M.* XI, 19, 3 : « [...] quoique dans la hâte, je différais ».
2. *M.* XI, 20, 7.
3. *M.* XI, 22,1.
4. *M.* XI, 25, 6.
5. Voir Harrison 2000, p. 245 *sq.*

faits à la hâte, son départ pour Rome et son arrivée précipitée au temple d'Isis du Champ de Mars. L'histoire s'accélère et revient à une répétition du même marquée par l'usage des adverbes *rursus* et *quoque*.

> *Ecce transcuro signifero circulo Sol magnus annum compleuerat, et quietem meam* ***rursus*** *interpellat numinis benefici cura peruigilis et* ***rursus*** *teletae,* ***rursus*** *sacrorum commonet.* ***Mirabar*** *quid rei temptaret, quid pronuntiaret futurum* [1].
> Voici que, après avoir parcouru le cercle parsemé d'étoiles, le grand soleil avait accompli une année et, de nouveau, la sollicitude vigilante de la déesse bienveillante vient troubler ma quiétude et, de nouveau, m'avertit d'une initiation, de nouveau de cérémonies sacrées. Je me demandais avec étonnement quel était son dessein, ce qu'elle avait en vue.

Comme endormi dans sa quiétude, il se voit de nouveau brutalement réveillé par le soin vigilant de la déesse. Sa réaction est une interrogation anxieuse ; il s'inquiète pour son futur. La réponse à cette interrogation va venir de nouveau d'une découverte étonnante : *nouum mirumque plane comperior* [2]. Cette découverte ce sont des personnes consacrées, comme celles qui ont donné de sa métamorphose une interprétation religieuse, qui l'aident à la faire : Lucius doit être initié aux mystères d'Osiris. La chose est de nouveau confirmée par un songe qui lève toute ambiguïté et Lucius se plie, de nouveau moyennant finances, à cette nouvelle initiation :

> *Et ecce post pauculum tempus onopinatis et usquequaque mirificis imperiis deum* ***rursus*** *interpellor et cogor tertiam* ***quoque*** *teletam sustinere. Nec leui cura sollicitus, sed oppido suspensus animi mecum ipse cogitationes exercitius agitabam, quorsus* ***noua haec et inaudita*** *se caelestium porrigeret* ***intentio****, quid subsiciuum, quamuis* ***iteratae iam****, traditioni remansisset* [3].
> Très peu de temps après, je suis de nouveau troublé par les ordres inattendus et tout à fait surprenants des dieux et suis forcé de me soumettre encore à une troisième initiation. Non pas troublé par une légère inquiétude mais inquiet au plus haut point, j'agitais sans relâches mes pensées : à quoi tendait cette nouvelle demande inouïe des dieux, qu'est-ce qui avait manqué à l'initiation que j'avais reçu déjà par deux fois ?

L'*intentio noua*, c'est la répétition d'une demande qui a été déjà faite, une nouvelle initiation ; sa répétition la rend inouïe (*inauditus*), voire inquiétante. Il est vrai que, comme l'a noté J.-C. Fredouille, on n'a pas d'autre exemple

1. *M.* XI, 26, 4.
2. *M.* XI, 27, 1 : « [...] je découvre quelque chose de nouveau et d'étonnant ».
3. *M.* XI, 29, 1-2.

d'une triple initiation dans la littérature antique [1]. C'est encore une fois une vision nocturne qui va apporter une réponse à ses interrogations et calmer son angoisse : il doit subir une nouvelle initiation au culte de l'Isis romaine. Quelques jours après, Osiris le fait entrer dans le collège des pastophores et l'élève au rang de décurion quinquennal.

Si chacune de ses initiations fait naître en Lucius certaines réticences liées notamment à leur coût, on peut dire qu'il s'en trouve pleinement satisfait, du point de vue religieux comme du point de vue financier puisqu'il devient avocat à succès. Le texte des *Métamorphoses* se finit sur l'évocation de sa joie :

> ***Rursus*** *denique quaqua raso capillo collegii uetustissimi et sub illis Syllae temporibus conditi munia, non obumbrato uel obtecto caluitio, sed quoquouersus obuio, gaudens obibam* [2].
> Je rasais de nouveau entièrement ma tête et, ne voilant ni ne couvrant ma tête chauve mais l'offrant à tous les regards, m'acquittais dans la joie des devoirs du très ancien collège fondé à l'époque de Sylla.

À la spirale infernale du même, mue par la Fortune, et faisant peser sur Lucius des malheurs de plus en plus insupportables, ferait suite une autre forme de répétition, une spirale ascendante cette fois, qui verrait s'accroître, sous l'impulsion d'Isis, le bonheur et les capacités financières de Lucius.

Mais, nombre de commentateurs l'ont noté, le livre XI tout entier est parcouru de notes discordantes, d'une ironie croissante qui culmine à la fin du texte, conclusion pour le moins étonnante [3]. Outre le fait que Lucius expose aux yeux de tous une calvitie pourtant de mauvais aloi à Rome, et souvent cible de la satire, la dernière phrase du roman d'Apulée se termine par un surprenant imparfait qui la fait ressembler à un nouveau prologue [4]. Cette fin est si surprenante que D. Van Mal-Maeder a avancé l'hypothèse que la fin du manuscrit était tronquée et que l'histoire de Lucius devait, comme celle de Loukios dans l'*Onos* du Pseudo-Lucien, se terminer d'une façon comique, par la perte de la dignité d'Isis [5]. Sans souscrire à cette hypothèse, on peut, en vérité, se

1. Voir les remarques de J.-C. Fredouille (Apulée, *M.* XI (Fredouille), p. 12) : « Par la bouche du grand prêtre ou de la divinité, Apulée prend soin d'en justifier la nécessité : on ne peut malgré tout s'empêcher de se demander si la répétition de ces initiations ne cache pas une intention légèrement parodique ou si, à tout le moins, elle n'est pas une création amusée du romancier. » Inversement, Méthy 1999, p. 125-142, explique les multiples initiations par le fait que la communion avec la divinité serait fugace et devrait être sans cesse être réitérée.
2. *M.* XI, 30, 5.
3. Voir notamment Winkler 1985 p. 204 *sq.*, Harrison 2000, p. 241 *sq.*
4. Apulée, *M.* XI (Fredouille), p. 13 ; Winkler 1985, p. 224-225.
5. Apulée, *M.* II (Van Mal-Maeder), p. 15.

demander si Lucius n'est pas destiné à repartir vers de nouvelles aventures marquées encore une fois par la répétition du même, mais à l'intérieur du merveilleux divin. Lucius, toujours fasciné par l'extraordinaire, toujours passif devant ce qu'il ne comprend pas, serait entraîné dans un nouveau rôle dans lequel il continue à se donner en spectacle, non plus sous le costume de l'âne aux grandes oreilles mais sous celui du bouffon à la tête chauve [1]. Aux divers maîtres de l'âne succèdent les dévots et les songes.

Il faut cependant noter, et ce n'est pas un détail, qu'à une spirale vicieuse, une répétition qui se dégrade constamment, se substitue une spirale a priori vertueuse, une répétition qui s'améliore constamment, à la fois par la proximité avec la divinité qui comble spirituellement Lucius et par la réussite matérielle [2]. En l'absence d'une autre fin, on est alors tenté de suivre l'avis de J. Winkler qui pense que, même érodé par les multiples signes d'ironie, il n'y a pas de condamnation du choix religieux de Lucius qui a trouvé en Isis « sa » certitude. Ce que l'on peut affirmer, cependant, c'est qu'il est resté exactement le même ; le prouve le fait que sa vie continue à emprunter la forme d'une spirale : l'étonnant l'attirait, l'extraordinaire le pousse, en tout cas la *nouitas* reste le moteur de sa vie.

La question fondamentale demeure alors, laissée peut-être volontairement ouverte par Apulée : l'attrait pour la *nouitas*, sans lequel Lucius n'aurait pu atteindre ce qu'il estime être une réussite, est-il finalement une qualité, du moment qu'il est orienté vers la connaissance de la divinité ? Comme le demande Plutarque, et comme le pensent la majorité des commentateurs des *Métamorphoses*, Lucius aurait-il, dans le livre XI, enfin orienté sa curiosité vers de nobles objets et les *Métamorphoses* auraient-elles une finalité sinon philosophique, du moins morale ? Ou bien, et c'est un avis que nous partageons avec J. Winkler et S. Harrison, Lucius continue-t-il, marionnette qui n'a fait que changer de décor, à n'être qu'un formidable guide pour l'appétit de *nouitas* du lecteur et son plaisir ? *Lector*, *intende*, *laetaberis*, « lecteur, sois attentif, tu vas te réjouir » nous annonçait le prologue.

1. *Caluus mimicus*, cf. Winkler 1985, p. 226.

2. C'est pour cette raison que nous ne suivrons pas S. Harrison (Harrison 2000, p. 248 *sq.*) dans toutes ses conclusions. Pour lui, en effet, le livre XI partage entièrement avec les dix premiers livres une intention uniquement satirique, parodique et sophistique.

Corpus

Apulée, *Métamorphoses*, texte édité par D. S. Robertson et traduit par P. Valette, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1940-1945.

Apulée, *Metamorphoseon Liber XI*, texte édité et commenté par J.-C. Fredouille, Paris, PUF, 1975.

Apulée, *Metamorphoses*, texte édité et traduit par J. A. Hanson, Harvard, Loeb Classical Library, 2 vol., 1989 et 1996.

Apulée, *Metamorphoses*, *Livre II*, texte, traduction et commentaire par D. Van Mal-Maeder, Groningen, Egbert Forsten, 2001.

Apulée, *Metamorphoses*, *Book IV 28-35*, *V and VI 1-24*, texte édité et commenté par M. Zimmerman *et al.*, Groningen, Egbert Forsten, 2004.

Apulée, *Metamorphoses*, *Book I. Introduction*, *Text*, *Commentary*, par W. Keulen, Groningen, Egbert Forsten, 2007.

Apulée, *Les Métamorphoses ou L'Âne d'Or*, texte traduit par O. Sers, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

Romans grecs et latins, texte traduit par P. Grimal, Paris, Gallimard, 1976.

L'exil de dame Pauvreté : le devenir d'une rupture dans la littérature franciscaine (XIII^e^-XVI^e^ siècles)

Isabelle FABRE
Université Paul-Valéry, Montpellier 3

> a' frati suoi, si com'a giuste rede,
> raccomandò la donna sua piú cara,
> e comandò che l'amassero a fede.
>
> DANTE, *Paradiso* XI, 112-114 [1]

On connaît le geste de François se dépouillant de ses vêtements en présence de son père et de l'évêque d'Assise :

> *Ecce iam nudus cum nudo luctatur, et depositis omnibus quae sunt mundi, solius divinae iustitiae memoratur. Studet iam sic propriam contemnere vitam, omnem pro illa sollicitudinem deponendo, ut sibi pauperi pax esset in obsessa via, et solus carnis paries ipsum a divina visione interim separaret* [2].
> Voici que désormais François combat nu avec le nu et qu'après avoir quitté tout ce qui est du monde, il ne se rappelle plus que la justice divine. Désormais il s'applique à mépriser sa propre vie en abandonnant toute inquiétude pour elle : de cette façon, le pauvre qu'il était eut la paix sur la route assiégée et seule la paroi de la chair le sépara, pour un temps, de la vision de Dieu.

Il n'entre pas dans mon propos d'examiner les tenants et aboutissants de la pauvreté franciscaine, sujet complexe qui ne peut se réduire à cette image

1. « À ses frères, comme à ses justes héritiers,/ il recommanda sa dame la plus chère/ et leur ordonna de l'aimer avec foi » (p. 115).

2. L'épisode se lit dans la *Vita prima* de Thomas de Celano (1C), VI, 15 (voir QUARRACHI 1926-41, p. 14-15). Trad. D. Poirel in DALARUN 2010, t. 1, p. 481. La fidélité aux éditions suivies impose à l'auteur l'usage des lettres ramistes j et v.

fondatrice, aussi spectaculaire soit-elle. Je me contenterai d'interroger la manière dont cette rupture est mise en œuvre — exhibée ou dissimulée — dans deux textes majeurs de la littérature franciscaine : le *Sacrum Commercium sancti Francisci cum domina Paupertate*, d'attribution incertaine (*c.* 1230), et le *Triumphe des vertuz* de Jean Thenaud (1517-1518). Nul doute que la pauvreté, sous la plume des mineurs, ne fût exaltée comme une valeur éminente et que François, le *Poverello*, n'en fût le héraut, par ses prouesses ascétiques comme par l'élan de charité qui le portait vers les plus démunis. Mais il y a plus et ce refus de la propriété, aux dimensions sociales évidentes, implique une rupture d'un autre ordre : c'est dans sa lecture renouvelée des Évangiles, et dans la théologie qu'il en tire, que François fonde son *propositum vitae* ; c'est dans l'imitation du Christ, l'époux divin de Pauvreté, qu'il faut chercher son impulsion première.

Les écrits franciscains se feront donc d'abord l'écho d'une quête et d'un *commercium*, « commerce » ou « échange » spirituels que les légendes et traités se chargeront d'illustrer. L'hagiographie rejoint très tôt l'allégorie dans cet effort réitéré (en témoignent les multiples versions que Thomas de Celano donne de sa *Vita*) pour dire ce qui, de ce dénuement absolu, est proprement inouï. L'écriture la plus aboutie, et en même temps la plus complexe, est celle du *Sacrum Commercium* : mettant en scène dame Pauvreté, objet de la quête passionnée de François et de ses frères, ce texte offre un visage polémique particulièrement incisif et appuie sa charge critique sur un montage allégorique dont il dénonce simultanément, par une reprise subtile du motif du jardin (l'*hortus conclusus* du Cantique), le caractère factice et ornemental. Ce congé donné *in fine* aux sophistications symboliques, langage de nantis auquel les « pauvres en esprit » ne sauraient avoir part, marque une rupture qui, pour discrète qu'elle soit, n'en est pas moins significative.

À quelques siècles de distance, un autre disciple de François, rhétoriqueur et protégé de Louise de Savoie, le poitevin Jean Thenaud, reprendra la figure de dame Pauvreté, mais en déguisant la rupture d'un point de vue formel. Dans sa fresque allégorique du *Triumphe des vertuz*, « miroir du prince » en quatre volumes à la gloire des Angoulême, Thenaud situe Pauvreté dans une galerie de personnifications qui jalonnent le parcours menant les pèlerins vers le paradis terrestre. Confrontée à Richesse, Pauvreté n'emporte plus l'adhésion et se trouve reléguée aux confins d'un jardin paradisiaque proliférant de fleurs de rhétorique, dans un espace indécis où se lit comme en filigrane la vraie nature — céleste — de sa marginalité.

❀

1 La *novitas franciscana* : la pauvreté « gardienne de toutes les vertus »

1.1 Une rupture sociale : l'idéal de « minorité »

La pauvreté n'est pas le facteur décisif de la conversion de François ; elle en est plutôt la conséquence immédiate. En se voulant pauvre parmi les pauvres, le saint d'Assise mettait avant tout en évidence son refus du pouvoir économique et juridique qu'implique l'appropriation des biens, quels qu'ils soient [1]. Tout l'idéal de *minoritas* est dans ce renoncement, qui renvoie à un clivage propre à la vie communale et dénonce par contraste toutes les formes de violence s'exerçant dans la sphère sociale [2]. Certes, François n'est pas le premier à prendre ce parti et la chrétienté retentissait depuis longtemps des voix de ceux qui vilipendaient l'enrichissement des clercs et le goût immodéré pour un pouvoir source de corruption. La rupture est ailleurs, dans l'intuition d'une nouvelle forme de « dépossession » vécue au sein d'une *fraternitas* universelle, où chacun renonce à son bien propre *et* au bien commun. En abandonnant les richesses et la sécurité matérielle du cloître, les mineurs accèdent à la vraie joie et à la libération totale ; en tronquant les possessions terrestres contre les biens du Ciel, ils font l'expérience d'un « commerce sacré » et, indissociablement, d'une relation neuve à la Grâce :

> *Erat eis exsultatio magna, cum nihil viderent vel haberent quod eos posset vane seu carnaliter delectare. Coeperunt propterea cum sancta paupertate ibidem habere commercium, et in defectu omnium quae sunt mundi nimium consolati, disponebant, sicut ibi erant, ei ubique perpetuo adhaerere. Et quia, deposita omni sollicitudine terrenorum, sola eos divina consolatio delectabat, statuunt et confirmant, nullis tribulationibus agitati, nullis impulsi tentationibus, ab eius amplexibus resilire* [3].
> C'était pour eux une grande exultation lorsqu'ils ne voyaient ou n'avaient rien en quoi ils puissent se complaire vainement ou charnellement. Pour cette

1. C'est l'objet de la thèse de M. Cusato (Cusato 1991).

2. Dans la commune consulaire du temps, on désignait par *minores* ceux qui, assimilables à la bourgeoisie montante, n'avaient pas accès aux magistratures civiques, par opposition aux nobles ou *majores*.

3. 1C 35 (Thomas de Celano, *Vita prima S. Francisci*, p. 28 ; Dalarun 2010, t. 1, p. 508) : c'est moi qui souligne. L'expression est empruntée à Sénèque, *Épîtres à Lucilius*, XVIII, 57, comme l'a mis en évidence M. Cusato (Cusato 2004, p. 184).

> raison, ils commencèrent à avoir en cet endroit **commerce avec la sainte pauvreté** ; dépourvus de tout ce qui est au monde, ils en étaient excessivement réconfortés et décidaient de s'attacher partout et toujours à elle, comme ils le faisaient là. Parce qu'ayant quitté tout souci des choses terrestres ils ne se plaisaient que dans la seule consolation divine, ils se décident et s'engagent à ce qu'aucune tribulation ne les agite, aucune tentation ne les entraîne à s'arracher à ses embrassements.

La *Règle et vie des frères* de 1216 formulera avec un relief saisissant ce mépris de la propriété et de l'argent [1], et dans un chapitre où, selon l'historien Raoul Manselli, on « saisit l'esprit même, l'âme de François [2] », elle institutionnalisera la pratique de l'aumône fondée sur cette volonté de s'identifier aux exclus :

> *Omnes fratres studeant sequi humilitatem et paupertatem Domini nostri Iesu Christi et recordentur, quod nihil aliud oportet nos habere de toto mundo, nisi, sicut dicit Apostolus, habentes alimenta et quibus tegatur, his contenti sumus [1 Tim. 6, 8]. Et debent gaudere, quando conversantur inter viles et despectas personas, inter pauperes et debiles et infirmos et leprosos et iuxta viam mendicantes. Et cum necesse fuerit, vadant pro eleemosynis* [3].
> Que tous les frères s'appliquent à suivre l'humilité et la pauvreté de notre Seigneur Jésus-Christ et qu'ils se rappellent que, du monde entier, nous ne devons rien avoir d'autre que ce que dit l'Apôtre : Si nous avons des aliments et de quoi nous couvrir, soyons-en contents. Et ils doivent se réjouir quand ils vivent parmi des personnes viles et méprisées, parmi des pauvres et des infirmes et des malades et des lépreux et des mendiants le long du chemin. Et quand ce sera nécessaire, qu'ils aillent à l'aumône.

La vraie pauvreté doit être totale, car elle est celle de Jésus et des apôtres. Sa valeur révolutionnaire n'est autre que celle de l'Évangile. C'est pour François, bien plus qu'un fait individuel et personnel, « un engagement global d'hu-

1. Voir 1R 8, 6. 8 : *Et si inveniremus pecuniam non curemus tamquam de pulvere quem pedibus calcamus* [...]. *Et nullo modo fratres pro aliquo loco pecuniam quaerent nec quaeri faciant vel cum quaerentibus vadant* (Vollot 2000, p. 141). Trad. J.-F. Godet-Calogeras (Dalarun, 2010, t. 1, p. 200-201) : « Et si en quelque lieu nous trouvons des deniers, ne nous en soucions pas plus que de la poussière que nous foulons aux pieds [...]. Et qu'en aucune manière les frères ne demandent ni ne fassent demander de l'argent pour l'aumône [...] et qu'ils n'aillent pas avec la personne qui demande de l'argent [...]. »

2. Manselli 2004, p. 438.

3. 1Reg 9, 1-3 (Dalarun 2010, I, p. 201-202). La règle de 1223 précisera que les frères ne peuvent pas recevoir de l'argent, même sous forme d'aumônes.

manité fraternelle, qui de l'individu devait s'étendre à toute la communauté chrétienne [1] ». Là est la vraie rupture, décisive et sans appel.

1.2 Une rupture théologique : Rédemption et Création renouvelée

Si la pauvreté est ainsi valorisée, c'est aussi que sa pratique permet de communier au mystère de la relation entre le Christ et l'homme. Derrière le changement d'état social, un autre bouleversement se donne à lire : celui du plan de Dieu qui, par l'*admirabile commercium* de l'Incarnation [2] (Dieu revêt la nature humaine et donne à l'homme, en échange, sa divinité), intervient pour réparer la fracture induite par le péché originel. Le « commerce » se fait donc alliance nouvelle. La venue du Christ ne réinstaure pas l'ordre ancien, mais renouvelle la Création. La *forma vitae* des frères est loin du pur ascétisme ; elle se veut le reflet du projet d'amour divin à l'égard de toute créature. Elle est pauvreté dans le regard libéré de toute convoitise et de tout accaparement qu'elle porte sur l'univers et sur ceux qui la peuplent :

> *Quantam putas eius menti exhilarationem florum speciositas importabat, cum eorum venustatis cerneret formam et suavitatis olentiam praesentiret ? Statim ad illius floris pulchritudinem considerationis oculum deflectebat, qui, lucidus in vernali tempore de radice Iesse progrediens, ad odorem suum suscitavit innumera milia mortuorum. Cumque florum copiam inveniret, ita praedicabat eis et ad laudem eos dominicam invitabat ad si ratione vigerent. Sic et segetes et vineas, lapides et silvas et omnia speciosa camporum, irrigua fontium et hortorum virentia quaeque, terram et ignem, aerem et ventum sincerissima puritate ad divinum monebat amorem et libens obsequium hortabatur. Omnes denique creaturas fraterno nomine nuncupabat, et modo praecellenti atque caeteris inexperto, creaturarum occulta cordis acie decernebat, utpote qui iam evaserat in libertatem gloriae filiorum Dei* [3].
>
> Quelle gaieté penses-tu que la belle apparence des fleurs introduisait dans son esprit, tandis qu'il apercevait leur forme gracieuse et sentait à l'avance leur odeur suave ? Aussitôt il tournait les yeux vers la beauté de cette fleur qui, lumineuse en la saison du printemps, sortit de la racine de Jessé et ressuscita par son odeur d'innombrables milliers de morts. Lorsqu'il trouvait une

1. Manselli 2004, p. 204.

2. Antienne pour les Vêpres de la Circoncision (chantée aussi à la vigile de l'Épiphanie et pour la Purification de la Vierge) : *O admirabile commercium : creator generis humani, animatum corpus sumens de virgine nasci dignatus est ; et procedens homo sine semine, largitus est nobis suam Deitatem*. « Ô admirable échange : le Créateur du genre humain, assumant un corps animé, a daigné naître de la Vierge ; devenu homme sans semence, il nous a conféré sa divinité. »

3. 1C 81 (Thomas de Celano, *Vita prima S. Francisci*, XXIX, 81, p. 60-61 ; Dalarun 2010, I, p. 565-566). On aura reconnu dans ce passage des accents empruntés au *Cantique de frère Soleil*.

> abondance de fleurs, il leur prêchait et les incitait à la louange du Seigneur comme si elles étaient douées de raison. De même, en sa très limpide pureté, il encourageait et exhortait aussi les moissons et les vignes, les pierres et les forêts, et tout ce qui fait la beauté des champs, l'eau courante des fontaines et la verdure des jardins, la terre et le feu, l'air et le vent à aimer Dieu et à mettre leur plaisir à lui obéir. Enfin il appelait toutes les créatures du nom de frères et, d'une façon excellente et inédite chez tous les autres hommes, il apercevait par le regard du cœur les secrets des créatures, lui qui était déjà parvenu à la liberté de gloire des enfants de Dieu.

En louant les biens de la terre comme dons de Dieu pour tous, François ouvre la voie à une « éthique de la Création[1] » qui manifeste la réalité concrète du Royaume des cieux tel que le Christ l'a annoncé. Être pauvre, c'est vivre en conformité avec ce projet divin, c'est voir dans l'univers, par le « regard du cœur », une œuvre admirable issue de la bonté du Créateur, une œuvre à contempler et à louer dans sa matérialité même.

1.3 De « pauvreté » à « dame Pauvreté » : le devenir formel d'une rupture

Exaltée en tant que valeur permettant d'accéder à cette éthique nouvelle, la pauvreté devient vite un personnage à part entière — et incontournable — de l'hagiographie franciscaine. Sous les traits nobles et féminins de « dame Pauvreté », on la voit nourrir chez François un désir de perfection et un zèle jaloux, à l'instar de l'amant courtois soucieux de la *fama* que lui vaut le fait d'aimer en si « haut lieu », comme il en témoigne lui-même :

> *Magna verecundia est michi, cum invenio aliquem qui sit pauperior me,* ***cum sanctam paupertatem elegerim pro mea domina*** *et pro meis deliciis et divitiis spiritualibus et corporalibus ; et vox ista insonuerit toti mundo, scilicet quod professus sum paupertatem coram Deo et hominibus. Quapropter debeo inde verecundari, cum invenio aliquem hominem qui sit pauperior me*[2].
> C'est pour moi une grande honte lorsque je rencontre quelqu'un qui est plus pauvre que moi, puisque **j'ai choisi sainte Pauvreté pour ma dame** et pour mes délices et richesses spirituelles et corporelles. Et cette nouvelle a retenti dans le monde entier, à savoir que j'ai professé la pauvreté devant Dieu et les

1. Voir Cusato 2004, p. 199 : « a positive ethic of the use of creation ».

2. *Compilation d'Assise* (= *CA*), 113. *Voir* Bigaroni 1992. On cite le texte latin d'après l'édition mise en ligne : `www.paxetbonum.net/biographies/legend_perugia2_lat.html`. Trad. F. Delmas-Goyon, dans Dalarun 2010, I, p. 1392. *Voir* aussi *CA* 59 et 96.

> hommes. Pour cette raison, je dois donc avoir honte lorsque je rencontre un homme qui est plus pauvre que moi.

Si la *Compilation d'Assise*, recueil des souvenirs de frère Léon, compagnon de la première heure, offre l'écho le plus net de cette culture courtoise franciscaine [1], on en retrouve aussi des traces chez Thomas de Celano, qui dépeint le *Poverello* et ses frères dans une attitude de renoncement à soi mimant l'abnégation du chevalier courtois au service de sa dame :

> *Omni studio, omni sollicitudine* ***custodiebat sanctam et dominam paupertatem****, non patiens, ne quando ad superfua perveniret, nec vasculum in domo aliquod residere, cum sine ipso utcumque posset extremae necessitatis evadere servitudinem. Impossibile namque fore aiebat satisfacere necessitati et voluptati non obedire* [2]*.*
> Il mettait tout son soin, toute sa sollicitude, à **garder sainte dame Pauvreté** ; par crainte qu'on en vienne parfois au superflu, il ne supportait pas même que le moindre ustensile ne s'installe dans la maison dès lors que, sans lui, on pouvait tant bien que mal échapper à l'esclavage de la plus extrême nécessité. « Car, disait-il, il sera impossible de satisfaire à la nécessité sans obéir au plaisir. »

Sancta domina paupertas : l'appellatif n'est pas fortuit ; il vient du saint lui-même qui, dans sa *Salutatio virtutum*, l'invoque dans les mêmes termes : *Domina sancta paupertas*, *Dominus te salvet cum tua sorore sancta humilitate* (« Dame sainte Pauvreté, que le Seigneur te sauve avec ta sœur, sainte Humilité ! »). Et plus loin : *Sancta paupertas confundit cupiditatem et avaritiam et curas huius saeculi* (« Sainte Pauvreté confond toute cupidité et avarice et les soucis de ce siècle [3] »). Rien de très surprenant, d'ailleurs, dans ce passage (au demeurant discret) à la personnification : François, fût-il peu lettré, ne pouvait pas ne pas être au fait d'un procédé si courant dans la littérature spirituelle médiévale, en particulier dans la prédication ; il ne se fait pas faute de l'exploiter, comme dans le *Cantique de frère Soleil*, où astres et éléments sont aussi personnifiés et

1. Voir DALARUN 2009, p. 152 : « C'est au travers des souvenirs de Léon que nous découvrons un François pétri de culture courtoise, au service de ses dames, que ce soit la réelle dame Jacqueline de Settesoli ou l'allégorique dame Pauvreté. » Voir aussi la *Légende des trois compagnons* (3S, 2-5), où le saint est dépeint en aspirant chevalier supplantant les jeunes nobles par sa largesse magnifique.

2. (1C), 51 (Thomas de Celano, *Vita prima S. Francisci*, XIX, 51, p. 39-40 ; DALARUN 2010, I, p. 530).

3. *Salutation des vertus*, 2 et 11. Voir ESSER 1978, p. 301-303 et DALARUN 2010, p. 160-161. Trois couples de sœurs sont successivement invoqués dans ce poème, écrit par François à la fin de sa vie.

apostrophés tour à tour [1]. D'un point de vue stylistique, le coup de force viendra plus tard, quelques années après la mort de François, dans un texte dont la charge polémique délibérément voilée justifiera le recours à un « genre » littéraire alors en plein essor : le récit allégorique.

2 *Hortum nesciens* : visages polémiques de la pauvreté dans le *Sacrum commercium*

2.1 Une quête courtoise et spirituelle

Le *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate* est un texte inclassable, dont l'étrangeté le dispute à l'audace. Anonyme, de datation incertaine, il porte la marque d'un « saint docteur [2] » maniant avec aisance les références scripturaires et les notions théologiques. Attribué à Jean de Parme par Stefano Brufani, qui en a procuré une édition critique [3], le traité est selon Michael Cusato l'œuvre de Césaire de Spire, qui l'aurait payée de sa vie [4]. Ce franciscain appartenait au groupe informel des frères qui avaient suivi François dans les ermitages des vallées de Spolète et Rieti et qui, peu après la mort du fondateur, s'étaient opposés à l'implantation des couvents dans les cités, mouvement qui avait eu pour corollaire un rapprochement avec les puissants de l'Église et de la société. D'où le sentiment de trahison à l'égard du propos primitif et la dénonciation d'une collusion qui, par contraste, projette une vive lumière sur l'idéal de vie prôné par le *Poverello*. D'où aussi le choix du récit allégorique pour exalter cet idéal tout en dissimulant la polémique. Voyons-en maintenant la trame.

1. Voir Esser 1978, p. 83-88 et Dalarun 2010, I, p. 173-174.

2. L'expression est tirée de l'*Arbor vitae crucifixae Iesu Christi* d'Ubertin de Casale (1305), le seul contemporain à fournir un indice sur la réception de l'œuvre. Cité d'après M. Cusato dans Dalarun 2010, I, p. 847.

3. Brufani 1990. Toutes les citations latines qui suivent seront empruntées à cette édition. Le découpage du texte adopté par Brufani diffère de celui de l'édition Quaracchi. On reproduira les deux, celui de Brufani en chiffres romains, celui de Quaracchi (accompagnant la traduction dans l'édition Dalarun) en chiffres arabes.

4. Voir Cusato 2000, p. 345 : *« It is my view that this text was written by Caesar, most probably between the years 1235-1238 and in direct relationship with what was happening in the Order. Moreover, due to its highly polemical content and its pointed references to Elias* [Élie de Cortone, successeur de François à la tête de l'Ordre]*, the publication of this work resulted in Caesar's arrest, incarceration and eventually his death in the winter of 1238-1239 at the hands of an overzealous friar-jailer. »* Arguments détaillés dans Cusato 1991, p. 317-328.

Après un prologue faisant l'éloge de la « sainte Pauvreté », *fundamentum omnium virtutum et custos* (« fondement et gardienne de toutes les vertus [1] »), le récit s'ouvre sur la présentation de François, *curiosus explorator* en quête de « celle que chérit son âme [2] ». Ne la trouvant nulle part, il finit par rencontrer deux vieillards — Isaïe et Paul, à en juger par leurs paroles — qui lui indiquent le chemin : Pauvreté, délaissée par l'humanité, s'est retirée sur une haute montagne. Sur leur conseil, François se choisit une poignée de compagnons et entreprend avec eux l'ascension. Parvenus facilement au sommet (le dénuement rend leur pas léger [3]), ils sont accueillis par Pauvreté et lui font aussitôt allégeance. La dame, en constatant chez ses visiteurs de si heureuses dispositions, leur retrace alors son histoire. On y reviendra. Au terme de ce long discours, elle exhorte les frères à se garder de toute présomption et à ne pas relâcher leur effort. Ils renouvellent leur témoignage de fidélité et Pauvreté accepte leur hommage. Elle redescend avec eux dans la plaine et les suit jusqu'à leur demeure, où ils l'invitent à partager un maigre repas. Après un sommeil tout aussi léger, ils lui montrent ce qui leur tient lieu de cloître. Pauvreté déclare se trouver « comme dans le paradis de Dieu [4] » et, leur donnant sa bénédiction, les exhorte à persévérer dans la grâce reçue.

1. *Sacrum commercium…* = *SC*, Prologue, 2 (p. 129). Trad. F. Delmas-Goyon, dans DALARUN, 2010, I, p. 861-862 (on réfère à cette traduction dans les pages qui suivent).

2. *SC* I, 1, p. 131 : *querens quam diligebat anima sua.* La référence au Cantique des Cantiques (Ct 3, 2) oriente la lecture vers la topique des noces spirituelles. La quête de François est indissociablement courtoise et mystique.

3. Les deux vieillards avaient averti François de la difficulté de l'ascension et de la nécessité de s'alléger au préalable de son fardeau mondain : *Si tu ergo, frater, vis pervenire ad eam, exue te vestibus iucunditatis tue et depone omne pondus et circumstans te peccatum quia, nisi nudus fueris, non poteris ad eam ascendere, que in tanta se collegit altitudine* (*SC* II, 10, p. 135). « Si toi donc, frère, tu veux parvenir à elle, dépouille-toi de tes vêtements de fête, débarrasse-toi de tout ce qui pèse et du péché qui t'entoure ; car si tu n'es pas nu, tu ne pourras pas monter jusqu'à elle, qui s'est retirée à une si grande altitude » (*SC* 11, p. 867-868). La célérité de François et ses frères arrachera des cris d'admiration à dame Pauvreté : *Cumque facillimo gressu properarent ad summa, ecce domina Paupertas, in ipsius montis vertice stans, respexit per montis devexa. Et videns hos viros tam potenter ascendentes, immo volantes, mirata est vehementer* […] (*SC* IV, 1-2, p. 137 — c'est nous qui soulignons). « Comme ils se hâtaient vers le sommet d'un pas très facile, voici que dame Pauvreté, qui se tenait sur le faîte de la montagne, tourna le regard vers les pentes. En voyant ces hommes monter, bien plus voler, avec une telle puissance, elle fut saisie d'étonnement […] » (*SC* 14, p. 870). Les tournures intensives soulignent l'élection du petit groupe. Ce qui s'annonçait comme une épreuve qualifiante se transforme en preuve d'amour-*caritas* parfait. À la *merveille* profane du roman de chevalerie se substitue le miracle de la sainteté chrétienne.

4. *SC* XXXI, 2 (p. 174)/64 (p. 912) : […] *ut visum sit mihi hodie esse vobiscum tamquam in paradiso Dei.*

2.2 Le discours de Pauvreté sur la montagne, manifeste d'un *propositum vitae* menacé

Revenons au centre de gravité du texte qu'est le long discours de dame Pauvreté. Elle-même en précise rétrospectivement la nature et la portée :

> *Ecce, fratres, retexui vobis longi sermonis parabolam ut precedant palpebre gressus vestros et videatis quid agere debeatis* [1].
> Voici, frères, que j'ai reconstitué pour vous en parabole la trame d'un long récit ; c'est pour que vos paupières précèdent vos pas et que vous voyiez ce que vous devez faire.

Ce récit se veut exemplaire ; il recèle un sens caché et exige donc une glose. Sous la forme d'une fresque biblique et historique, il narre les heurs et malheurs de Pauvreté parmi les hommes. Son histoire n'est faite que de tribulations amères entrecoupées de brefs répits. Le lever de rideau, baignant dans un climat de joie et d'harmonie, ne le laissait pas présager :

> *Fui quandoque in paradiso Dei, ubi erat homo nudus, immo in homine et cum homine nudo deambulans totam illam speciosissimam paradisum, nihil timens, nihil dubitans et nihil adversi suspicans. Putabam cum eo esse in sempiternum, quoniam iustus, bonus, sapiens ab Altissimo est creatus et positus in amenissimo et pulcherrimo loco. Eram gaudens nimis et ludens coram eo omni tempore, quia, nihil proprietatis habens, totus de Deo erat* [2].
> J'ai séjourné un temps dans le paradis de Dieu, où l'homme était nu, ou plutôt j'étais en l'homme, parcourant avec l'homme nu tout ce splendide paradis, ne nourrissant de crainte, de doute ni de soupçon d'aucun malheur. Je pensais être avec lui pour toujours, puisque le Très-Haut l'avait créé juste, bon et sage, et l'avait placé dans le lieu le plus plaisant et le plus beau qui fût. J'étais comblée de joie et jouais sans cesse devant lui car, n'ayant aucune propriété, il recevait tout de Dieu.

Telle la Sagesse, la Pauvreté réfracte de son jeu (*ludus*) la Création en son aube parfaite [3]. Mais pour un temps seulement (*quandoque*) : le temps d'une disponibilité de l'homme à l'amour divin, corollaire de sa désappropriation totale (*nihil de proprietatis habens*). Errances et désespoir sont ensuite son lot. L'avènement du Christ vient interrompre cet exil : il est l'amant parfait qui la

1. *SC* XXVII, 1 (p. 166)/ 53 (p. 903).

2. *SC* VIII, 1-3 (p. 144-145)/25 (p. 877). On remarque l'importance accordée au motif de la nudité humaine (*homo nudus*, *cum homine nudo*) : en allant vers Pauvreté, François et ses frères renouent avec l'état spirituel de l'humanité d'avant le péché.

3. Référence au portrait de la Sagesse en Prov. 8 (voir en particulier Prov. 8, 30).

recherche et l'honore ; de la Nativité à la Passion, elle le sert et l'accompagne jusqu'au bout [1] ; il la laisse en testament à ses disciples (IX/31). À leur tour, les martyrs de l'Église primitive l'embrassent avec ardeur (XI/33). Mais la paix de Constantin, émolliente, réveille l'hostilité de ses fils et lui fait boire la potion la plus amère [2] (XII/34). Seule l'intervention de Persécution, de temps à autre, en ramène quelques-uns à elle, avant qu'elle-même ne s'éclipse et ne laisse le champ libre aux richesses et aux plaisirs (XIII/36).

C'est alors qu'intervient un tournant décisif : des hommes se rassemblent au nom de Pauvreté et la prient d'être avec eux « comme aux jours de sa jeunesse [3] ». Elle les trouve humbles, dépourvus de tout bien (*spiritu pauperes*, *rebus inopes*) et — fruit du divin « commerce » — pourvus de tous les dons célestes (*vita et sanctitate divites*, *celestium carismatum donis locupletes* [4]) ; elle accepte donc l'alliance : « Mon âme était étroitement liée à eux et il y avait en nous un seul esprit et une seule foi [5]. » Mais c'est là s'exposer à de nouvelles déceptions :

> *Surrexerunt denique in nobis qui non erant ex nobis, quidam filii Belial, loquentes vana, operantes iniqua, dicentes se pauperes esse cum non essent* […]. *Detrahebant senioribus suis et eorum, qui sancte conversationis institutores fuerunt, vitam et mores in occulto mordebant, vocantes eos indiscretos, immisericordes, crudeles, et me, quam assumpserant, dicebant otiosam, hispidam, turpem, incultam, exsanguem et mortuam* [6] […].
> Puis surgirent parmi nous certains qui n'étaient pas des nôtres, mais des fils de Belial. Ils proféraient des paroles vaines, accomplissaient des œuvres iniques, se disaient pauvres sans l'être […]. Ils dénigraient leurs anciens et, de ceux qui avaient institué une sainte forme de vie, sournoisement ils déchiraient à belles dents la vie et les mœurs, les traitant d'hommes sans discernement, sans

1. On résume ici une trame tissée en réalité de deux voix différentes : c'est François qui, dans son intervention précédente, faisait l'éloge de Pauvreté en rappelant son union étroite avec le Christ en des termes empruntés au lyrisme amoureux du Cantique.

2. *SC* XII, 2 (p. 151)/34 (p. 884-884) : *Et nunc certe ecce in pace amaritudo mea amarissima, in qua omnes me fugiunt, omnes me fugant, a nullis requiror, ab omnibus relinquor.* Noter l'*annominatio* qui renforce les jeux d'antithèse et accentue la véhémence du propos. La traduction ne peut la restituer tout à fait : « Et c'est maintenant dans la paix que mon amertume est sans nul doute la plus amère ; une paix en laquelle tous me fuient, tous me chassent, nul ne me recherche et tous m'abandonnent. »

3. *SC* XIV, 2 (p. 153)/37 (p. 886-887) : *in diebus adolescentie mee* (cf. Ez. 16, 60).

4. *SC* XIV, 3 (p. 153)/37 (p. 887) : « pauvres en esprit, dépourvus de biens, riches de vie et de sainteté, enrichis des grâces célestes reçues en don ». Noter le parallélisme des syntagmes latins et les rimes homéopteutes.

5. *SC* XIV, 7 (p. 153)/37 (p. 888) : *Erat cum iis conglutinata anima mea et unus spiritus et una fides erat in nobis* (cf. Eph. 4, 4.5).

6. *SC* XV, 1. 4-5 (p. 154)/38 (p. 888).

> miséricorde et cruels. Et ils disaient de moi, qu'ils avaient assumée, que j'étais paresseuse, grossière, répugnante, inculte, exsangue et morte [...].

S'engage alors un combat acharné entre Pauvreté et sa rivale Avarice (*cupiditas*). L'une et l'autre plaident leur cause auprès des religieux et gagnent des disciples. La dissension règne, mais Pauvreté resserre les rangs, comptant encore parmi ses partisans « des hommes d'une grande ferveur et d'une grande charité » qui « ébranlaient le ciel par leurs clameurs et y pénétraient par leurs instantes prières, s'élevaient au-dessus d'eux-mêmes dans la contemplation et méprisaient toutes les réalités terrestres [1] ». Avarice use de tous les ressorts : tantôt sous couleur de Discernement, tantôt déguisée en Prévoyance, elle attire à elle ceux qui cèdent à l'appât de la gloire et des richesses. Comme certains résistent encore, elle s'adjoint le concours d'Acédie. Fruit immédiat de la désaffection pour les choses spirituelles, le goût des biens terrestres se répand comme un venin :

> *Ceperunt denique viris secularibus adulari et cum eis iungere matrimonium ut exhaurirent bursas eorum, ut amplificarent edificia et multiplicarent ea que penitus recusaverant. Vendebant verba divitibus et matronis salutationes et curias regum ac principum omni studio frequentabant, ut iungerent domum ad domum eet agrum agro copularent. Et nunc magnificati sunt et ditati* [2] [...].
> Finalement, ils commencèrent à se laisser aduler par les hommes vivant dans le siècle et à contracter une union avec eux pour vider leurs bourses, agrandir les bâtiments et multiplier des biens qu'ils avaient jadis entièrement refusés. Ils vendaient leurs paroles aux riches et leurs hommages aux dames. Ils fréquentaient assidûment les cours des rois et des princes afin d'ajouter maison à maison et d'adjoindre champ à champ. Et maintenant, les voilà devenus magnifiques et riches [...].

Dès lors, point d'asile pour Pauvreté ; rejetée de tous, elle endure insultes et vexations jusqu'à ce que l'époux divin la rappelle auprès de lui, condamnant dans le même geste tous ceux qui les ont méprisés, elle et lui :

1. *SC* XIX, 1 (p. 156)/42 (p. 891) : *magni fervoris magneque caritatiss viri* [...] *celum pulsantes clamoribus et penetrantes orationum instantia, se ipsos excedentes in contemplatione, contemnentes omnia que terrena erant*.
2. *SC* XXIII, 12-14 (p. 162-163)/49 (p. 898-899).

> *Revertere, revertere, Sunamitis, revertere, revertere ut intueamur te. Ipsi filii irritatores sunt et nolunt audire te, quia nolunt audire me. Factum est eis cor incredulum et exasperans : recesserunt et abierunt ; non enim abiecerunt te, sed me* [1].
> Reviens, reviens, Sulamite ; reviens, reviens, afin que nous te regardions. Ce sont des fils rebelles et ils ne veulent pas t'écouter, parce qu'ils ne veulent pas m'écouter. Leur cœur est devenu incrédule et irrité : ils se sont détournés et s'en sont allés. Ce faisant, ce n'est pas toi qu'ils ont rejetée, mais moi.

2.3 Le banquet dans la plaine : de l'*hortus conclusus* des nantis au paysage sans frontière des *pauperes spiritu*

Cet exil céleste prend fin avec l'arrivée de François et ses frères. Jusqu'ici, nulle raison de douter que les persécuteurs de Pauvreté ne soient les religieux cloîtrés, infidèles à leur vocation. La dernière section de l'ouvrage (§ 59-63) invite à une lecture plus polémique. Escortée par les frères jusqu'à leur demeure et pressée de manger avec eux, Pauvreté demande à visiter au préalable les différentes parties du monastère :

> *Ostendite mihi — inquit — primo oratorium, capitulum, claustrum, refectorium, coquinam, dormitorium et stabulum, pulcra sedilia, expolitas mensas et domos immensas* [2].
> Montrez-moi d'abord l'oratoire, la salle du chapitre, le cloître, le réfectoire, la cuisine, le dortoir et l'hôtellerie, les beaux sièges, les tables polies et les bâtiments immenses.

Éludant la requête, les frères l'invitent à se mettre à table. Détaillant le repas étape par étape, le récit semble à première vue accumuler les effets déceptifs : ustensiles cassés et rares, quelques morceaux de pain rassis en guise de nourriture, autant de constats qui plongent la dame dans la stupéfaction. Devant ce dénuement extrême, elle finit par en rabattre :

> *Petiit aliquas saltem herbas odoriferas crudas sibi preberi.* ***Sed hortulanum non habentes et hortum nescientes****, collegerunt in silva herbas agrestes et posuerunt coram ea. Que ait : « Parum salis afferte ut saliam herbas, quoniam amare sunt. » « Exspecta — inquiunt — domina, quousque civitatem intremus et afferamus tibi, si fuerit qui prebeat nobis. » « Prebete — inquit — mihi cultelum ut emundem superflua*

1. *SC* XXVI, 1-2 (p. 165)/52 (p. 902). L'extrait est un centon de citations scripturaires (Ez. 22, 7 ; Ez. 3, 7 et Jér. 5, 23). La condamnation des fils rebelles rejoint l'indignation des Prophètes confrontés à l'idolâtrie d'Israël.
2. *SC* XXX, 2 (p. 170)/59 (p. 908).

> *et incidam panem, quia valde durus et siccus est. » Dicunt ei : « Domina, non habemus fabrum ferrarium, qui nobis faciat gladios ; nunc autem dentibus cultelli vice utere et postea providebimus. » « Et vinum apud vos est aliquantulum ? » dixit. Responderunt illi dicentes : « Domina nostra, vinum non habemus, qui initium vite hominis panis et aqua, et tibi bibere vinum non est bonum, quoniam sponsa Christi vinum debet fugere pro veneno* [1]*. »*
> Elle demanda qu'on lui serve au moins quelques légumes crus qui aient du goût. Mais n'ayant pas de jardinier et ne connaissant pas de jardin, ils cueillirent dans la forêt des herbes sauvages et les posèrent devant elle.
> Elle dit : « Apportez un peu de sel pour que je sale ces herbes, car elles sont amères. »
> — Attends, ô dame, répondirent-ils, que nous allions jusqu'à la cité pour t'en apporter, s'il se trouve quelqu'un pour nous en fournir.
> — Passez-moi un couteau, dit-elle, pour que j'épluche ces herbes et que je tranche le pain, qui est particulièrement dur et rassis.
> Ils lui disent alors : « Ô dame, nous n'avons pas d'ouvrier forgeron qui nous fasse des épées. Pour l'instant, sers-toi de tes dents en guise de couteau ; plus tard, nous y pourvoirons. »
> — Et du vin, y en a-t-il un petit peu chez vous ? dit-elle.
> Ils répondirent : « Notre dame, nous n'avons pas de vin, car le commencement de la vie de l'homme, c'est le pain et l'eau. Et il n'est pas bon pour toi de boire du vin, car l'épouse du Christ doit fuir le vin comme un poison. »

On peut lire toute la scène comme une illustration en acte de la vie de simplicité et de renoncement louée par dame Pauvreté dans son discours sur la montagne. On peut y voir aussi une interpolation de caractère hagiographique, allusion (par l'intermédiaire de la *Vita* de Thomas de Celano) à la vie errante et pauvre de François et de ses compagnons avant 1215. Mais le texte ne s'en tient pas à une amplification par l'accumulation de motifs à valeur ascétique ; il obéit aussi à une gradation dont le terme intervient justement (après un ultime renchérissement) en décrochage par rapport à ce qui précède :

> *Postquam autem exsaturati sunt magis ex tante inopie gloria quam essent rerum omnium abundantia, benedixerunt Domino, in cuius conspectu tantam invenerunt gratiam, et duxerunt illam ad locum in quo quiesceret, quia fatigata erat. Sicque supra nudam humum nudam se proiecit.*
> *Petiit quoque pulvinar ad caput suum. At illi statim portaverunt lapidem et supposuerunt ei.*

1. *SC* XXX, 15-21 (p. 172-173)/62 (p. 910).

> *Illa vero, quietissimo somno ac sobria dormiens, surrexit festinanter, petens sibi claustrum ostendi. Adducentes eam in quodam colle ostenderunt ei totum orbem quem respicere poterant, dicentes : « Hoc est claustrum nostrum, domina* [1]*. »*
> Après s'être davantage rassasiés de la gloire d'une si grande pénurie qu'ils ne l'auraient été s'ils avaient possédé toutes choses en abondance, ils bénirent le Seigneur, aux yeux duquel ils avaient trouvé une si grande grâce, et conduisirent Pauvreté en un lieu où se reposer, parce qu'elle était fatiguée. Et ainsi s'étendit-elle nue sur la terre nue. Elle demanda aussi un oreiller pour sa tête. Ils lui apportèrent immédiatement une pierre et la placèrent sous elle. Après avoir dormi d'un sommeil très paisible et sain, elle se leva promptement et demanda qu'on lui montrât le cloître. Ils la conduisirent sur une colline et lui montrèrent la totalité du monde qu'ils pouvaient embrasser du regard, en disant : « Voici notre cloître, ô dame. »

Rétrospectivement, ce geste confère une portée tout autre au *Sacrum commercium*. À l'opposé de ce qui est montré — le vaste monde (*totam orbem*) certes, mais d'abord, au premier plan, si l'on prête attention à la topographie, la Portioncule où fut inaugurée la *forma vitae* des mineurs — il y a ce à quoi on tourne le dos : ici, sur la colline dite du Paradis (*collis paradisi*), à l'extérieur d'Assise, la basilique de saint François et son ensemble de bâtiments conventuels et pontificaux, fraîchement érigés. Selon M. Cusato, on touche là à l'un des thèmes clés du *Commerce sacré*, à son versant directement polémique :

> Les deux principaux thèmes du *Commerce sacré* sont, d'une part, la vie de pauvreté et de minorité prônée dans les Règles de la fraternité ; d'autre part, la trahison de cette vie, symbolisée par l'édification de la basilique Saint-François, du fait de l'abandon du positionnement originel parmi les « mineurs » de la société, pour avoir commerce non plus avec Pauvreté, mais avec les grands et les puissants de l'Église et du monde. Si voilée soit-elle, la violence de la réaction à la construction de la basilique d'Assise est extrême : elle ne peut s'expliquer que parce qu'elle surgit « à chaud » dans le *Commerce sacré*, à très peu de temps du moment où l'événement s'est produit, au lendemain de la translation de 1230 et de la publication de la bulle *Quo elongati* [2].

1. *SC* XXX, 22-25 (p. 173)/63 (p. 911).

2. CUSATO, introduction au *Commerce sacré de saint François avec dame Pauvreté*, dans DALARUN 2010, I, p. 857 (trad. J. Dalarun). Première explication pontificale de la Règle, la bulle de Grégoire IX se voulait un document de conciliation visant à apporter une solution juridique à la querelle au sujet de la pauvreté. François concevait celle-ci de manière stricte, à la fois individuelle et collective. En rupture avec cet idéal, les partisans d'une pauvreté mitigée firent prévaloir la distinction entre propriété (*dominium*) et usage (*usus*) : les frères n'étaient pas propriétaires réels des biens (ce furent d'abord les donateurs, avant que la papauté ne s'octroie ce rôle), mais ils en avaient le « droit d'usage » (un *usus pauper* ou limité, comme le précisera plus tard saint

Mais la polémique va au-delà de cette cible et, à notre sens, affecte aussi la forme du discours. L'absence du jardin évoquée plus haut en était un indice avant-coureur. Il est temps d'y revenir. La pauvreté franciscaine ne se réduit pas, on l'a vu, à un dénuement matériel extrême ; elle comporte aussi, et plus fondamentalement, une dimension intérieure, l'aspect d'une ascèse spirituelle *et* intellectuelle. C'est elle qui est mise ici en exergue. Les frères qui n'ont pas de jardin n'ont pas renoncé seulement à la culture potagère ; ils ignorent aussi (en toute connaissance de cause) un *topos*, celui du jardin allégorique, où depuis Philon et les Pères on cultive les vertus [1], où l'âme purifiée se prépare à rencontrer l'Époux. En rupture avec la vie du cloître, les mineurs ne le sont pas moins avec le langage symbolique, dont ils dénoncent les artifices et les sophistications.

Mais pour le dénoncer, il faut en avoir acquis la maîtrise, ce que l'auteur du *Sacrum Commercium* démontre par tout ce qui précède. L'*hortus conclusus* tiré du Cantique est le premier visé : transposé dans l'enceinte monastique, il devient un écran opaque entre la nature et l'homme. En creusant un écart entre l'objet et sa *senefiance*, le langage allégorique dérobe la nature plus qu'il ne la révèle, faisant offense au Créateur. En désignant à Pauvreté toute l'étendue du monde comme leur champ d'apostolat, les frères rompent avec *le* jardin en tant que *medium* d'une réalité autre, supérieure, espace clos car réceptacle d'un savoir constitué, de figures préalablement définies où le signifié prévaut sur le signifiant [2]. Le jardin de François est un véritable jardin, peuplé d'herbes et de créatures ne renvoyant à rien d'autre qu'à elles-mêmes ; bien plus, c'est un paysage, sans plessis ni clôture, *sine glossa*, pauvre en vérité, mais libre de tout ce qui dissimule à l'esprit la bonté de l'œuvre divine [3]. Louer Dieu *par* ses créatures, c'est accueillir la nature dans un esprit de pauvreté, autrement dit court-circuiter la métaphore. *Hortum nesciens*, François n'en aimait que plus son *estre* [4], la variété de ses formes et de ses créatures. Mais son jardin n'est

Bonaventure dans son *Apologia pauperum*) ; ils pouvaient aussi recevoir et utiliser de l'argent, contrairement à ce que prescrivaient les Règles de 1216 et 1223 (*cf. supra*, note 3 p. 214).

1. Voir en particulier Philon d'Alexandrie, *De Agricultura* (8-25) et Origène, *Homélies sur Josué* (13, 4 et 22, 5). Pour un inventaire des sources, voir Bertaud 1969.

2. D'où ma proposition de traduction : « ignorant *le* jardin », où l'article défini prend une valeur topique (article dit « de notoriété relative ») et met en évidence la double référentialité du texte : jardin matériel et jardin spirituel sont tous deux rejetés en tant que superflus.

3. Sur cette spécificité du jardin franciscain, en rupture avec la tradition du jardin mystique, voir Forthomme 2009, p. 30-32, dont l'analyse est particulièrement éclairante.

4. Voir Guillaume de Lorris, *Le Roman de la Rose*, v. 1418-1419 : « … j'oi toute l'afere et tout l'estre/ du vergier cerchié et veü » (trad. A. Strubel : « je finis par avoir parcouru et vu la totalité des aspects du verger », p. 111).

plus borné : en lui refusant tout arrière-plan allégorique, il fait de la pauvreté qui l'inspire l'inventrice du paysage.

3 Le *Triumphe des Vertuz* de Jean Thenaud (1517-1518) ou la rupture camouflée

3.1 Le songe de « l'Explorateur » : un *regimen principis* en forme de pèlerinage allégorique

Le succès du *Sacrum commercium* fut vif ; il perdura bien au-delà de la polémique qui l'avait vu naître. Dans la littérature franciscaine, c'est lui qui grava les traits nobles et lumineux de dame Pauvreté dans les imaginations les plus réfractaires à l'ascétisme. Au début du XVI^e^ siècle, on s'en souvint encore, mais les temps étaient autres, les franciscains bien en vue dans les cours princières et les goûts littéraires en pleine mutation. Jean Thenaud, « maistre es ars, docteur en theologie et gardien des freres mineurs d'Angoulesme [1] », mais aussi rhétoriqueur actif à la cour des Valois, en fournit une illustration saisissante dans son *Triumphe des Vertuz*. Protégé de Louise de Savoie, Thenaud s'était vu confier, aux côtés de François Demoulins de Rochefort, l'éducation du jeune François, destiné au trône. C'est pour lui qu'avant 1510 il commença l'ouvrage, qu'il acheva seulement une dizaine d'années plus tard. Le temps passant, le *miroir du prince* se transforma en une véritable somme encyclopédique doublée d'un roman allégorique édifiant que Thenaud destina à l'ensemble des enfants de Louise, y compris ses enfants « adoptifs », Claude de France et la fille de cette dernière, Charlotte [2].

L'œuvre est divisée en quatre traités — un par vertu cardinale — regroupés en deux volumes [3]. Elle se présente comme un guide de morale chrétienne

1. Voir le titre complet de la relation de voyage du cordelier, publiée entre 1523 et 1530 : *Le Voyage et itinaire* [*sic*] *de oultre mer faict par Jehan Thenau, maistre es ars, docteur en theologie et gardien des freres mineurs d'Angoulesme*, plus connue sous le titre de *Voyage d'outremer*. On peut lire le texte dans SCHEFER, 1884.

2. Fille aînée de Louis XII et d'Anne de Bretagne. Le 8 janvier 1514, sur son lit de mort, Anne de Bretagne confia la tutelle de ses deux filles, Claude et Renée, à Louise de Savoie. Claude épousa en 1514 François de Valois. Elle mourut en 1524.

3. Le premier volume, réunissant le *Triumphe de Prudence* et le *Triumphe de Force*, nous a été conservé par trois manuscrits (Saint-Pétersbourg, Bibliothèque nationale de Russie, fr. F. v. XV, 1 ; BnF., fr. 443 et Arsenal, ms. 3 358) ; le deuxième, constitué du *Triumphe de Justice* et du *Triumphe de Temperance*, ne figure que dans le manuscrit BnF., fr. 144. L'ensemble a récemment fait l'objet d'une édition critique par Titia J. Schuurs-Janssen et René E.V. Stuip (Genève, Droz, 1996-2010, 4 vol.). On cite le texte d'après cette édition.

habillée de fiction autobiographique. Le récit s'ouvre sur un rêve que Thenaud aurait eu en 1512, lors de son séjour en Terre sainte. Ce voyage, qui le mena du Caire à Jérusalem en passant par le monastère Sainte-Catherine du mont Sinaï [1], était avant tout une mission diplomatique pour le compte de Louise de Savoie ; il eut aussi un impact spirituel considérable [2]. Mais l'essentiel est ailleurs, dans son réemploi sous forme de pèlerinage symbolique placé dans le cadre du songe, procédé particulièrement prisé des écrivains du Moyen Âge [3]. Quittant son habit de diplomate, l'auteur se fait « Explorateur » lancé dans la quête du paradis terrestre. Réfugié au mont Sinaï après un temps d'errance dans le désert, il s'endort et voit une nymphe lui apparaître en songe ; elle lui promet de l'aider dans son entreprise : pour atteindre le paradis, il lui faudra remonter le cours de chacun des quatre fleuves qui y prennent sa source. L'allégorie se déchiffre aisément : chacun des Triomphes aura pour but d'enseigner la nature d'une des quatre vertus cardinales, symbolisées depuis Ambroise et Augustin par les fleuves du paradis.

L'auteur se fait rêveur et narrateur témoin ; il n'est pas le héros de l'histoire : dans chaque traité, c'est le prince — ou la princesse — qui mène le cortège des pèlerins, ou plutôt c'est son modèle idéal, son autre sublimé, tel que Thenaud se le figure sous la couleur du songe et le présente à l'admiration de son illustre destinataire afin qu'il ou elle en soit plus prompt à l'imiter [4]. Le parcours obéit au schéma narratif d'une géographie codifiée : on traverse une enfilade de cités, châteaux et jardins, tous imposants et fastueux, terres d'élection de différentes dames qui personnifient un trait de caractère ou un comportement en lien avec la vertu incriminée, avec en contrepoint les sombres *paluds* et autres forêts menaçantes où se nichent les vices. Au terme d'un long périple, l'arrivée

1. C'est la seule œuvre publiée de son vivant (entre 1523 et 1530).

2. Thenaud prit part aux négociations de l'ambassadeur de Louis XII, André Le Roy, avec le Sultan d'Égypte en vue de raffermir les liens de paix entre les deux pays. Il était aussi chargé par Louise de Savoie d'apporter à Bethléem des offrandes d'or, d'encens et de myrrhe et d'y prier pour les Angoulême. Rappelons que depuis la victoire de l'Islam, seuls les franciscains avaient pu maintenir une présence en Terre sainte, dont ils s'étaient faits les gardiens ; ils avaient un couvent sur le mont Sion. Voir Schuurs-Janssens 1996, p. xxxi-xxxvii (introduction).

3. À commencer par Guillaume de Diguleville et ses trois *Pèlerinages de l'homme* (*c.* 1230). Le genre est encore florissant à la fin du xv^e^ siècle, avec Octovien de Saint-Gelais (*Le Séjour d'honneur*, *c.* 1489-1494). Dans tous les cas, le parcours se veut à la fois épreuve et initiation ; il consiste donc en une succession d'affrontements entre Vices et Vertus, sur le modèle éprouvé de la psychomachie.

4. Voir Lecoq 1987, p. 285.

au paradis donne lieu à une scène de triomphe [1] : l'un après l'autre, Marguerite d'Angoulême, son frère cadet François, le dauphin François, fils de ce dernier, et Claude de France accompagnée de sa fille Charlotte prennent place sur un trône aux côtés de la noble dame — Louise de Savoie invariablement — dont ils incarnent la vertu et qui se proclame leur mère.

3.2 Le « combat de Richesse et Pauvreté » : relativisation des valeurs ou déplacement des enjeux ?

Comme chacun des trois traités qui le précèdent, le *Triumphe de Temperance* commence au moment où l'auteur s'endort et il s'achève à son réveil. La progression obéit à la même règle : les pèlerins traversent une succession de châteaux et de villes qui sont autant d'étapes métonymiques permettant d'aborder les différentes constituantes de la vertu de Tempérance. Après avoir ainsi, dans les chapitres II à IV, examiné les cinq sens au gré d'une halte chez dames Composition, Abstinence et Chasteté, on parvient au chapitre V, par-delà les « infernaulx maraiz de Babil, Janglerie et Locacité [2] », au château de Silence et Taciturnité. C'est l'occasion d'exposer les qualités et dangers de l'art de la parole et de mettre en avant la figure tragique de dame Vérité, persécutée par les hommes (laïcs comme religieux, à l'université comme à la cour) et ne trouvant de réconfort qu'auprès des animaux. Elle adresse aux pèlerins sa « piteuse doleance » avant de déployer ses ailes et de regagner les cieux [3].

Nous voici presque à mi-parcours. La rubrique introductive du chapitre VI annonce de nouvelles péripéties et laisse présager un climat belliqueux :

> Comment la royne treschrestienne et princesse moult magnifique mene ses tresradiantes et claires deesses, aussi toute la tourbe qui est desireuse d'estre temperee, au palais de Liberalité assiz en la region de Souffisance. *Du combat de Richesse et Pauvreté*. De la peine des avaricieux et prodigues qui guerroyent ensemble. Qui sont ceulz qui ont fleury en liberalité [4].

L'entrée en scène de dame Pauvreté ouvre le chapitre. Elle s'apparente à une théophanie, tant est net le contraste avec le « paysage mental » sur le fond duquel elle se détache :

1. Indice du climat humaniste dans lequel évoluait Thenaud. L'association du triomphe et du miroir des princes est alors nouvelle en France. Voir SCHUURS-JANSSEN 1996, p. LXXXV-XCII.
2. Rubrique du chap. 5, (Jean Thenaud, *Triumphe de Temperance*, p. 145).
3. Voir Jean Thenaud, *Triumphe de Temperance*, p. 177.
4. Jean Thenaud, *Triumphe de Temperance*, p. 186.

> Si tost que fusmes on nouvel air nous veismes une region sablonneuse oultre laquelle estoient encores maraiz, paludz et desers, pleins de voyes, sentes, chemins et labirinthes tels que ceulx que ja avoyons oultrepassé. Et ne sçavoions quelle voye nous devoyons prendre comme si nous eussions esté es sables d'Arabie ou Ethiopie. Ung chascun opinoit a sa fantaisie de la voye, et ainsi que estoions en ung perplex conflict veismes venir par devers nous deux dames moult differentes en stature, estat et vestemens.
>
> L'une venoit du ciel et si estoit pauvrement et humblement vestue, c'est asçavoir d'une robe grise et d'une cotte blanche, sans aulcune chaulseure. Mais elle estoit jeune, fraische, pollie, blanche et suffisamment coloree, assez haulte, large de front et poictrine. Ses cheveulx espois, longs et dorez par naturelle exquisition, traictz et divisez, estoient couvers d'ung voille noir, sa bouchete suffisamment eslievee et encores myeulx compassee, son angelic parler, et toutes choses exterieures qui estoient formees sans redire ou reproche, par singulier ouvraige de nature, assez monstroient la beaulté du dedans, en quoy estoit toute sa gloire. Son regart estoit benign, clair, gracieux, doulx et delectable sans orgueil, elation ne courroux. Sa langue habundoit en benedictions, salutations et amitié. Tout son corps estoit plus odorant que roses, par lequel tous ceulx et celles qui avoient l'odorer acomply et entier, estoient inclins a l'aimer [1].

Le portrait de Pauvreté répond parfaitement au canon de la beauté féminine (*laudatio puellae*), mais son habit religieux, l'absence de chaussures et l'importance accordée à la « beaulté du dedans » sont autant d'allégeances à l'hagiographie franciscaine [2]. Surtout, elle n'est plus seule au centre du récit : non seulement elle intervient dans une longue suite de personnages (dont Vérité, qui lui vole largement la vedette), mais le paragraphe qui précède son entrée en scène annonce un diptyque aux volets contrastés. De fait, c'est à un « combat » reprenant le schéma éprouvé des psychomachies médiévales que l'on s'apprête à assister : au portrait de Pauvreté succèdera celui de Richesse : l'une après l'autre, chacune livre sa harangue et s'efforce de rallier à sa cause l'assemblée des pèlerins hésitants.

Installée sur un char et vêtue de ses plus beaux atours, Richesse prend la parole la première : comme sa consœur Avarice dans le *Sacré commerce*, elle fait l'éloge des richesses (Or et Pécune, ses enfants, en incarnent chacun une facette métonymique) et des bienfaits qui en découlent pour toutes

1. Jean Thenaud, *Triumphe de Temperance*, p. 186-187.

2. L'habit décrit est celui des clarisses. L'absence de chaussures est mentionnée dans la *Vie de François* par Julien de Spire, 15 (dans Dalarun 2010, I, p. 781). Sur la beauté de l'homme intérieur et son pendant physique, voir la description de François disposée en diptyque que donne la *Vita prima* de Thomas de Celano (83, p. 567-68).

les catégories de la société [1]. On ne s'étonnera donc pas de retrouver dans la bouche de Pauvreté la substance du discours tenu à François et ses frères dans l'allégorie du XIII^e^ siècle. Même survol historique, mêmes étapes signalant une progressive déréliction, le tout dans un langage matrimonial directement issu du *Sacrum Commercium* [2] : épouse d'Adam et Ève au paradis [3], Pauvreté demeure « vefve » après la Chute et attend l'heure de l'Incarnation pour retrouver en Christ un amant selon son cœur [4]. Confiée aux disciples au temps de l'Ascension par « recommendation moult singuliere [5] », elle demeure dans l'Église jusqu'à la paix de Constantin, prélude à de nouveaux déboires :

> Mais ung jour l'empereur Constantin luy cuydant faire grant service et plaisir la convya a bancqueter et s'i accorda. Là elle s'enyvra tant et tellement qu'elle commencza dés lors a me mescongnoistre et s'esloigna de moy, si que en fin elle me print en hayne, et me bannist d'elle dont je cuyday mourir de dueil, et Dieu mon pere luy en tollist meintes graces singulieres et beneficiences glorieuses [6].

Enivrés d'un banquet qui n'a plus la frugalité du repas de François et ses frères, ses fidèles se détournent d'elle avant de la chasser. Le réveil monastique ne fait que retarder l'heure fatale. Si, dans le *Sacré commerce*, les repères temporels étaient brouillés à dessein afin de favoriser l'émergence d'une polémique interne à l'Ordre des Mineurs, le propos de Thenaud est autre et les objets de sa critique renvoyés pêle-mêle à leur trahison, par-delà la diversité de leurs observances :

1. Les religieux ne sont pas épargnés : « [Or] faict papes et cardinaulx, evesques et abbez, chanoynes et prestres, ensemble tout l'estat ecclesiastic. Il faict servir et loer Dieu, il faict chanter Gaudeamus et Requiem, venir les suppostz de l'Eglise es chapitres pour soy lever a matines, assister a messes, ensemble processions et vespres. Il pardonne les pechez comme Dieu par perpetuons, jubilez et rogatons, il lie et absoult, il benist et mauldist, il ferme le ciel et l'ouvre […]. » (Jean Thenaud, *Triumphe de Temperance*, p. 190).

2. Voir *SC* III/13.

3. Jean Thenaud, *Triumphe de Temperance*, VI, p. 196 : « Je fuz adjoincte par sacré mariage es premiers parens Adam et Eve, pour lesquelz descendy de paradis celeste on terrestre. »

4. Jean Thenaud, *Triumphe de Temperance*, VI, p. 196 : « Je demouray vefve dés l'heure de leur peché et transgression jusques a l'heure que le Filz de Dieu unique vint des cieulx es terres prendre nature humaine, lequel fut si zeleux de moy et tant amoureux que oncques ne se voulut departir de ma presence. »

5. Transposition du *testamentum* du texte source : voir *SC* IX (p. 148)/31 (p. 881-882).

6. Jean Thenaud, *Triumphe de Temperance*, VI, p. 197. À rapprocher de *SC* XII (p. 151)/34 (p. 884).

> Pour ce aulcuns d'eulz, inspirez de Dieu, ayans pitié de moy et de mon estat, recongnoissans que estoie celle qui avoye avecques mon espoux fondee l'Eglise, bastirent abbayes et cloistres, colleges et prieurés, convens et ordres en faveur de moy, desquelz ilz me donnerent la totalle seignorie et me en meisdrent en possession. Leans je receu toutes sortes de gens qui se disoyent me vouloir servir jusques a mort, lesquelz scelon la diversité des lieux je vesty, aulcuns de linges, aultres de draps noirs, blancz, gris et diverses couleurs, esquelz faisoye voer et promettre avant toutes choses de non jamais me laisser ne abandonner, ce que voluntiers ilz faisoyent, mais leur bon propos ne dura guyeres, car les ungs me chasserent de leurs crosses, mittres et bourdons, aultres de leurs cordes et cordons, aultres de leur Pater Noster, bastons et aultres diverses faczons, si que ne peu trouver seur et bon latibule et cachette en leurs eglises et sacristies, caves et granyers, cloistres et dortouers, enfermeries ne jardrins [1].

Trahie par tous, harcelée par Hypocrisie, Pauvreté n'a plus d'autre choix que de s'exiler définitivement loin de la compagnie des hommes :

> Pour toutes ces choses me retiray avecques Enoch et Helye en paradis terrestre ou est de present ma demourance, jouxte le jardrin de dame Temperance ; et par autant que congnois vostre desir estre d'aller et parvenir audict paradis et que ceste traytresse Couvoitise vous veult decevoir je suys icy a vous. Et non seulement je donne le paradis terrestre, mais aussi le celeste scelon qu'il est escript : *Beati pauperes spiritu quoniam ipsorum est regnum celorum*, et foyz dés cestuy monde le commencement de beatitude en faisant mes enfans impassibles, agilles, subtilz et lumineux.
> [...] Ces parolles parachevees, la dame se rendit tellement invisible, ensemble Richesse avecques son triumphe et appareil, que ne peusmes veoir ne sçavoir ou elles allerent et qu'elles devindrent [2].

Les discours respectifs de Richesse et de Pauvreté constituent chacun l'exact pendant de l'autre. Ils s'équilibrent, pour ne pas dire se neutralisent : la Pauvreté de Thenaud n'emporte plus l'adhésion et il faudra l'intervention d'un « reverend et magnifique docteur [3] » pour tirer la leçon de cette joute oratoire. Leçon bien adaptée au propos de l'auteur : à un public princier, inutile de prêcher l'absolu dénuement et la joie du renoncement aux biens terrestres... Il faut, dit le docteur, faire la part des choses et admettre le nécessaire équilibre entre riches et pauvres ; les uns et les autres sont enfants de Dieu et peuvent faire leur salut. Quant aux grands de ce monde, loin d'imiter les prodigues et

1. Jean Thenaud, *Triumphe de Temperance*, VI, p. 198.
2. Jean Thenaud, *Triumphe de Temperance*, VI, p. 199-200.
3. Jean Thenaud, *Triumphe de Temperance*, VI, p. 200.

les avaricieux, c'est sur les exemples de libéralité et de magnificence [1] qu'ils doivent se régler : telle est la « voie de tempérance », la vertu du juste milieu, et la qualité princière par excellence.

3.3 D'un paradis l'autre : le retour en force du jardin symbolique et ornemental

L'échec de Pauvreté semble donc entériné sur le plan doctrinal : alors que dans le *Sacré Commerce*, elle retrouvait l'espérance, en même temps qu'un véritable asile, grâce à François et ses frères, il n'en va plus de même dans le texte de Thenaud, où Pauvreté déçue par ses derniers disciples n'a guère d'autre choix que de gagner le ciel, en promettant le paradis à ceux qui voudraient bien l'entendre. Cet échec transparaît aussi dans le traitement formel auquel Thenaud soumet sa source. L'auteur du *Sacré commerce*, on l'a vu, signifiait à travers le motif de l'*hortum nesciens* le congé donné aux sophistications allégoriques du verger religieux, coupable d'occulter la vraie nature de la Création. Thenaud n'a pas oublié la leçon, mais — discours édifiant *et* politique oblige — il lui fait subir une distorsion radicale. Ses Triomphes multiplient les « jardins de vertu », qui jalonnent la dynamique ascensionnelle du texte et constituent autant de prolepses du jardin paradisiaque [2]. L'*amplificatio* s'y déploie sans restriction aucune pour mieux signifier les perfections morales qui y sont attachées. Dans le traité qui nous occupe, la rencontre avec Pauvreté précède l'entrée aux « delicieux jardrins de Suffisance [3] », au centre desquels se trouve le château de Libéralité. Les jardins en question ne nous sont pas décrits, mais leur nature allégorique (et leur abondance au sens propre comme au figuré) ne fait pas de doute. Leur simple mention est un déni de l'*hortum nesciens*.

Mais ce n'est là qu'un signe avant-coureur. Parvenus enfin, au chapitre IX, dans la région de Soulas, les pèlerins entreprennent l'ascension du « mont de paradis terrestre [4] » afin d'y rejoindre leur « dive Juno et auguste [5] » qui y a été

1. Sur cette vertu remise à l'honneur à la Renaissance (comme en atteste le traité *De magnificentia* de Giovanni Pontano), voir DENIZOT 2003 p. 39-40. À noter que dans le *Triumphe de Force* (chap. IV), Thenaud fait traverser à son héros une « cité de Magnificence ».

2. Voir en particulier le *Triumphe de Prudence* et ses sept jardins successivement traversés par l'Explorateur (jardins de Genèse et Naissance, de Discipline et Indole, de Conseil, de Mémoire, d'Intelligence, de Providence et enfin de Sophie) avant d'atteindre le domaine de dame Prudence.

3. Jean Thenaud, *Triumphe de Temperance*, p. 212.

4. Jean Thenaud, *Triumphe de Temperance*, p. 341.

5. Jean Thenaud, *Triumphe de Temperance*, p. 340.

transportée par Vénus et les trois Grâces sur une litière de fleurs. Le sommet de la montagne découvre à leurs yeux une plaine :

> [...] en laquelle surcroist l'ambrosie viande et nectaré breuvaige des bourgeois et bourgeoises qui resident es champs eliseaques, qui se deduysent soubz loriers et mirres, arrousez immediatement de la fonteine vive qui se enfle et apetisse scelon le mouvement de la lune, et produyst sans cesse nouvelles especes de bestes, oiseaux et poissons, qui soy dilatent puys après par la spaciosité de la terre, car elle est trop plus feconde que les eaues niliaques qui d'icelle derivent et descendent [1].

La description de ces Champs-Élysées fait place aussitôt à l'inventaire des habitants qui les peuplent, tous « excellans en temperance ». L'accumulation d'*exempla* est attendue, comme à chaque entrée dans un nouveau lieu. Le décor est aussi familier et présente, à l'instar des trois autres paradis fermant les trois traités précédents, tous les critères distinctifs du lieu délectable. Mais l'*ornatio* ne se borne pas à ce premier survol. Après avoir contemplé les « vertueux seigneurs » qui s'ébattent sur cette « plaisante montaigne [2] », l'Explorateur revient à la description et découvre un nouvel aspect du paysage : une forêt dissimulant en son sein une plaine, sorte de forêt jardin variant le *topos* [3] ; tous deux ont la même perfection, décrite à grand renfort d'intensifs et de comparaisons hyperboliques :

> Je vey une forest toute ronde en laquelle tous les arbres estoient par ordre en esgalle distance, d'une mesme haulteur, grosseur, estendue, odeur et integrité, que arrousoient plusieurs ruisseaux, et si estoit tant lumineuse qu'il paroissoit bien qu'elle estoit enluminee d'ung aultre soleil, car nostre clarté est une tenebre en comparation de celle qui leans estoit, et croy que icelluy jour non pas les nymphes ou muses, mais les cherubins et seraphins y avoient faict quelque feste. Lesdictz arbres degouttoient basme et la terre visiblement produisoit naturelles fleurs qui rendoyent par leurs vives et diverses couleurs plus de plaisance au regart que ne faict le ciel estoillé en la nuit sereine, la meindre desquelles rendoit l'homme plus sain et durable que n'eussent peu faire toutes les herbes d'Apollo ou Esculapius, par quoy je congneu que c'estoit la forest de Jeunesse [...]. Celle forest delaissoit on meillieu de soy une plaine si ample que a peine en peu veoir les extremitez, qui d'autant surmontoit les delicieux lieux de la terre que l'estat d'immortalité surmonte cil de mortalité. On meillieu de laquelle estoit l'arbre de Vie et la vive fonteine dont

1. Jean Thenaud, *Triumphe de Temperance*, p. 341.
2. Jean Thenaud, *Triumphe de Temperance*, p. 349.
3. Voir Duport 2002, p. 126-127.

> yst et sort le fleuve Eufrates qui tumbe en la mer Rouge. Il semble naistre et sortir des montaignes d'Armenie, mais icy est sa vraye source. Au pied de l'arbre estoient troys chaires, deux d'une mesme haulteur esquelles estoient assises dame Temperance et nostre dive, auguste royne, de toute royalle excellence le parangon, de vertuz, bonté et de tresclaire noblesse l'exemplaire. En la troysiesme estoit la fleur de beaulté, la vermeille rouse, yssue du tronc troyen, la creme de imperialle adolescence, ma dame Charlotte [1].

Lieu d'exception, le jardin est aussi lieu d'élection : c'est donc par une scène de triomphe que se conclut le texte, en même temps que se déploie l'image du jardin de France, « autre terrestre paradis [2] ». Le discours de Thenaud unit indissociablement le spirituel et le politique. Prenant appui sur une pratique déjà bien éprouvée (les chars figurant des jardins dans les entrées royales [3]), le franciscain dévoile *in extremis* la vraie nature de son jardin des vertus. L'ornement n'y est donc pas gratuit et — on n'en sera pas surpris de la part d'un rhétoriqueur — s'inscrit avant tout dans une démarche encomiastique. C'est à dame Tempérance, *alias* Louise de Savoie, que sera délégué *in fine* cet éloge royal, visant ici Claude de France et sa fille Charlotte :

> Vous estez le florissant jardrin de plaisance en France, le repoz et joye du terrestre Jupiter, le pur et immaculé miroer de vraye noblesse et vie humaine, la delicate columpne composee de fumee de mirre, encens et toute pouldre aromatique, c'est a dire de toute vertuz [...].Vous estez entre les roynes et souveraines princesses plus choruscante que le soleil entre les estoilles, ou que la rouse entre les fleurs, plus precieuse que or ou fine pierrerie, plus odorante que basme ou ambre, plus necte que liz fraischement cueilly, vous estez entre elles feconde comme ung paradis, florissante comme ung jardrin exquis, doulce comme miel et choruscante comme escharboncle.

Dans un espace aussi proliférant de fleurs de rhétorique, aussi accueillant à l'écriture allégorique, est-il encore une place pour dame Pauvreté ? Pourtant, Thenaud ne tourne pas le dos à la rupture franciscaine et prolonge à sa manière (déguisée) le motif de l'*hortum nesciens*. Plusieurs éléments vont dans

1. Jean Thenaud, *Triumphe de Temperance*, IX, p. 349-350.

2. Martin Le Franc, *Le champion des dames*, 1530 (cité d'après Beaune 1985, p. 431). L'image du jardin de France a des origines héraldiques. Elle conjugue le *topos* du *locus amoenus* et la tradition chrétienne du paradis (présence de la clôture, de la fontaine centrale et des quatre fleuves). Gerson fut l'un des premiers à la développer systématiquement dans son sermon *Considerate lilia* (Glorieux 1963, t. 5, p. 151-168). Après 1450, l'image devient un lieu commun des discours officiels. Voir Beaune 1985, p. 429-437.

3. Voir Lecoq 1987, p. 361-374.

ce sens. En premier lieu, chez Thenaud, Pauvreté n'a pas de lieu propre ; elle affirme avoir sa demeure au paradis terrestre, « jouxte le jardrin de dame Temperance [1] », mais le jardin en question n'est pas clairement délimité dans le dernier chapitre et Pauvreté n'y est pas mentionnée. Faut-il dès lors la situer dans la forêt environnante ? Le texte ne le dit pas, mais c'est là une manière d'ouvrir l'espace qui rappelle le geste des frères montrant à la dame le panorama dégagé au sommet de la colline, par opposition à l'espace clos du jardin monastique.

En outre, Thenaud écrivain ne se réduit pas à un simple thuriféraire ; c'est un esprit religieux épris de réforme et acerbe dans ses critiques ; il n'a pas renoncé à l'idéal prôné par le fondateur de son ordre, mais le camoufle habilement (convenance oblige). On peut le deviner à travers quelques indices disséminés dans le texte. Ainsi, au chapitre VI, après l'intervention modératrice du « reverend » qui semble rendre caduc le discours de Pauvreté, sont mentionnés dans le cortège une « incredible multitude de religieux » et de laïcs vertueux ayant fait le choix d'une dépossession volontaire (on reconnaît parmi eux sainte Élisabeth de Hongrie, tertiaire franciscaine morte en 1231 [2]). À cela s'ajoute le fait que, contre toute attente, surmontant l'aporie de la situation, c'est finalement en suivant la voie désignée par Pauvreté que les pèlerins parviennent au château de Libéralité [3]. La victoire de Pauvreté est discrète, son triomphe éludé, mais il n'en est pas moins efficace en ce qu'il procure au récit une continuité immédiate.

Enfin, l'ombre tutélaire de François plane au-dessus de l'Explorateur et de son périple. Le héros du *Sacrum commercium* n'est-il pas le paradigme du *curiosus explorator* [4] ? Son ascension n'est-elle pas le modèle de toute quête du paradis ? Si le saint d'Assise s'efface ici derrière son royal homonyme, c'est pour mieux s'imposer ailleurs, dans un des passages les plus audacieux de Thenaud. Dans le *Triumphe de Prudence*, dame Folie, reprenant en substance l'*Encomium moriae* d'Érasme [5], range le Poverello au nombre de ses sectateurs

1. Cf. *supra* (Jean Thenaud, *Triumphe de Temperance*, VI, p. 199).

2. Jean Thenaud, *Triumphe de Temperance*, p. 203.

3. « Ainsi que joyeusement, en chantant, alloyons sur la chaulcee que nous avoit monstré Pauvreté veismes devant nous le triumphant chasteau de Liberalité » (Jean Thenaud, *Triumphe de Temperance*, p. 204).

4. L'expression caractérise l'ardeur de François en quête de sa dame : voir *SC* I, 1 (p. 131)/5 (p. 864) et *supra*, note 2 p. 219.

5. Thenaud fut le premier à adapter le texte en français. Voir Schuurs-Janssens 1996, p. civ-cvi.

et, par l'audace du renversement que l'on connaît, consacre définitivement sa prééminence :

> Je diz davantage, que toute la religion chrestienne n'est fors une de mes escolles, en laquelle sont myeulx aprins et plus estimez les simples gens, femmes assoties, gens transportez ou presque privez de l'entendement, *comme appert ou fondateur de l'ordre minoricq* (après lequel couroient les enfans de la cité d'Asize avecques pierres et terre au commancement de sa conversion, comme après ung foul), que les graves et riches personnes. Car telz fervens chrestiens sont prodigues de leurs biens qu'ilz distribuent, de leur honneur qu'ilz laissent fouller, de leur corps qu'ilz font tiranniser par jeusnes, disciplines, pelerinages, vigilles et orations, et semblent estre hors le monde et corps ou estre enyvrez de moust, car ilz s'engressent d'injures, ilz soy resjouyssent de adversitez. Aussi ne desirent fors la mort pour aller ailleurs et dient l'ame ou corps estre en une horrible prison [1].

Pauvreté n'a pas d'asile en ce monde ; même les richesses (réelles et symboliques) du jardin d'Éden lui demeurent étrangères. Elle est folie et sagesse céleste ; elle parle un autre langage. Plus besoin de *medium*, allégorique ou autre, à celui qui la prend pour guide : elle est la « voie plus excellente et plus dégagée pour aller et parvenir à [Dieu [2]] ».

❀

Du *Sacré commerce* aux Triomphes, de la légende hagiographique en forme de quête courtoise au miroir du prince déformé par le prisme du songe, la littérature franciscaine donne à voir des visages contrastés, où l'idéal du saint d'Assise demeure l'enjeu en même temps que le modèle. Étendard de l'esprit franciscain originel, la figure de Pauvreté s'y maintient dans tout son éclat et sa force intangible au-delà des vicissitudes mêmes de l'histoire de l'Ordre. Chacun à sa manière, avec des visées et des moyens tout différents, les deux textes du XIII^e^ et du XVI^e^ siècles que l'on a abordés disent la continuité en même temps que la rupture : rupture revendiquée dans sa dimension polémique mais dissimulée sous le manteau de la fable allégorique, pour l'un ; rupture congédiée en apparence mais réendossée subrepticement à travers le motif du jardin symbolique et ornemental, pour l'autre. Dans les deux cas, c'est l'écriture littéraire qui permet d'assumer pleinement l'héritage ; c'est elle aussi qui, en procurant un devenir formel à ce qui semblait figé dans la légende dorée, s'en

1. Jean Thenaud *Triumphe de Prudence*, p. 248-49.
2. *SC* Prologue (p. 129)/1 (p. 861) : *ad ipsum* [*Deum*] *eundi et perveniendi viam excellentiorem*.

trouve renouvelée en profondeur — preuve s'il en était besoin que la rupture, non moins que la continuité, ne sont pas toujours là où on les attend.

Corpus

Bigaroni M. (éd.), *« Compilatio Assisiensis » dagli scritti di fra Leone e compagni su S. Francesco d'Assisi. Dal ms. 1046 di Perugia. Il edizione integrale riveduta e correctta con versione italiana a fronte e varianti*, Assise, coll. « Pubblicazioni della Biblioteca francescana Chiesa nuova — Assisi » 2, 1992.

Brufani S. (éd.), *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate*, Assise, Edizioni Porziuncula, coll. « Medioevo francescano. Testi » 1, 1990.

Dante Aligheri, *Paradisio/Le Paradis*, présentation et traduction J. Risset, G.-F. Flammarion, Paris, 1992.

François d'Assise, *Écrits*, texte latin de l'édition K. Esser, introduction, traduction, notes et index par T. Desbonnets, T. Matura, J.-F. Godet & D. Vorreux, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 285, 1981.

François d'Assise, *Écrits, Vies, témoignages*, Dalarun J. (dir.), Éditions du Cerf — Éditions franciscaines, coll. « Sources franciscaines », 2 vol., Paris, 2010.

Guillaume de Lorris & Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, trad. A. Strubel, *Lettres Gothiques*, Paris, 1992.

Jean Thenaud, *Le Voyage d'outremer (Égypte, mont Sinay, Palestine)*, suivi de *La relation de l'ambassade de Domenico Trevisan auprès du Soudan d'Égypte, 1512*, publié et annoté par C. Schefer, Paris, 1884 (réimpr. Genève, 1971).

Jean Thenaud, *Le Triumphe des vertuz.* Premier traité : *Le Triumphe de Prudence*, éd. critique T. J. Schuurs-Janssen & R.E.V. Stuip, Genève, Droz, coll. T.L.F. 489, 1996.

Jean Thenaud, *Le Triumphe des vertuz.* Deuxième traité : *Le Triumphe de Force*, éd. critique T. J. Schuurs-Janssen & R.E.V. Stuip, Genève, Droz, coll. T.L.F. 550, 2002.

Jean Thenaud, *Le Triumphe des vertuz.* Troisième traité : *Le Triumphe de Justice*, éd. critique T. J. Schuurs-Janssen & R.E.V. Stuip, Genève, Droz, coll. T.L.F. 589, 2007.

Jean Thenaud, *Le Triumphe des vertuz.* Quatrième traité : *Le Triumphe de Temperance*, éd. critique T. J. Schuurs-Janssen & R. E.V. Stuip, Genève, Droz, coll. T.L.F. 601, 2010.

Thomas de Celano, « Vita prima S. Francisci », in *Legendae S. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae*, Quaracchi, coll. « Analecta franciscana » 10, 1926-1941.

L'homme nouveau et l'ordre du cœur

Benedetta PAPASOGLI
Université Lumsa — Rome

Quid noui ? Peut-on dire du nouveau sur le fragment des trois ordres, qui est reconnu comme l'un des sommets des *Pensées* de Pascal ? Sans avoir cette prétention, je me propose de solliciter le fr. 339 [1] dans l'éclairage original du titre de ce volume ainsi que dans sa relation avec un autre texte de Pascal, moins exploité : l'*Écrit sur la conversion du pécheur* (dont J. Mesnard suggère que le vrai titre aurait pu être simplement *Écrit sur la conversion* [2]). Si je tente de rapprocher, presque en contrepoint, ces deux pages pascaliennes, c'est en partie, paradoxalement, à cause de leur dissemblance, qui les rend complémentaires par rapport au sujet qui nous retient ici.

Au préalable, je voudrais présenter le fil rouge de ma double lecture. Le XVII^e^ siècle spirituel et mystique nous lègue deux puissantes figures du renouveau spirituel.

D'un côté, la *conversion*, fracture et renaissance, avec son propre dynamisme psychologique, ses conséquences sociologiques, son imaginaire dualiste, les structures binaires du discours qui la concerne ; le milieu de Port-Royal, fréquenté par des convertis et des converties célèbres, est particulièrement compétent en la matière. Un témoin privilégié de cette spiritualité de la conversion est l'opuscule *Du cœur nouveau* de l'abbé de Saint-Cyran, petit traité augustinien qui représente l'un des repères de la tradition de la *theologia cordis*

1. Nous citons l'édition SELLIER 1991. Le texte est donné en annexe à cet article.

2. Voir Pascal 1964-1992, vol. IV, p. 37 : « Il n'y avait certainement aucun titre dans l'original. Selon son habitude, le P. Guerrier en a proposé un [...]. Il n'est aucune raison de l'écarter, encore que le complément "du pécheur" soit peut-être de trop, et suggère une restriction qui n'est pas dans l'esprit de l'auteur. »

en Occident : la réminiscence des textes prophétiques de Jérémie 31, 31 et d'Ézéchiel 36, 26 confère au thème de la conversion sa plus vaste résonance.

D'un autre côté, la *transformation*, jusqu'à la consommation spirituelle : cette croissance du grain de blé qui ne se fait que grâce à sa pourriture dans une terre sombre, cette évolution dont les auteurs mystiques retracent toutes les étapes et dont l'enjeu n'est plus une séparation ou une discontinuité, mais l'intégration des niveaux de l'être et la recomposition de ce qui avait été brisé. Sur ce travail qui vise à l'unité intérieure, et qui se déploie, avec la lenteur de la vie, selon le rythme ternaire des âges ou des voies de la vie spirituelle — purgative, illuminative, unitive —, Jean-Joseph Surin pose une image fulgurante et synthétique : « il se fait un monde nouveau en l'homme [1] »... Comme d'autres auteurs de son époque, il rêvait d'espaces inconnus ; il pensait le renouveau intérieur à partir de l'immense plus que de l'intime, et, pourrait-on dire, sur la base d'une figuration spatiale plus que temporelle (alors que Saint-Cyran compare le cœur nouveau à un nouveau-né dont il faut protéger la tendre enfance [2]). Du cœur au monde ; et par ailleurs, de la fracture à la recherche de l'unité : au carrefour de cette double dynamique se situe, me semble-t-il, un point de perspective qui nous permet d'aborder les deux textes de Pascal et de les rapprocher.

❀

La question éponyme de ce volume *Quid noui ?* sera donc déclinée ici à partir d'un thème d'origine paulinienne, dont la spiritualité du XVII^e^ siècle a exploré la profondeur : le nouveau, c'est l'intérieur ; l'expression « homme intérieur », loin de désigner une seule dimension de l'être ou la partie d'un tout, évoque la totalité — y compris la nouvelle chair — de l'homme qui vit dans l'Esprit. Presque en exergue de ma lecture, je voudrais m'arrêter brièvement sur deux passages de Saint-Cyran, dont il nous faudra parfois nous souvenir. Le premier met l'accent sur le lieu d'origine de la « nouveauté » spirituelle : « Comme le corps de l'homme prend le commencement de sa vie dans le cœur qui est le premier vivant, aussi le corps de sa vertu que nous appelons l'homme intérieur, doit commencer à se former par le cœur [3]. » Le cœur, « premier vivant »,

1. Jean-Joseph Surin, *Questions sur l'amour de Dieu*, II, 2, p. 60.

2. « Ce Cœur et cet Amour est d'ordinaire semblable à la tendresse de cœur d'un petit enfant nouvellement formé dans le ventre de sa mère, ou né depuis peu de jours [...] », Saint-Cyran, *Du Cœur nouveau*, p. 106.

3. Voir Orcibal 1962, p. 482.

est donc le pivot d'une analogie qui concerne deux formes de commencement : celui du « corps » humain et celui de ce corps autre et mystérieux que Saint-Cyran, dans le sillage de saint Paul et en accord avec les maîtres spirituels de son époque, appelle « l'homme intérieur ». La singularité de cet emploi d'un lexique anthropologique — corps, cœur, homme — articulé à des notions axiologiquement déterminées (« l'homme intérieur », « le corps de la vertu ») est encore plus évidente dans un autre passage du même auteur :

> Le Fils de Dieu [...] est venu sur la terre pour y apporter un cœur nouveau et le mettre dans l'âme des hommes [...]. Ce cœur nouveau n'est rien que son Esprit et sa grâce, par laquelle notre âme se détache des objets des sens et s'élève à Dieu par toute sorte de bonnes pensées et de saintes affections [1].

Retenons une sorte de renversements d'ordre et de lieu entre deux termes anthropologiques majeurs, « cœur » et « âme » : le cœur, métaphore charnelle, loin d'être le lieu de l'âme — métaphore spirituelle — est plutôt enveloppé et contenu par elle, après qu'une main divine l'a « mis » en elle. Et, ainsi que nous venons de le voir, dans le « cœur nouveau » prend vie le « corps » nouveau de ce nouvel homme qu'est l'homme intérieur... si bien que la représentation anthropologique la plus ordinaire — le corps ayant son centre dans le cœur, traditionnellement siège de l'âme — est comme renversée dans la perception spirituelle : l'âme héberge un « cœur » qui engendre un « corps » ; cette vieille âme qui ne serait pas — sans le souffle d'une nouvelle création, ô combien bouleversante dans l'ordre anthropologique — l'être nouveau et l'homme intérieur.

Le fragment des trois ordres a un statut singulièrement complexe. Il se trouve dans la liasse « Preuves de Jésus-Christ » : son statut christologique et sa visée apologétique sont tout à fait manifestes. Mais s'il parle du Christ, il le fait à partir d'un discours sur l'homme exploitant la tripartition corps, esprit, cœur ou volonté, ces trois éléments « dont la somme épuise la totalité de l'être humain [2] » ; les exégètes encadrent, par ailleurs, cet aspect anthropologique dans une perspective axiologique, puisque le fragment retrace une hiérarchie des valeurs, et dans un plus vaste statut ontologique, qui en fait la synthèse d'une vision du monde. Une dernière dimension s'ajoute, qui nous reconduit

1. Saint-Cyran, *Du Cœur nouveau*, p. 107.

2. Voir Mesnard 1992, p. 470. Rappelons la classification proposée dès le début du fragment 761, un texte parallèle d'extrême importance, que les études de J. Mesnard et de V. Carraud nous ont appris à ne jamais dissocier du fr. 339 : « Il y a trois ordres de choses : la chair, l'esprit, la volonté. »

à l'origine du texte : le fragment des trois ordres, dont la matrice semble avoir été la notion johannique et augustinienne des trois concupiscences, a aussi, et peut-être essentiellement, un statut spirituel ; son originalité est d'inscrire en filigrane un discours de la vie spirituelle dans son discours de l'homme, de l'être, des valeurs, et dans les catégories fournies par le modèle des grandeurs mathématiques.

Que le fragment des trois ordres porte aussi sur des questions relatives à la vie spirituelle, il faut le supposer à partir de l'implicite ou de l'intertexte de cette page parfaite et mystérieuse. Jean Mesnard, dans une contribution décisive, insiste sur une notion qui n'existe pas telle quelle dans le texte : la conversion. D'après son analyse, ainsi que celle de J. Higaki qui la prolonge, le thème de la conversion traverse dans tous les sens le fragment 339 (il en constitue même, en creux, un motif fondateur, puisque la représentation des trois concupiscences s'abolit dans un mouvement qui s'élève jusqu'à la contemplation de la sainteté). C'est en comparant les deux fragments sur les trois ordres, le poème en prose du fr. 339 et le dessin sec mais très éclairant du fr. 761, que J. Mesnard introduit la formule d'une « conversion des ordres [1] » : avant de la faire nôtre et de la relancer, insistons sur son caractère paradoxal : elle s'inscrit en creux dans le silence du texte, elle surgit dans les marges et à l'ombre de l'intertexte ; elle invite à regarder ailleurs, comme si le fragment magnifique, qui est peut-être une clé de la pensée des *Pensées* et de leur organisation, n'avait pas en lui-même sa propre clé.

Regardons donc, pour commencer, le modèle suggéré dans l'écrit où l'idée qui nous intéresse est affichée dès le titre. L'*Écrit sur la conversion*, texte de direction ou de conseil spirituel, a la forme d'un récit et, malgré son énonciation impersonnelle, il est non moins que le *Mémorial* un témoignage sur la conversion de Pascal. Comme il a été remarqué, il dilue dans le temps, dans l'itératif et le successif, la « renonciation totale et douce » à laquelle aboutit le *Mémorial*. Sur le clivage de cette rupture qu'est la conversion, l'*Écrit* donne moins d'espace que le *Mémorial* aux verbes, conjugués au passé, du regret et du repentir. Il entonne en sourdine et au présent, dès ses premières lignes, le chant de la nouveauté :

> La première chose que Dieu inspire à l'âme qu'il daigne toucher véritablement, est une connaissance et une vue tout extraordinaire par laquelle l'âme considère les choses et elle-même d'une façon toute nouvelle [2].

1. Voir Mesnard 1992, p. 465.
2. Pascal 1964-1992, vol. IV, p. 40-44 pour toutes les citations de l'*Écrit*.

Comme le livre de la *Genèse*, ce simple écrit a donc son « *In principio* », « Au commencement… » ; il ne définit pas tout de suite la « façon toute nouvelle », la « nouvelle lumière » dont il parle ; il en saisit lentement les effets ; il recommence plusieurs fois le commencement :

> De là vient qu'elle commence à considérer comme un néant tout ce qui doit retourner dans le néant […]. Elle commence à s'étonner de l'aveuglement où elle a vécu […]. De sorte que par une sainte humilité, que Dieu relève au-dessus de la superbe, elle commence à s'élever au-dessus des hommes […]. Elle commence à le chercher [le souverain bien] au-dessus d'elle […]. Elle traverse toutes les créatures, et ne peut arrêter son cœur qu'elle ne se soit rendue jusqu'au trône de Dieu, dans lequel elle commence à trouver son repos […]. En suite de ces prières, elle commence d'agir et cherche […]. Elle commence à connaître Dieu […].

Entre la découverte du néant et la première connaissance de Dieu, le commencement, véritable leitmotiv de cette histoire, a été décliné sous plusieurs formes. Une lettre de Pascal à M^lle^ de Roannez, datée de 1656, théorise explicitement le statut d'une nouveauté qui est source perpétuelle d'encore plus de nouveauté :

> Ce sont assurément des choses nouvelles, mais qu'il faut sans cesse renouveler, car cette nouveauté […] est différente des nouveautés de la terre, en ce que les choses du monde, quelque nouvelles qu'elles soient, vieillissent en durant, au lieu que cet esprit nouveau se renouvelle d'autant plus qu'il dure davantage [1].

Un pronom féminin est présent dans les propos de l'*Écrit* que nous avons cités. *Elle* : qui est le sujet de cette aventure où l'événement, le devenir, a tant de force ? Elle, c'est l'âme, comme nous le savons dès la première ligne du texte ; mais la suite de l'écrit nous montre que cette âme dispose d'un cœur, d'un esprit, d'un corps, d'une raison, et finalement d'une âme, selon une diversification d'instances qui n'est pas sans rappeler l'anthropologie subtile et implexe de l'opuscule de Saint-Cyran :

> De sorte qu'elle comprend parfaitement que son cœur ne s'étant attaché qu'à des choses fragiles et vaines, son âme se doit trouver seule et abandonnée au sortir de cette vie […]. De là vient qu'elle commence à considérer comme un néant tout ce qui doit retourner dans le néant, le ciel, la terre, son esprit, son corps, ses parents […], la santé, la maladie et la vie même ; enfin tout ce qui doit moins durer que son âme est incapable de satisfaire le désir de cette âme […].

1. Pascal 1964-1992, vol. III, p. 1038.

Le dédoublement, l'articulation de ce sujet si dynamique pourrait n'être qu'une négligence de style, familière aux auteurs spirituels ; or cette négligence, telle une docte ignorance, nous instruit avec finesse sur la psychologie de la conversion. D'un côté, elle justifie le fait que la conversion, qui d'après Pascal ne peut être que conversion de la volonté, se présente ici comme une « conversion de la raison », comme le confirme une belle analyse d'H. Michon [1], étant donné l'imbrication réciproque qui sous-tend ici le jeu des facultés ; de l'autre, elle projette dans les plis mêmes du langage le secret de l'homme nouveau : une âme qui se transcende elle-même, puisque « l'homme passe infiniment l'homme [2] », et prend conscience de la multiplicité de ses instances au fur et à mesure qu'elle les réduit à l'unité.

Le mouvement de transcendance et, plus concrètement, le geste de l'ascension caractérisent l'action de l'âme. Nous rejoignons ici le schème fondamental qui relie l'*Écrit sur la conversion* à bien des pensées de Pascal, y compris le fragment des trois ordres : comme l'écrit P. Magnard, « les schèmes ascendants sont nombreux dans les *Pensées*, comme si la verticale était l'axe inducteur de toute méditation selon Pascal [3]. » Quelle que soit l'importance revêtue par la temporalité dans cet *Écrit* qui raconte une transition, la symbolique de l'espace est pourtant sa dominante : l'*Écrit* se déploie selon un rythme symbolique où les affres de la contingence temporelle (« tout ce qui doit moins durer que son âme est incapable de satisfaire le désir de cette âme… ») sont compensées par une dilatation de l'espace, dans le sens de l'élévation et dans celui de la profondeur :

> Cette élévation est si éminente et si transcendante qu'elle ne s'arrête pas au ciel (il n'a pas de quoi la satisfaire) ni au-dessus du ciel, ni aux anges, ni aux êtres les plus parfaits. Elle traverse toutes les créatures, et ne peut arrêter son cœur qu'elle ne soit rendue jusqu'au trône de Dieu [...]. Elle s'anéantit en sa présence et, ne pouvant former d'elle-même une idée assez basse, ni en concevoir une assez relevée de ce bien souverain, elle fait de nouveaux efforts pour se rabaisser jusqu'aux derniers abîmes du néant [...].

Si l'on rêvait de superposer la topologie imaginaire de l'*Écrit sur la conversion* à celle du fragment des trois ordres, la structure des ordres pourrait se refléter en quelque mesure dans les degrés de l'ascension, reste d'un ordre « hiérarchique » d'origine dionysienne ; mais la qualité de l'espace vient nier tout rap-

1. Voir Michon 2006, p. 257-273.
2. Pascal 1991, fr. 164.
3. Magnard 1997, p. 3.

port entre les deux textes, puisqu'ici la « distance infinie » est si doucement traversée : milieu fluide d'où l'on s'élève sans peine et où l'on se plonge sans désespoir.

Pour conclure cet aperçu sur le premier de nos deux textes : dans cet écrit de direction spirituelle, fondé sur l'expérience (l'on sait que des lettres de Jacqueline attestent un parcours similaire chez Pascal qui se prépare sans le savoir à la nuit de « Feu » du *Mémorial*), le lexique et la thématique de la conversion forment une constellation cohérente : conversion, c'est-à-dire commencement, nouvelle façon de considérer, nouvelle lumière, étonnement, désir, recherche, élévation, repos, anéantissement [1]. « Elle », l'âme, avec son mystérieux cortège — cœur et raison, corps et esprit, et encore l'âme de l'âme — s'élève et s'abaisse ; elle ne s'abaisse que parce qu'elle a pu s'élever, en faisant l'expérience du « *transibo* » qui, dans les *Confessions* d'Augustin [2], fixe au-delà de toute chose finie le désir et l'apaisement. Nous avons parlé de la conversion comme d'une rupture et d'une naissance : l'historiographie concernant Pascal a souvent mis l'accent sur les différentes ruptures de niveaux, R. Guardini a évoqué à ce propos les « stades » de Kierkegaard [3], qui ont scandé son existence. Et pourtant ici, dans ce texte sans feu et sans larmes, la raison aiguillonnée par le cœur convertit l'âme sans lui faire violence. Du néant à Dieu, un parcours actif de connaissance se vérifie. La rupture s'accomplit dans un processus continu et même insensible, comme le suggère la suite presque anaphorique des commencements. Sans avoir eu l'initiative, puisque c'est Dieu qui l'a touchée « véritablement », l'âme reste pourtant le sujet actif de sa propre élévation.

L'*Écrit sur la conversion* pourrait dater de 1657-58, d'après les conjectures de J. Mesnard et de P. Sellier ; M. Le Guern propose d'anticiper sa rédaction à 1655 [4]. Le fragment des trois ordres serait alors nettement postérieur. En fait, si on le sollicite dans cette direction, il apporte des vues beaucoup plus larges et problématiques sur les deux démarches de la vie spirituelle que j'ai mentionnées en ouverture de mon exposé, conversion et transformation, rupture et intégration. Disons tout de suite qu'il nous faudra solliciter non seulement les mots du texte mais la richesse de sa dimension poétique et littéraire, pour faire revenir à la surface le secret de ce « statut spirituel » non déclaré.

1. Voir Pascal 1991, fr. 410 : « La conversion véritable consiste à s'anéantir devant cet être universel qu'on a irrité tant de fois. »
2. Augustin, *Conf.* X, 26.
3. Voir GUARDINI 1951.
4. Voir Pascal 1998-2000, vol. II, p. 1167.

L'*incipit* du fr. 339 introduit d'emblée le thème qui semble être, du moins à première vue, l'objet central du texte : la *distance*. Cette *distantia* dont Pascal avait pu cueillir la prégnance théologique et spirituelle dans les écrits des Pères ou de la tradition monastique [1], ce lieu humain de l'exil et de la dissemblance, se double désormais de représentations fantasmatiques qui relèvent d'une nouvelle culture scientifique et philosophique. L'image vient colorer d'affectivité — Pascal lui-même dans le fr. 683, l'un des plus directement inspirés de saint Bernard, a parlé d'une « distance effroyable [2] », tout intérieure au paradoxe humain — la notion cartésienne de *distinction* entre les deux *res* de l'homme et du monde : la matière et la pensée. Mais l'opposition binaire, qui avait dominé l'*Écrit sur la conversion* — d'un côté « le monde », de l'autre « la piété » ; d'un côté le « visible », de l'autre l'« invisible » ; d'un côté la présence (vaine), de l'autre l'espérance (solide) — ne satisfait plus Pascal : l'opposition binaire ne réclamait qu'un geste simple, le choix entre les deux — et c'était la constance de ce choix, tout au long d'un processus de « commencements », qui faisait la conversion ; mais au moment où Pascal revivifie à sa manière, fût-ce à travers la mémoire des trois concupiscences, l'anthropologie tripartite qui avait été celle de saint Paul et des Pères, pour l'actualiser dans le contexte d'une nouvelle vision du monde, la dynamique du choix est dépassée dans une problématique décidément plus complexe. En fait, le fragment 339 me semble poser le problème par excellence de toute démarche spirituelle : l'harmonisation de l'humain, la recherche de l'unité.

Or, nous venons de le rappeler, une parole sévère, *distance*, s'est levée dès l'abord. Elle est infinie entre l'ordre des grandeurs « de chair » et celui des grandeurs de l'esprit (l'on sait que Pascal a délesté ici les catégories de chair et d'esprit de leur poids théologique, en les utilisant comme synonymes de matière et intelligence) ; en tant que telle, elle figure la distance « infiniment plus infinie » entre les grandeurs intellectuelles et celles de la charité, ou du « cœur » et de la « sagesse » (cette fois, inversement, Pascal surcharge la notion de cœur d'une valeur théologale qui en fait une métonymie de la charité « surnaturelle »). Du point de vue qui est le nôtre, le fragment des trois ordres pose d'insolubles apories. Puisqu'il s'agit d'ordres — point n'est besoin de revenir sur l'originalité de cette idée dans la pensée de Pascal — nous sommes loin du

1. Voir à ce propos Michon 1996, p. 48-49 et Icard 2010, p. 436 *sqq*.

2. « Que deviendra donc l'homme : sera-t-il égal à Dieu ou aux bêtes ? Quelle effroyable distance ! Que serons-nous donc ? Qui ne voit par tout cela que l'homme est égaré, qu'il est tombé de sa place, qu'il la cherche avec inquiétude, qu'il ne la peut plus retrouver ? Et qui l'y adressera donc ? Les plus grands hommes ne l'ont pu », Pascal, fr. 683.

« chaos », de la « confusion », du « désordre » dont Pascal a affublé, ailleurs, une nature humaine paradoxale, voire « monstrueuse » car ambivalente et déchirée. Au delà du dualisme et du chaos, que reste-t-il donc ? L'ordre des « ordres » : et entre eux, l'inexprimable vide. Le sujet se dissout dans la pluralité : les rois, Archimède, Jésus-Christ. « Elle », l'âme, n'est plus là pour traverser la distance. L'« homme » n'est pas mentionné, comme si ce discours sur l'être et les valeurs devait se faire en son absence.

Dans son noyau, ou au moins dans son propos inaugural, le fragment des trois ordres nous dit précisément la négation de ce que l'*Écrit sur la conversion* avait représenté. Le schème ascendant accompagne la méditation de Pascal, mais aucun mouvement d'ascension ne se dessine. Là, l'âme, obéissant à une impression divine de la nature d'une « touche [1] » — légère comme une « chiquenaude » — avait accompli d'en bas, depuis son néant, l'immense voyage jusqu'à la connaissance de Dieu. Ici, dans l'anonymat des ordres, des abîmes infranchissables empêchent le simple retour au « cœur », où la charité et la sagesse seraient dispensées.

Revenons brièvement sur la nature de cette « distance », notion qui semble étrangement suspendue, à la lumière des sources et des intertextes, entre mystique et mathématique. Puisque « distance » est une image topologique, l'idée d'espace infini se profile à l'arrière-plan, avec tout ce qu'elle implique de nouveauté scientifique et d'horreur métaphysique. La correspondance de Pascal avec le père Noel à propos de l'espace vide, le *Fragment d'introduction à la géométrie*, la *Préface pour un Traité du vide*, le grand fragment sur les deux infinis (avec son titre : « Disproportion de l'homme »), ce sont autant de textes qu'il faudrait évoquer pour saisir tout l'enjeu de ce glissement du vide infini parmi les ordres. L'espace vide, l'espace pur, dont Pascal géomètre a inventé la consistance philosophique, représente un nœud crucial de l'épistémologie pascalienne, de par son pouvoir de relier le modèle géométrique à l'univers physique ; nous savons qu'il assure en même temps une articulation essentielle avec la vision théologique de Pascal, puisque l'*indéfini* de l'espace est figure sensible de son *infini*, qui échappe à l'humaine perception, et qui devient à son tour (les relais se multiplient dans la profondeur de ce miroir) figure de l'infini de Dieu. Il n'est pas hors de propos de rappeler ce cadre à la fois géométrique et métaphysique au sujet d'un fragment auquel le domaine mathématique a fourni sa structure foncière ainsi qu'un génie tutélaire (Archimède). D'autant plus que

1. Voir l'*incipit* de l'*Écrit* : « La première chose que Dieu inspire à l'âme qu'il daigne toucher véritablement est une connaissance et une vue tout extraordinaire. »

la puissance « figurative » de l'infini est mise en jeu dès le premier alinéa du texte : « La distance infinie… figure la distance infiniment plus infinie… »

Deux corollaires s'ensuivent : premièrement, la proportion entre les ordres ne saurait s'instaurer sur la base de l'analogie, cette échelle du sensible au transcendant, qui, dans la chaîne des êtres, permet d'inférer d'une certaine manière le supérieur à partir de l'inférieur. Trop souvent des exégètes du fragment ont fait mention d'un rapport d'analogie entre les ordres (à ce propos P. Magnard a justement parlé d'échelles brisées, en opposant *analogie* à *hiérarchie*, ordre descendant qui sauvegarde la gratuité absolue des dons de Dieu [1]). Car si proportion il y a, elle danse sur l'abîme, elle relie vertigineusement deux distances ; le rapport figuratif ne concerne pas les ordres mais leur marge de réciproque absence. Le deuxième corollaire est plutôt une sorte de rêverie théologique, celle qui convient à une conscience religieuse face à l'univers inhabité de la science moderne. Dans le mystère de la *distance*, que la théologie mystique avait interprété comme exil et paradoxe intérieur de l'être humain, c'est Dieu qui s'éloigne infiniment. L'espace infini est son silence. Le creux de l'imagination humaine, qui se perd dans la pensée de l'infini, est son signe — comme nous l'a dit le fragment 230. La grandeur de Dieu s'imprime en négatif dans l'incommensurabilité des ordres de grandeur.

Que peut donc signifier, face aux échelles brisées et à un texte qui ne parle pas de conversion, le thème lancé par J. Mesnard d'une « conversion des ordres » ? Rappelons l'ample réseau intertextuel que l'illustre chercheur pascalien suscite autour du fr. 339, et notamment le fr. 761 dont je cite ici l'essentiel pour notre propos :

> Concupiscence de la chair, concupiscence des yeux, orgueil.
> Il y a trois ordres de choses. La chair, l'esprit, la volonté.
> Les charnels sont les riches, les rois. Ils ont pour objet le corps.
> Les curieux et les savants, ils ont pour objet l'esprit.
> Les sages, ils ont pour objet la justice.
> Dieu doit régner sur tout et tout se rapporter à lui.
> Dans les choses de la chair règne proprement la concupiscence.
> Dans les spirituels, la curiosité proprement.
> Dans la sagesse l'orgueil proprement.
> […] Ainsi Dieu seul donne la sagesse et c'est pourquoi : *qui gloriatur in domino glorietur*.

1. Voir Magnard 1997, p. 9-10.

Dans la tension entre l'idée de *concupiscence* et celle, neutre, d'*ordre de choses*, transparaît ici l'ambivalence de chaque ordre. « Dieu doit régner sur tout » : il faut donc que le mal, propre à chaque ordre (concupiscence, curiosité, orgueil), cède à ce règne qui doit s'exercer dans les trois dimensions du corps, de l'esprit, de la justice. Si le schème ascendant du fr. 339 voit surgir la distance comme une couche d'infini entre les ordres, ici la fracture traverse verticalement les trois royaumes de l'humain en attente du royaume de Dieu. L'ancien schème binaire s'impose sur le ternaire : c'est à l'intérieur de chacun des ordres, et non de l'un à l'autre, que la conversion doit s'opérer.

Mais la suite de l'analyse de J. Mesnard explore un autre sens possible, et complémentaire, de la « conversion des ordres » : « La volonté doit nécessairement intervenir pour que cette nouvelle orientation s'effectue. La conversion des ordres s'opère par la médiation de la volonté, dont la chair et l'esprit, en quelque façon, dépendent [1]. » L'échelle serait donc en partie réparée, du moins en tant qu'échelle descendante : la suprématie de l'ordre supérieur — celui de la volonté, qui devient justice pour ceux qui reçoivent de Dieu le don de la sagesse, et orgueil ou « superbe » pour les autres — sur les ordres inférieurs assure que la totalité de l'humain trouve une nouvelle orientation. Peut-on voir le même schéma se dessiner, fût-ce à contre-jour, dans le fragment 339 ? Autrement dit : de haut en bas, la distance infinie peut-elle être traversée ?

Notre question touche au cœur de ce « statut spirituel » qui me semble un aspect majeur, quoique discret, du fragment des trois ordres. Elle retentit dans différentes lectures de notre texte : qu'il suffise ici d'évoquer deux témoins de cette inquiétude herméneutique motivée, me semble-t-il, par une conscience aiguë du caractère propre à tout dynamisme spirituel, qui tend, en dernière analyse, à l'harmonisation et à l'unité. D'un côté, il y a l'autorité de H. Urs von Balthasar qui, dans *La gloire et la croix*, et particulièrement dans le chapitre « De Jean de la Croix à Péguy », résume notre problématique en tranchant sur son nœud le plus délicat :

> La solution ne peut venir que d'un regard dirigé de haut en bas ; car, en fait, la ligne suppose le point, le nombre le zéro, et l'espace la surface pleine ; l'approximation qui, venant d'en bas, est impossible, est déjà dépassée d'en haut. Ainsi l'ordre des esprits contient celui des corps, et celui de la charité les contient tous deux. Contenu et supposé, l'ordre inclus devient ainsi la figure de l'ordre supérieur ; figurer n'est donc pas seulement une affaire de l'ordre, fermé sur lui-même dans son extension horizontale, mais implique en même

1. Mesnard 1992, p. 465.

> temps une relation verticale que l'on ne peut, certes, constater de bas en haut, mais qui se produit de haut en bas [1].

Comment ne pas remarquer que l'apaisement de l'inquiétude — le rétablissement de l'unité — entraîne aussi la restauration de ce rapport d'analogie que pourtant, nous l'avons vu, Pascal a fait basculer dans le vide et l'infini ? Et encore : comment ne pas constater le génie, mais aussi la liberté de l'exégète, dans cet imaginaire des ordres intérieurs l'un à l'autre ; reliés par un rapport qui, encore une fois, renverse des idées reçues et des représentations prévues, puisque l'immense charité avec sa figure métonymique, le cœur, englobe l'intelligence qui, à son tour, enveloppe le corps et toute grandeur matérielle ?

L'autre témoin que je voudrais citer est une jeune savante, J. Higaki. Dans l'ouvrage qu'elle a consacré à *Péguy et Pascal : les trois ordres et l'ordre du cœur*, ce n'est pas par hasard — vu la projection finale de la recherche vers Péguy et sa spiritualité de l'assomption — que l'auteur adopte la « solution » de von Balthasar et renouvelle sa gageure sur l'intégration des ordres.

> Une fois placé au point de vue de l'ordre supérieur, l'homme ne serait-il pas à même de voir s'intégrer tout ce qui, vu d'en bas, lui apparaît comme discontinuités et contradictions ? Dans cette vue de Pascal, l'ordination de l'être entier serait possible seulement à partir du point de vue d'ordre supérieur [2].

Conversion, ordination, intégration, ces démarches constitutives de la vie spirituelle s'inscriraient donc dans le fragment des trois ordres comme dans une mystérieuse anamorphose, qui se redresse et se révèle, suite à ce geste auquel Pascal lui-même accorde, ailleurs, tant d'importance : le choix d'un point de vue.

Impossible, je crois, de contester sur un plan général le bien-fondé de ces positions. Mais elles me semblent s'éloigner sensiblement, fût-ce au nom d'une vérité spirituelle reconnue, de la réalité du texte de Pascal. Il y a plus : elles me semblent survoler une question troublante. Dans la pensée de Pascal envisagée dans son ensemble, y a-t-il vraiment réconciliation et intégration des ordres ? J. Mesnard [3], V. Carraud [4] ont insisté l'un et l'autre sur l'extrême originalité avec laquelle Pascal réinvente la concupiscence de la chair, non comme sensualité mais comme désir de posséder, ainsi que l'ordre des « grands de chair » comme ordre de l'avoir et du pouvoir. Or la « condition

1. von Balthasar 1972, p. 93.
2. Higaki 2005, p. 189.
3. Voir Mesnard 1992.
4. Voir Carraud 1997, p. 50-54.

des grands » à laquelle Pascal et Nicole ont consacré leurs trois discours, cette condition capable de jouir des « biens de concupiscence » et de les dispenser, est-elle effectivement susceptible d'être assumée par la sagesse ? La cité terrestre, où la force devient elle-même une justice, pourra-t-elle évoluer vers la forme de la cité harmonieuse ? Loin de moi l'ambition de résumer ici le débat concernant la pensée du politique chez Pascal et dans le cercle janséniste, où des positions augustiniennes radicales s'avèrent un terrain favorable à l'essor d'une pensée déjà moderne sur les relations des pouvoirs et des valeurs [1]. « Dieu doit régner sur tout et tout se rapporter à lui » (fr. 761) : face à la manière dont Pascal pense et décrit les idoles du monde et le fonctionnement de la cité — face à la perspective d'une autonomie du temporel qui se profile de loin comme le produit d'une dialectique extrême de l'augustinisme — le thème de la « conversion des ordres » mériterait d'être, à nouveaux frais, médité et approfondi.

De mon côté, je me propose d'adhérer strictement à notre texte, sans oublier que, s'il s'agit bien d'un fragment par rapport à l'ensemble du livre à venir — le projet d'Apologie —, nous avons affaire, par ailleurs, à l'une des pages de Pascal les plus achevées ; si le fr. 339 gagne à être situé dans un vaste réseau intertextuel, il demande aussi à être lu, tel un poème, dans la profondeur de son propre tissu textuel. Sans prétendre en faire le commentaire, je me bornerai donc à en dégager quelques suggestions.

Le fragment des trois ordres a souvent été défini comme un poème en prose. Il en a la brièveté, la densité, le rythme. Sa structure presque circulaire prend appui sur une suite de propositions négatives — des assertions concernant l'impossibilité de voir — et aboutit également à un constat d'impossibilité : « De tous les corps ensemble on ne saurait en faire réussir une petite pensée [...]. De tous les corps et esprits on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité [...] », après avoir affirmé le lustre et l'éclat de l'ordre du génie représenté par Archimède, de celui de la sainteté représenté par Jésus-Christ. La courbe qui se dessine est marquée, dans sa première partie, par une forte tension ascendante — les expressions négatives accentuent, dirait-on, l'aspiration des ordres aveugles vers la lumière — alors que le mouvement s'apaise dans les derniers versets, après avoir reconduit à « rien » la totalité de l'univers : « Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits. Car il connaît tout cela, et soi, et les corps, rien. » Au sein de cette symétrie, deux figures qui sont, elles, dissymétriques :

1. Voir Ferreyrolles 1996 et 1984.

Archimède ; Jésus-Christ. Deux noms d'hommes, par lesquels l'histoire entre, imprévisible, dans le grandiose statisme des ordres.

Archimède. On a beaucoup argué sur les raisons du choix de ce représentant de l'esprit, qui était aussi un prince [1]. L'ordre charnel, ordre aveugle par excellence puisqu'il ne voit ni n'est regardé, n'ayant pas de lustre aux yeux de l'esprit, est privé d'une représentation ; il n'a de voix que sous une forme négative et concessive : « Il eût été inutile à Archimède de faire le prince dans ses livres de géométrie, quoiqu'il le fût. » Archimède : l'homme, avec ce qu'il méprise et ce qu'il exalte, l'homme traversé par le refus de se retourner vers ce qu'il dépasse et par l'impossibilité de voir ce qui le dépasse. L'homme qui a sa demeure dans un milieu entre deux infinis, ou pour le dire avec les images du fr. 339, qui loge en lui-même la béance infinie à cause de laquelle il lui est impossible d'harmoniser les ordres. Archimède, prince et géomètre, exprime ce que l'humanité peut faire de meilleur : un dépassement « philosophique » de la chair — de la matière — dans l'élan d'un mouvement ascendant bouché vers le haut par l'infini. Le fr. 683, où nous avons trouvé une occurrence tragique du mot « distance », nous dit que cette distance « effroyable », « les plus grands hommes » n'ont pas pu la traverser.

Et les petits, les sages, les saints, avec leurs yeux du « cœur » ? Après tout, certains sages, disons-le puisque Pascal ne le dit pas, ont été aussi des rois ou des savants. Le « quoiqu'il le fût » accordé à Archimède aurait pu, symétriquement, se répéter si Pascal avait voulu relier les trois ordres par un jeu concerté de négations et de concessions.

Mais Jésus-Christ est « sans biens et sans aucune production [...] de science ». Toute symétrie se brise : le nouveau s'introduit par cette rupture. Pascal ne s'est pas limité à nommer — pour ainsi dire — le représentant le plus qualifié de l'ordre de la sainteté et de la sagesse. Il a nommé le Dieu qui « vient », dans son « avènement de douceur [2] » (« venir », répété plusieurs fois, est le seul verbe d'action attribué ici au Christ) et dans son mouvement d'abaissement. C'est le Christ de la *Kenosis*, « humble » et « patient », dont Pascal évoque rapidement les mystères (passion, obscurité, mort, abandon des siens, secrète résurrection). Ce Dieu qui vient, ce véritable homme nouveau n'a pas à récapituler en lui les grandeurs des ordres précédents, fût-ce pour mieux prouver sa transcendance. Car le mouvement divin, la rupture absolue, est l'abaissement et la descente : par le mouvement de la *kenosis*, les trois ordres ne sont

1. Voir Cléro 1998, p. 491-504 et Carraud 1999, p. 385-387.
2. Pascal 1991, fr. 182.

pas intégrés, harmonisés, unifiés dans une perspective de haut en bas comme on a pu le représenter, mais radicalement renversés. La « bassesse » de Dieu dans l'ordre des grandeurs matérielles est vue par les « yeux du cœur » comme « prodigieuse magnificence » : la bassesse fait toute la dignité de l'ordre que Jésus-Christ est « venu faire paraître » et qui, seul, dans l'histoire de l'humain, est le neuf absolu.

Le thème de la « conversion des ordres » me semble donc devoir se comprendre dans un éclairage tragique et dialectique, comportant, en fait, plutôt un « renversement des ordres » (après tout, un radical est en commun aux deux substantifs, *conversion* et *renversement*). Si le couple *diverti/converti* exprimait depuis toujours l'exigence de rupture et le tragique de la conversion chrétienne, le « renversement » nous porte encore plus directement au cœur de la vision du monde de Pascal. L'ordre du cœur et de la sagesse n'existe, en un certain sens, que comme renversement des grandeurs des autres ordres : loin d'être une loi de la nature, un tel renversement du pour au contre est le fruit d'un événement de l'histoire ou, pour mieux dire, d'un avènement dans l'histoire. Quelqu'un est « venu » — il est entré dans la « chair » — il a choisi l'« obscurité » pour la faire resplendir. Le fragment ne nous raconte pas un itinéraire qui s'élèverait vers la gloire à partir de la bassesse : il affirme plus strictement la coïncidence des contraires, en scrutant dans sa profondeur une « bassesse qui n'existe pas » parce que, de façon paradoxale, elle *est* la gloire.

Pascal adopte ici, encore plus que la perspective paulinienne de la lettre aux Philippiens [1] où l'abaissement et la glorification du Christ se succèdent comme les deux volets d'un seul mystère, le regard contemplatif et l'ironie du quatrième évangile, pour lequel le Christ est glorifié sur la croix, et la blessure du côté est déjà le lieu de naissance de l'homme nouveau. Ce n'est pas un hasard si la « secrète résurrection », cette gloire obscure, est mentionnée parmi les mystères de l'*exinanitio* ; et si, comme le dit un autre fragment [2], le sépulcre, où le Christ a pris une nouvelle vie, est le « dernier mystère » du Dieu caché, qui, plus que tout autre, est réservé à des saints.

Qu'en est-il, alors, de la question que nous posions au début de notre parcours : l'harmonisation de l'humain, et la démarche spirituelle vers l'unité ? Qu'en est-il de la possibilité de « convertir » les ordres une fois que l'ironie de Dieu les a tout simplement renversés ? J'avance ici une hypothèse qui n'est pas une réponse directe, mais peut-être une digression utile à une autre approche

1. *Phil.* 2, 5-11.
2. Pascal 1991, fr. 467.

de la question. Le fr. 339 est un poème. Le caractère poétique de cette prose, sa solennité d'hymne et de psaume invite à se mettre à l'écoute, et à reconnaître dans la forme du texte ce que celui-ci ne dit pas, mais que, peut-être, il chante. J'ai insisté sur l'absence de réelle analogie entre les ordres, puisque le caractère « figuratif » ne concerne, apophatiquement, que le vide et l'infini. Et pourtant, à la lecture, on suit le mouvement incantatoire des parallélismes, des répétitions et des reprises anaphoriques :

> La grandeur des gens d'esprit... La grandeur de la sagesse... Les grands génies ont leur empire, leur éclat... Les saints ont leur empire, leur éclat... Archimède sans éclat... Jésus-Christ sans biens... Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes... Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble et toutes leurs productions...

Sauf quelques considérations, solitaires, sur la vie de Jésus-Christ, tous les mots du fragment résonnent dans un tissu de correspondances et de relations. La forme même du texte suggère, dans le parallélisme des mots et des figures, l'appel que les ordres se lancent réciproquement à travers l'infini.

Qu'est-ce qui fait chanter l'écriture de Pascal ? Bien des exemples nous montrent que la méditation sur le Christ favorise cette écriture par versets, dense, rythmique, qui est une preuve ultérieure de l'emprise que le modèle de la Bible a exercée sur l'esthétique classique dans l'un de ses aspects les plus méconnus : l'effacement des frontières entre les genres [1]. L'*Abrégé de la vie de Jésus-Christ* rend sensible l'émotion qui préside, par des variations dans la longueur des versets, à cette modulation du rythme. Le *Mystère de Jésus*, le *Mémorial* sont des exemples de ce lyrisme qui, la plupart du temps, a son allié le plus sûr dans la *breuitas* rhétorique. Le fragment des trois ordres a également sa raison d'être poétique dans la célébration de celui qui est « venu » : le lyrisme méditatif se double alors de l'ampleur du genre de l'éloge, et en assume, dans sa propre motivation spirituelle, la tendance à la dilatation et la vocation à l'universalité.

Le fragment 339 célèbre un ordre des choses d'une indicible beauté. Il reconstruit un cosmos spirituel à partir du négatif que la distance infinie a introduit au cœur du réel. Si l'univers entier avec ses royaumes, si l'intelligence qui fait toute la noblesse du roseau pensant, ne peuvent pas produire le plus petit acte de charité, il est vrai pourtant que tout est ordonné à ce petit acte qui vient d'ailleurs et qui renverse les assises du réel. C'est ce que chante l'écriture du poème en prose en s'élevant par degrés vers cette clôture,

1. À ce sujet, voir, entre autres, Jouslin 2003, p. 715-747.

en reconstruisant un tissu d'harmonies là où les mots ont mis des tournures négatives et des images de séparation.

La « conversion des ordres » n'est pas, me semble-t-il — et ce sera là ma conclusion — inscrite dans le discours du fragment qui dessine plutôt la perspective ironique, voire tragique, d'un renversement du pour au contre. Elle fait partie de la richesse d'un sens qui se dégage, comme un horizon d'attente, au delà du discours ; elle est le message de cette forme qui joue un si grand rôle dans la construction de la signification. Message assez indéterminé pour ne pas contredire d'autres lieux, beaucoup plus explicites, de la pensée de Pascal : mais s'il est vrai que le fr. 339 est une clé d'accès aux *Pensées*, il ne reste qu'à accueillir son pouvoir d'ouverture et sa force de suggestion.

Corpus

Pascal Blaise, 1964-1992 : *Œuvres complètes*, J. Mesnard (éd.), Paris, Desclée De Brouwer.

Pascal Blaise, 1998-2000 : *Œuvres complètes*, M. Le Guern (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».

Pascal Blaise, 1991 : *Pensées*, P. Sellier (éd.), Paris, Bordas, coll. « Classiques Garnier ».

Saint-Cyran (abbé de), « Du Cœur nouveau », in *Théologie familière, avec divers autres petits traités de dévotions*, Paris, Muguet, 1669.

Surin Jean-Joseph, *Questions sur l'amour de Dieu*, A. Pottier et L. Mariès (éd.), Paris, Téqui, 1930.

Annexe

Pascal, *Pensées*, fr. 339, éd. Sellier, Paris, Bordas, coll. « Classiques Garnier », 1991.

> La distance infinie des corps aux esprits, figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle.
>
> ———
>
> Tout l'éclat des grandeurs n'a point de lustre pour les gens qui sont dans les recherches de l'esprit.

_____

La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair.

_____

La grandeur de la sagesse, qui n'est nulle sinon de Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres différents. De genre.

_____

Les grands génies ont leur empire, leur éclat, leur grandeur, leur victoire et leur lustre, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles, où elles n'ont pas de rapport. Ils sont vus non des yeux mais des esprits, c'est assez.

_____

Les saints ont leur empire, leur éclat, leur victoire, leur lustre, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles ou spirituelles, où elles n'ont nul rapport car elles n'y ajoutent ni ôtent. Ils sont vus de Dieu et des anges, et non des corps ni des esprits curieux, Dieu leur suffit.

_____

Archimède sans éclat serait en même vénération. Il n'a pas donné des batailles, pour les yeux, mais il a fourni à tous les esprits ses inventions. Ô qu'il a éclaté aux esprits !

_____

Jésus-Christ sans bien, et sans aucune production au-dehors de science, est dans son ordre de sainteté. Il n'a point donné d'inventions, il n'a point régné, mais il a été humble, patient, saint, saint, saint à Dieu, terrible aux démons, sans aucun péché. Ô qu'il est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence aux yeux du cœur et qui voient la sagesse !

_____

Il eût été inutile à Archimède de faire le prince dans ses livres de géométrie, quoiqu'il le fût.

_____

Il eût été inutile à Notre Seigneur Jésus-Christ, pour éclater dans son règne de sainteté, de venir en roi. Mais il y est bien venu avec l'éclat de son ordre.

_____

Il est bien ridicule de se scandaliser de la bassesse de Jésus-Christ, comme si cette bassesse était du même ordre duquel est la grandeur qu'il venait de faire paraître.
Qu'on considère cette grandeur-là dans sa vie, dans sa passion, dans son obscurité, dans sa mort, dans l'élection des siens, dans leur abandonnement, dans sa secrète résurrection et dans le reste. On la verra si grande qu'on n'aura pas sujet de se scandaliser d'une bassesse qui n'y est pas.

_____

Mais il y en a qui ne peuvent admirer que les grandeurs charnelles, comme s'il n'y en avait pas de spirituelles. Et d'autres qui n'admirent que les spirituelles, comme s'il n'y en avait pas d'infiniment plus hautes dans la sagesse.

Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits. Car il connaît tout cela, et soi, et les corps rien.

Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé.

De tous les corps ensemble on ne saurait en faire réussir une petite pensée, cela est impossible et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible et d'un autre ordre, surnaturel.

Troisième partie

Ruptures esthétiques

Noces littéraires et nouvelle progéniture dans les *Poésies* de Catulle

Alexandra Morenval
Université Paul-Valéry, Montpellier 3 — Université Stendhal, Grenoble 3

Poetae noui, voilà comment est désigné, à Rome, au premier siècle av. J.-C., le groupe de poètes auquel Catulle appartient : c'est une expression sans doute ironique dont usent leurs adversaires littéraires, et notamment Cicéron [1]. Peut-être par référence à la culture grecque que ces nouveaux poètes avouent prendre pour modèle, l'emploi du terme grec, *neoteroi*, est préféré. Cela souligne l'alliance des deux cultures que revendiquent ces poètes. Mais quelle est la nouveauté ? Déjà Ennius, au III^e^ s. av. J.-C., avec les *Annales*, avait associé histoire romaine et mètre grec ; déjà le théâtre latin de Plaute ou de Térence s'était fortement inspiré du théâtre grec. L'influence de la littérature grecque sur la littérature latine n'est donc pas récente.

Chez Catulle la nouveauté semble d'un autre ordre : la rupture concernerait à la fois le fond et la forme ainsi que les valeurs traditionnelles. C'est une révolution, selon K. Quinn [2], dont le poète semble bien conscient. Or un rapide relevé des occurrences de l'adjectif *nouus* suggère un rapprochement entre la poésie catullienne et le motif du mariage. Catulle insiste autant sur la nouveauté de son œuvre que sur la nouveauté des époux et du mariage : son petit livre est nouveau [3], l'apostrophe à la nouvelle épouse sert de refrain au poème 61, le mari dont le désir s'exprime par son oreille attentive est lui

1. Cicéron, *Att.* VII, 2, 1 et *Tusc.* III, 45.
2. Quinn 1959.
3. Catulle, *Poésies* I, 1 : *nouum libellum*.

aussi nouveau [1]. T. Barbaud dans *Catulle une poétique de l'Indicible* souligne ce lien en se fondant sur la métaphore filée de l'enfantement, les *fetus* des Muses au poème 58, pour en déduire que « Catulle enracine le travail poétique dans l'épanouissement et l'accomplissement du désir et du plaisir [2]. »

Même si le sens de « récent » n'est pas à écarter en ce qui concerne l'adjectif *nouus*, l'utilisation de ce même adjectif pour désigner un groupe de poètes en rupture avec la littérature de leur époque ne peut être méconnue de Catulle, qui doit aussi en jouer [3]. Dans la mesure où Catulle écrit une poésie érotique, il est possible de voir dans l'alliance de l'amour et du mariage une métaphore filée permettant de caractériser son esthétique poétique. C'est à l'interrogation et à la vérification de cette lecture autoréférentielle qu'est consacrée la présente étude, qui se propose d'envisager l'œuvre de Catulle en termes de rupture littéraire. Or celle-ci revêt un caractère problématique et ambigu car elle semble conjointement relever d'une audace sacrilège et d'une intention divine. Il s'agit donc de déterminer si la rupture révolutionnaire programmée par Catulle est placée sous le signe du sacrilège ou du sacré. Cette ambiguïté semble être cependant plus ou moins levée par le poète : Catulle, de façon programmatique et provocante, rapproche, dans le poème 1 l'adjectif qualificatif *nouus*, à la connotation ambivalente [4], et l'adjectif qualificatif *lepidus*, « charmant ». Ainsi le poète sous-entendrait la beauté de la rupture et élèverait cette dernière en principe esthétique.

Pour vérifier cette hypothèse et la valeur de cet indice laissé par le poète, il convient d'examiner la nouveauté des rapports qu'entretiennent les deux composantes de l'esthétique poétique de Catulle, culture grecque et culture latine, à travers la symbolique du mariage que proposent les épithalames et surtout l'*epyllion* des *Noces de Thétis et Pélée*. Notre proposition de lecture croise les thèses avancées par T. Barbaud et J.-C. Julhe, qui rapprochent, chez Catulle, exigence poétique et expression lyrique de l'amour, ainsi que les recherches antérieures qui ont souligné l'importance des indices que contiennent les

1. Catulle, *Poésies* LXI, 95, 100, 110, 120 : *Prodeas, noua nupta* ; 54-55 : *Te timens cupida nouos/Captat aure maritus.*

2. Barbaud 2006, p. 195.

3. Sur la polysémie de l'adjectif qualificatif *nouus*, voir, dans ce volume, la contribution de Jean-François Thomas, qui précise que le sens de « récent » de *nouus*, bien qu'attesté, est très rare. Le sens de « rupture » lié à la jeunesse semble caractériser bien plus judicieusement ce groupe de poètes.

4. Sur l'ambivalence axiologique de cet adjectif, voir dans ce volume l'article de Jean-François Thomas qui constate que « les connotations de *nouus* témoignent des enjeux attachés à la nouveauté » : elles peuvent être positives ou négatives.

épithalames sur la fusion entre romanité et culture grecque [1]. Puis il s'agira d'analyser la nouveauté toujours singulière de la poésie catullienne en tant que progéniture ou créature insolite. Il sera alors possible d'en déduire les nouvelles lois qui président à la poétique catullienne.

❀

La mésalliance entre la Néréide et Pélée, agréée par les dieux, est ambiguë : elle renvoie à la dissymétrie des deux cultures, latine et grecque, et à leur nouvelle union sacrée. Le poète cisalpin tente ainsi de redéfinir les rapports entre culture grecque et culture latine. Ces deux composantes de l'esthétique poétique de Catulle sont présentées de manière originale sous les traits d'un époux et d'une épouse aux natures différentes et à l'attirance déséquilibrée. Les mises en abyme et les échos, présents dans l'*epyllion*, associent ces noces mythiques à des noces littéraires [2] : le voile nuptial dont la trame est animée par les aventures d'Ariane désemparée, mais désirable pour Bacchus, répond au chant des Parques qui tissent les destins, symbolique écho au chant-même de Catulle. Sous les traits de Thétis se devine alors la littérature grecque, parée de tous les attributs divins tandis que le masque du mortel Pélée est porté par la littérature latine, jouissant d'un moindre prestige. La dissymétrie des deux cultures n'est pas cachée.

Dans le récit de Catulle, la naissance de l'amour est d'emblée placée sous le signe de l'ambiguïté et de l'association du sacré et du sacrilège [3]. En effet, leur rencontre a symboliquement pour origine un signe de rupture néfaste, un des signes de l'entrée dans l'âge de fer : la fabrication d'un bateau et la navigation. Il s'agit de l'Argo, moyen de transport extraordinaire qui sera le premier à franchir les Symplégades, rompant le sort néfaste de ces roches, mais qui ramènera dans le monde civilisé l'horrible barbare Médée. Le poème 64 sur les noces de Thétis et Pélée commence par la description de la construction du navire. L'écho manifeste avec les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes, qui utilise ce

1. Sur le rapprochement entre l'amour et la poésie chez Catulle, voir Barbaud 2006, p. 12-15 ; Julhe 2004, p. 27-125. Sur la fusion entre culture romaine et culture grecque, voir Bayet 1953, p. 14-16 et Granarolo 1967, p. 127-140.

2. Robinson 2006, p. 54 : l'auteur conclut à une nouvelle esthétique que les relations entre les personnages des mythes caractériseraient. Les personnages de Catulle lisent et écrivent les trames enchâssées des différents mythes. Le sujet du poème 64 serait le tissage, métaphore de la création poétique. Les personnages amoureux « tissent » et « sont tissés ».

3. Sur les nombreux éléments qui entachent le mariage heureux de Thétis et Pélée, voir Dangel 2002, p. 138-139, Robinson 2006, p. 34.

même motif pour symboliser l'ambivalence de la navigation et l'entrée dans l'âge de fer, renforce cette impression de rupture avec une ancienne situation, peut-être plus heureuse.

Or ce bateau est décrit par le poète comme l'invention recherchée d'une déesse, Athéna, donc comme un don sacré et profitable pour l'humanité. S'ensuit de la première mise à l'eau un enchaînement d'événements extraordinaires : le *monstrum*, « le prodige », c'est-à-dire le bateau, attire par sa curiosité les Néréides, parmi lesquelles se trouve Thétis [1]. Or cette dernière est visible et s'offre pour la première fois à la curiosité des hommes, et notamment à celle de Pélée. Et le regard devient alors l'élément déclencheur de l'amour, tout d'abord audacieux et sacrilège, tout comme le sont les Argonautes.

> *ausi sunt uada salsa cita decurrere puppi,*
> *caerula uerrentes abiegnis aequora palmis.*
> *Diua quibus retinens in summis urbibus arces*
> *ipsa leui fecit uolitantem flamine currum,*
> *pinea coniungens inflexae texta carinae.*
> *Illa rudem cursu prima imbuit Amphitriten.*
> *Quae simul ac rostro uentosum proscidit aequor*
> *tortaque remigio spumis incanduit unda,*
> *emersere freti candenti e gurgite uultus*
> *aequoreae monstrum Nereides admirantes.*
> *Hac, illa atque alia, uiderunt luce marinas*
> *mortales oculis nudato corpore Nymphas*
> *nutricum tenus exstantes e gurgite cano.*
> *Tum Thetidis Peleus incensus fertur amore,*
> *tum Thetis humanos non despexit hymenaeos,*
> *tum Thetidi pater ipse iugandum Pelea sentit.*
> *O nimis optato saeclorum tempore nati*
> *heroes, saluete, deum genus ! o bona matrum*
> *progenies, saluete iter* [2]*...*
>
> [Les Argonautes] osèrent lancer sur les flots salés leur nef rapide et balayer la plaine azurée de leur rames de sapin. La déesse qui protège les citadelles sur les hauteurs des villes leur construisit elle-même ce char qu'un souffle léger faisait voler, formant des pins assemblés la trame de sa carène arrondie. Le premier, leur navire initia Amphitrite ignorante à ces courses. À peine son éperon eut-il fendu la plaine venteuse, à peine ses rames eurent-elles retourné les eaux blanches que de l'abîme blanchissant émergèrent les visages des Néréides des eaux, admirant le prodige*. Ce jour-là et non un autre, des mor-

1. Sur l'association de Thétis et Pélée à la monstruosité, voir Dangel 2002, p. 140-141.
2. Catulle, *Poésies* LXIV, 6-24.

> tels virent de leurs yeux les nymphes des mers le corps nu s'élevant jusqu'aux seins sur l'abîme blanc. Ce fut alors que Thétis inspira, dit-on, à Pélée, une passion brûlante, alors que Thétis ne dédaigna point l'hymen d'un mortel, alors qu'à Thétis le père des dieux, lui-même consentit à unir Pélée. Ô vous qui êtes nés dans des siècles trop heureux, héros, salut, rejetons des dieux, ô fils qui faites honneur à vos mères, salut encore une fois [1] !

L'anaphore de *tum* souligne la rapidité de la succession des actions et indique bien, comme origine du mariage, la fabrication du navire et l'utilisation contre-nature des pins. La rencontre des deux cultures comporte donc une double dimension : sacrilège, puisque l'invisible a été vu, et sacrée, puisque c'est une intention divine qui est à l'origine du prodige [2]. Selon cette interprétation, la disproportion du regard amoureux et donc des sentiments des deux personnages pourrait renvoyer à l'inégalité qualitative des deux matériaux poétiques : Thétis est fascinée par le bateau, Pélée par Thétis. Si nous nous fions à la métaphore établie, la passion et l'admiration des latins pour la culture grecque seraient ainsi représentées par le regard amoureux de Pélée pour une déesse, tandis que la considération des Grecs pour les Romains serait exprimée par l'attitude réservée de la Néréide. La litote constitue une variante non négligeable du modèle catullien : selon Apollonios de Rhodes, Thétis méprise son époux mortel. Ce regard idolâtre consacrerait la culture hellène ; cette réserve polie témoignerait de la part des Grecs d'une certaine bienveillance envers la culture latine. Malgré le déséquilibre souligné dans cette union mythique et symboliquement littéraire, cette relation nouvelle semble possible.

Cet amour littéraire n'est pas placé sous le signe de l'adultère. Catulle a préféré le mariage entre Thétis et Pélée. Ce qui apparaît de prime abord comme une mésalliance est consacré : l'autorité suprême, « Jupiter en personne », régularise cette situation sacrilège immédiatement après la rencontre : *pater ipse*, dit le poète. Cette union témoigne du respect mutuel et de la dignité du mortel Pélée. Le sacrilège est réparé, le mariage est entériné et l'on assiste presqu'à un nouvel âge d'or lors de cette fête. Les dieux, sauf Phoebus et Diane qui ont dédaigné Pélée, se mêlent aux hommes, le temps s'arrête, le fer, symboliquement, rouille. Mais l'opulence et la richesse ne sont pas blâmées. Même s'il n'est pas parfait, ce phénomène est inédit :

1. Toutes les traductions proviennent de Lafaye 1992. Les modifications personnelles sont signalées par un astérisque.

2. Sur l'action indirecte des dieux sur le destin des hommes dans ce poème, Robinson 2006, p. 54.

Rura colit nemo, mollescunt colla iuuencis,
non humilis curuis purgatur uinea rastris,
non glebam prono conuellit uomere taurus,
non falx attenuat frondatorum arboris umbram,
squalida desertis rubigo infertur aratris.
Ipsius at sedes, quacumque opulenta recessit
regia, fulgenti splendent auro atque argento.
candet ebur soliis, collucent pocula mensae,
tota domus gaudet regali splendida gaza [1].
Dans les campagnes, plus de cultivateurs ; les cous des bœufs se détendent, on ne voit plus les hoyaux recourbés nettoyer la vigne qui traîne à terre, ni le taureau déchirer la glèbe avec le soc pénétrant, ni la serpe des émondeurs éclaircir l'ombrage des arbres ; la rouille rugueuse se porte sur les charrues abandonnées. Mais la demeure du roi, jusqu'au fond de ses opulentes retraites, resplendit de l'éclat de l'or et de l'argent. La blancheur de l'ivoire brille sur les sièges, les coupes étincellent sur les tables, toute la maison s'égaie des feux de son trésor royal.

Par la suite, Catulle décrit les présents offerts aux mariés, dont le voile de leur couche. La mise en abyme que propose l'*ekphrasis* du voile nuptial honore aussi Pélée tout en transposant la situation : le dieu Bacchus connaît les mêmes sentiments que lui pour une mortelle, Ariane, qui maudissant le marin Thésée et son navire, est promise à une élévation. On retrouve les mêmes termes, *incensus amore*, aux vers 19 et 253 du poème, pour qualifier Pélée et le dieu. La passion amoureuse semble rehausser le prestige de Pélée, qui est dans la même situation qu'un dieu, et le hisser à la hauteur de la Néréide. L'amour, commun aux hommes et aux immortels, peut les unir, ce qui laisse penser que l'union entre les deux cultures peut être harmonieusement accomplie malgré la dissymétrie, d'où l'hommage répété du poète à ces personnages :

Vos ego saepe meo uos carmine compellabo,
Teque adeo eximie taedis felicibus aucte,
Thessaliae columen, Peleu, cui Iupiter ipse,
Ipse suos diuum genitor concessit amores [2].
Vous tous je vous invoquerai souvent par mes vers*, toi surtout, exceptionnellement grandi par une heureuse alliance, colonne de la Thessalie, Pélée, à qui Jupiter, oui, Jupiter lui-même, père des dieux, céda l'objet de ses amours.

Voilà un résumé bien symbolique de l'aspect insolite de ce mariage et sans doute l'insinuation des liens entre la littérature catullienne et ce mariage

1. Catulle, *Poésies* LXIV, 38-46.
2. Catulle, *Poésies* LXIV, 24-27.

mythique. Le désir amoureux est ici sanctifié par la foi engagée du mariage : les deux composantes de la poésie de Catulle entretiennent des rapports inédits, à l'image de l'amour nouveau que propose Catulle. Le chant des Parques en l'honneur des deux personnages insiste sur ce caractère inouï :

> *Nulla domus umquam tales contexit amores*
> *Nullus amor tali coniunxit foedere amantes*
> *Qualis adest Thetidi, qualis concordia Peleo.*
> *Currite ducentes subtegmina, currite fusi* [1].
> Jamais demeure n'a abrité de si belles amours, jamais amour n'a uni deux amants par de si beaux nœuds que ceux qui enchaînent aujourd'hui les cœurs de Thétis et de Pélée. Courez en étirant les fils, courez, fuseaux.

Ce passage est marqué par le préfixe *cum*, qui désigne ce couple fusionnel, et par le parallélisme de construction, qui les met finalement à égalité. Tels semblent être les nouveaux rapports entre les deux cultures : le désir amoureux rend les deux partis égaux en dignité et leur fusion possible [2].

Cette union entre deux êtres de nature différente aurait pu être stérile. Or les Parques annoncent que cette union sera féconde : il y aura une génération hybride, donc une progéniture nouvelle [3]. Et cette naissance est inéluctable, avec toute l'ambiguïté positive et négative que l'on a déjà vue. La fécondité de ce nouveau couple n'est pas forcément heureuse pour l'humanité. Car si les Parques soulignent les exploits grandioses et les qualités de ce futur enfant, héros vengeur, elles indiquent déjà la colère meurtrière de celui qui tuera des enfants, moissonnera les hommes et fera couler le sang :

> *Non illi quisquam bello se conferet heros*
> *Cum Phrygiae Teucro manabunt sanguine terrae*
> *Troicaque obsidens longuinquo moenia bello*
> *Periuri Pelopis uastabit tertius heres.*
> *Currite ducentes subtegmina, currite fusi* [4].

1. Catulle, *Poésies* LXIV, 334-337.

2. Voir Bayet 1953, p. 14-16 sur la notion de fusion et Granarolo 1967, p. 127-140, sur la romanisation de l'*epyllion* et la mise en avant de la *concordia* qui marquerait l'union de Thétis et Pélée.

3. Il est à remarquer que dans la notion de destinée, l'amour et la poésie catullienne sont liées par la métaphore du fil ou du tissage : Athéna, à l'origine du regard amoureux est une excellente fileuse, tisseuse de l'Argo, le destin d'Ariane n'a tenu qu'à un fil, le voile nuptial narrant ses aventures est le fruit d'un tissage, les Parques filent la destinée tout en chantant. T. Barbaud y voit, à juste titre, une métaphore démiurgique de la propre écriture du poète, voir Barbaud 2006, p. 136-141. Cela confère à la poésie un caractère sacré de prophétie, de vérité et de toute puissance sur les hommes et les dieux.

4. Catulle, *Poésies* LXIV, 343-347.

> Aucun héros ne pourra se comparer à lui dans la guerre où le sang troyen arrosera la terre de Phrygie dans la guerre où les murs de Troie seront, après un long siège, dépeuplés par le troisième héritier du parjure Pélops. Courez en étirant les fils, courez, fuseaux.

Le présage de cette naissance est équivoque. Les exploits sanguinaires d'Achille surpassent ceux d'Agamemnon, à la fois descendant et auteur d'un parjure (envers Achille avec Briséis). Achille se donne pour mission de faire respecter les serments, qu'il s'agisse de la foi échangée par Hélène et Ménélas, du serment des prétendants d'Hélène ou de la promesse de Laomédon qui a refusé de payer Poséidon. Or le poème 64 se clôt sur l'abandon de la justice par les hommes : le nouvel âge annoncé par les Parques est celui de la vengeance. Le demi-dieu est aussi un demi-monstre qui, pour faire respecter la parole sacrée, commet des sacrilèges. Telle semble être l'ambition de la nouvelle poésie de Catulle : issue d'un engagement sacré et sacrilège, la parole érotico-poétique sacre le sacrilège. Mais entre le projet et la réalisation, il peut exister un écart qu'il convient de mesurer : la progéniture, c'est-à-dire, l'œuvre de Catulle, est-elle à l'image du héros de l'*Iliade* ?

La créature enfantée par le couple littéraire de la culture grecque et de la culture latine a un aspect insolite qui surprend et frappe le lecteur, admiratif et/ou terrifié. Elle le transperce ou l'embrase comme la flèche et la flamme d'Achille ou plutôt de Cupidon. Elle semble avoir la force virile du guerrier que le charme gracieux du dieu rend encore plus dangereuse ou efficace. Mais, comme pour les enfants, l'hérédité de chaque parent ne s'est pas traduite de la même façon : les poèmes ont un air de famille mais ils ne sont pas identiques.

C'est tout d'abord par une association curieuse entre le mètre et le sujet choisis que cette progéniture apparaît comme hétéroclite. Ainsi, dans le poème 61 en l'honneur de Manlius Torquatus et de Junia Aurunculeia, le choix de la strophe glyconique, typique des poètes primitifs grecs [1], s'accorde mal avec la tradition du mariage romain : le rituel sacré de la cérémonie imposerait un mètre latin traditionnel. Mais la strophe choisie n'est pas illégitime dans la mesure où Sappho a écrit des épithalames dont Catulle s'inspire pour écrire cette pièce [2]. L'association de deux éléments propres à chaque culture, le mètre grec et les rites du mariage romain, provoque un contraste inattendu, qui oblige à considérer cette cérémonie sacrée d'une nouvelle façon. C'est d'ailleurs le sacré commun aux deux cultures qui est ainsi mis en avant,

1. Barbaud 2006, p. 173.
2. Lafaye 1992, p. 38.

ainsi que l'écart par rapport à chaque tradition culturelle, quand le public cherche la logique de ce choix. Cette dimension conciliatrice est soulignée par T. Barbaud, qui voit dans ce lyrisme la possible rencontre de l'hellénisme et de la romanité [1].

Même lorsque Catulle semble traduire une œuvre de Sappho, comme le poème 51, qui évoque l'idéalisation amoureuse et les sensations physiques du coup de foudre, il détourne, dans la dernière strophe, le poème lesbien en soulignant le danger potentiel de l'amour et de l'*otium*, porteur de guerre et de mort. Le poème ne respecte pas le modèle grec, quel qu'il soit [2].

Mais ce n'est pas une pure traduction en langue latine que propose la poésie catullienne. La nouveauté réside bel et bien dans cette association d'éléments provenant de deux cultures différentes qui ne se veut ni simple traduction ni imitation de quelque culture que ce soit.

Un autre sacrilège — ou nouveauté — vient du déséquilibre entre la brièveté de la poésie catullienne et son contenu prolifique, ne serait-ce que par l'intertextualité savante et les jeux d'échos littéraires. Le poème 1 célèbre l'audace de Cornelius Nepos qui a su, en trois livres, traiter toute l'histoire romaine. Et la dédicace à ce pionnier audacieux place le *liber* catullien dans cette lignée.

> *Quoi dono lepidum nouum libellum*
> *arida modo pumice expolitum ?*
> *Corneli, tibi ; namque tu solebas*
> *meas esse aliquid putare nugas.*
> *Iam tum, cum ausus es unus Italorum*
> *omne aeuum tribus explicare cartis...*
> *doctis, Iuppiter, et laboriosis.*
> *Quare habe tibi quidquid hoc libelli —*
> *qualecumque, quod, o patrona uirgo,*
> *plus uno maneat perenne saeclo.*
>
> À qui dédier, tout neuf, ce joli petit livre, qu'une sèche pierre ponce a récemment poli ? À toi, Cornélius ; car tu attachais quelque prix à ces bagatelles, dès le temps où tu osas, seul parmi les Italiens, dérouler toute la suite des âges en trois volumes, savants, par Jupiter, et laborieux. Accepte donc le contenu de ce petit livre, quelle qu'en soit la valeur ; puisse-t-il, ô vierge, ma patronne, vivre toujours jeune au-delà d'un siècle.

1. Barbaud 2006, p. 175-176.

2. Sur les transformations du modèle grec et l'interprétation ambiguë de cette œuvre, Newman 1990, p. 118-126 et Greene 2011, p. 136-142.

Le *lepos* du poème de Catulle est donc lié à sa *breuitas* : les suffixes de *libellum* ou *uersiculus*, *molliculus* du poème 16, et le substantif *nugae*, « bagatelles », insistent sur le caractère fragile, ciselé, évocateur, mais aussi sur l'aspect puéril, immature, peu sérieux et séducteur qui pourrait correspondre au caractère de Cupidon [1].

Cependant la miniature ne doit pas être envisagée comme une petitesse. Les épisodes célèbres traités par différents poètes sont en effet repris sous une forme concise, suggérant une profusion étroitement contenue dans cette miniature. Le poème 64 est truffé de références érudites à plusieurs modèles poétiques : Homère, Hésiode avec la nostalgie de l'âge d'or, Pindare et la huitième *Isthmique* traitant de Thétis et Pélée, Apollonios de Rhodes avec le navire Argo, mais aussi Ennius par le motif du bateau tissé et Lucrèce par l'évocation de l'âge de fer [2]. Construction cubiste en quelque sorte, qui superpose en une savante intertextualité les différentes versions d'un ou plusieurs épisodes célèbres. Elle suggère un potentiel exceptionnel, voire monstrueux, de l'œuvre, à l'image de cet enfant terrible dont les Parques ont prédit la naissance : Achille.

Au contraire, cette puissance éventuellement mortifère pourrait être l'indice du choc poétique que cherche à créer le poète. Alors qu'est attendu le couple épique-tragique ou satirique-comique, Catulle n'a pas peur d'associer la satire, plutôt latine et virile [3], qui pourrait correspondre à l'image vengeresse que donne Achille, au lyrisme alexandrin, plus raffiné, qui pourrait renvoyer à l'image de Cupidon. Les différents niveaux de langue sont utilisés : la vulgarité de l'insulte se mêle aux mots composés à la grecque qui témoignent d'une certaine recherche. César, par exemple, est affublé d'une épithète peu héroïque : « Romulus inverti [4] ». L'esprit fescennin, fait de superstition et de moquerie salace, s'associe au trait d'esprit et au raffinement [5]. Le poème 53 joue ainsi sur l'ambiguïté entre la brièveté d'une réponse et la virilité de l'orateur :

1. Julhe 2004, p. 72-128 : la poésie catullienne est une entreprise de séduction.

2. Homère, *Iliade* XVIII 428 ; Hésiode, *Les travaux et les jours* 109-126, Pindare, *Isthmiques* VIII 58-70, Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* I 524-525 ; Ennius, *Medea* 255- 256, Lucrèce, *De rerum natura* V, 925-1457.

3. Concernant l'influence des auteurs satiriques anciens sur Catulle, voir Granarolo 1971, p. 277-283.

4. Catulle, *Poésies* XXIX : *Cinaede Romule*.

5. Granarolo 1982, p. 153-156 : Catulle ne distingue pas poésie savante et poésie populaire. Ses influences se fondent.

> *Risi nescio quem modo e corona,*
> *qui, cum mirifice Vatiniana*
> *meus crimina Caluos explicasset*
> *admirans ait haec manusque tollens,*
> *« Di magni, salaputtium disertum ! »*
> J'ai bien ri, l'autre jour, du mot d'un inconnu dans l'assistance du tribunal ; quand, avec son merveilleux talent, mon cher Calvus eut développé ses accusations contre Vatinius, plein d'admiration et levant les mains, il s'écria : « Grands dieux, l'éloquent petit bout ! »

Trait d'esprit et trait satirique se confondent ici en un seul trait ou un seul vers qui associe parole et virilité active. Le contraste entre lyrisme et satire violente est également mis à profit. Ainsi, dans le poème 58, Catulle n'hésite-t-il pas à déifier la femme aimée, Lesbie, puis à la ravaler au rang le plus vil de prostituée en utilisant un terme vulgaire, *glubit* : elle écorce les hommes. Il semblerait que la muse de Catulle ait les mêmes caractéristiques paradoxales que sa poésie. Le sel, élément de la satire cuisante, et le charme, élément du lyrisme suave, qui qualifient Lesbie au poème 86, qualifient aussi les vers de Catulle au poème 16 : *habent salem ac leporem*. De manière générale, la nouveauté du poème catullien me paraît résider dans l'association des extrêmes et dans le contraste qui en résulte : elle découle de lois littéraires qui se veulent nouvelles.

La nouveauté de la création catullienne relève de lois littéraires et critiques qui instaurent une nouvelle sacralité car les seuls véritables crimes semblent être d'ordre esthétique [1]. Cette terrible progéniture, en rompant avec les autres littératures ou toutes les autres traditions culturelles, instaure une irrévérence salutaire [2]. Ces poèmes font en quelque sorte un pied-de-nez à la vieille littérature latine et à ses valeurs, signant ainsi la fin du repli identitaire. Même si Catulle est aussi paradoxalement un fervent défenseur du *mos maiorum* [3], il rejette tout immobilisme, toute tradition immuable à jamais. Le sacrilège de la critique acquiert une dimension sacrée. Grâce aux questionnements sur les choix littéraires, Catulle remet en cause les dogmes de la tradition littéraire : le mètre, la longueur du poème, le caractère sérieux du sujet ou encore la pureté du style ou du genre. Le vers saturnien, si prisé des poètes Latins, est déconsidéré et pourfendu par l'ironie de Catulle, notamment dans le poème 14. Catulle a reçu de son ami Calvus un cadeau qu'il juge de mauvais

1. Julhe 2004, p. 47.

2. Cette rupture est à ce point systématique que J. Bayet considère que la poésie catullienne possède une nouveauté inconnue même des Grecs, voir Bayet 1953, p. 37-39.

3. Cf. Harmon 1973, p. 311-331 ; Konstan 1977.

goût : le nouveau livre du grammairien Sulla, représentant de la poésie latine traditionnelle, est considéré comme rempli d'impiétés.

> *quod si, ut suspicor, hoc nouum ac repertum*
> *munus dat tibi Sulla litterator,*
> *non est mi male, sed bene ac beate,*
> *quod non dispereunt tui labores.*
> *Dei magni, horribilem et sacrum libellum !*
> *Quem tu scilicet ad tuum Catullum*
> *misti, continuo ut die periret,*
> *Saturnalibus, optimo dierum.*
> *Non non hoc tibi, salse, sic abibit.*
> *nam si luxerit ad librariorum*
> *curram scrinia, Caesios, Aquinos,*
> *Suffenum, omnia colligam uenena.*
> *ac te his suppliciis remunerabor.*
> *Vos hinc interea, ualete, abite*
> *illuc, unde malum pedem attulistis,*
> *saecli incommoda, pessimi poetae* [1].
> Si, comme je le soupçonne, ce présent nouveau* et si bien trouvé te vient de Sulla le grammairien, je n'y vois plus de mal ; au contraire, il est bon, il est heureux que tes travaux ne soient pas perdus. Grands dieux ! L'horrible, le sacré* petit livre ! Sans doute tu l'as envoyé à ton Catulle pour le faire mourir, le jour même des Saturnales, le plus beau des jours. Non, non, farceur, cela ne se passera pas ainsi : dès l'aurore, je vais courir aux boîtes des libraires ; les Cassius, les Aquinus, Suffenus et autres poisons, je les raflerai tous et rendrai supplice pour supplice. Quant à vous, en attendant, adieu ; retournez aux lieux que vous avez quittés pour mettre ici votre méchant pied, fléaux du siècle, détestables poètes.

Tous les poètes cités sont autant de contre-modèles à rejeter. Catulle stigmatise les traditionalistes et notamment Sulla le grammairien. L'utilisation malicieuse de *sacrum libellum*, « sacré livre », n'en est que plus ironique et le jeu de mots sur « pied » met à l'index le vers saturnien [2].

La longueur des poèmes est aussi considérée comme un défaut à bannir. Elle est associée à la rusticité mise en valeur par la tradition. Au poème 22, qui débute par l'éloge de la prose citadine et policée de Suffenus pour mieux ridiculiser sa poésie rustique de trayeur de chèvre, les antithèses entre *dicax*

1. Catulle, *Poésies* XIV, 8-23.
2. Julhe 2004, p. 46-47.

et *urbanus*, d'une part, et *infacetus* et *rus*, d'autre part, opposent l'élégance, la spiritualité liées à la ville, à l'incapacité à s'exprimer associée à la campagne :

> *Suffenus iste, Vare, quem probe nosti,*
> *homo est uenustus et dicax et urbanus,*
> *idemque longe plurimos facit uersus.*
> *Puto esse ego illi milia aut decem aut plura*
> *perscripta, nec sic ut fit in palimpseston*
> *relata : cartae regiae, nouei libri,*
> *nouei umbilici, lora rubra membranae,*
> *derecta plumbo et pumice omnia aequata.*
> *Haec cum legas tu, bellus ille et urbanus*
> *Suffenus unus caprimulgus aut fossor*
> *rursus uidetur ; tantum abhorret ac mutat.*
> *Hoc quid putemus esse ? qui modo scurra*
> *aut siquid hac re tritius uidebatur,*
> *idem infaceto est infacetior rure* [1].
>
> Ce Suffenus que tu connais bien, Varus, est un charmant homme, spirituel, plein d'urbanité, et ce même personnage fait beaucoup plus de vers que personne. Je crois bien qu'il en a dix mille et plus, copiés tout au long et non pas, comme il arrive, reportés sur palimpseste : papier royal, volumes neufs, ombilics neufs, courroies rouges au parchemin, le tout réglé à la mine de plomb et égalisé à la pierre ponce. Viens-tu à lire les vers, ce Suffenus si élégant, si plein d'urbanité, te fait, en revanche, l'effet d'un trayeur de chèvres ou d'un terrassier, tant il est maladroit et différent de lui-même. Que devons-nous en penser ? Cet homme qui tout à l'heure semblait si malin, ou, mieux encore, un esprit si aiguisé, ce même homme est plus grossier que les rustres les plus grossiers.

Les adjectifs qualificatifs *dicax* et *infacetus* insistent sur l'importance de la parole et du langage pour créer une poésie raffinée et spirituelle. La longueur du poème renvoie au goût pour la facilité ainsi qu'à un manque de travail sur la langue. Catulle met en garde contre la fausse nouveauté, celle du support. Il ridiculise l'artisanat de Suffenus, qui, en bon paysan, travaille de riches matières : il se moque de la bêtise de cet auteur, qui polit non son langage, comme Catulle dit l'avoir fait dans le poème 1, mais son livre.

Cette attention au langage est liée à la question de la longueur, elle-même mise en parallèle avec celle du sujet : un poème long suggère un poème au sujet sérieux, comme des annales ou une épopée. Or Catulle critique ouvertement ces deux genres littéraires. Dans le poème 95, il oppose les œuvres de Volusius

1. Catulle, *Poésies* XXII, 1-14.

et d'Hortensius qui ont les mêmes défauts que celle de Suffenus, à la poésie de son ami Cinna, qui a toutes les qualités requises : langage policé par un long travail, sujet fabuleux lié à l'amour incestueux de Zmyrna pour son père.

> *Zmyrna mei Cinnae nonam post denique messem*
> *quam coepta est nonamque edita post hiemem,*
> *milia cum interea quingenta Hortensius uno ;*
> .....
> *Zmyrna cauas Satrachi penitus mittetur ad undas,*
> *Zmyrnam cana diu saecula peruoluent.*
> *At Volusi annales Paduam morientur ad ipsam*
> *et laxas scombris saepe dabunt tunicas.*
> *Parua mei mihi sint cordi monimenta sodalis,*
> *at populus tumido gaudeat Antimacho.*
> La *Zmyrna* de mon cher Cinna, neuf moissons et neufs hivers après qu'il l'a commencée, est enfin publiée, tandis qu'Hortensius a écrit cinq cent mille vers en une seule année… La *Zmyrna* sera envoyée jusqu'aux eaux profondes du Satrachus, la *Zmyrna* sera dans longtemps encore déroulée par les siècles chenus. Mais les *Annales* de Volusius mourront aux bords mêmes du Pô et fourniront souvent de larges tuniques aux maquereaux. Que les petits chefs-d'œuvre de mon ami soient toujours chers à mon cœur ! Libre au peuple de savourer l'enflure d'Antimaque.

La violence du rire catullien s'abat sur l'œuvre de Volusius qui habillera les poissons du Pô, ce qui ruine le sérieux auquel pourraient prétendre ces annales. Cette irrévérence indique en fait un rejet de la tradition immuable, car la satire latine, plus légère, ne trouve pas forcément grâce aux yeux de Catulle. Dans le poème 44, le poète signale qu'il a dû lire un discours de Sestius, plein de venin et de pestilence, donc une violente satire, ce qui l'a rendu malade : cette maladie semble provoquée par la présence de la satire latine pure et non diluée. C'est une pratique de la littérature fidèle aux règles et obtuse qui est rejetée, taxée de rusticité.

Catulle insinue que ce repli identitaire pourrait se révéler stérile. En effet, dans le poème 36, les *Annales* de ce fameux Volusius, à qui Catulle en veut décidément beaucoup, doivent être brûlées selon un rite sacré :

> *Annales Volusi, cacata carta,*
> *uotum soluite pro mea puella ;*
> *nam sanctae Veneri Cupidinique*
> *uouit, si sibi restitutus essem*
> *desissemque truces uibrare iambos,*

> *electissima pessimi poetae*
> *scripta tardipedi deo daturam*
> *infelicibus ustilanda lignis.*
> *Et hoc pessima se puella uidit*
> *iocose lepide uouere diuis.* [...]
> *At uos interea uenite in ignem,*
> *pleni ruris et inficetiarum.*
> *annales Volusi, cacata carta* [1].
> *Annales* de Volusius, papier merdeux, acquittez le vœu de ma maîtresse : elle a fait vœu à la sainte Vénus et à Cupidon que, si je lui étais rendu et si je cessais de darder contre elle mes terribles ïambes, elle choisirait entre tous les écrits du plus mauvais poète de quoi faire une offrande au dieu boiteux, pour qu'il le brûle avec des bois maudits. Et voilà ce que cette petite peste, dans son espièglerie charmante, a trouvé à vouer aux dieux. [...] Quant à vous, en attendant, venez çà ! Au feu, vers pleins de rusticité et de balourdises, *Annales* de Volusius, papier merdeux !

Ce rite est indiqué contre les êtres monstrueux : les bois maudits avec lesquels on les brûle proviennent d'arbres stériles [2]. Catulle insinue que les vers de Volusius ne peuvent donc pas prétendre à la postérité. Nous retrouvons la métaphore de la progéniture mais aussi celle de la parole donnée et de l'engagement amoureux. En effet, contrairement aux vers de Catulle, qui sont des enfants sains et bien constitués, ceux de Volusius sont sacrilèges. Et Vulcain, le dieu qui a eu à souffrir du manque de fidélité de sa femme Vénus et qui s'en est vengé, est chargé de punir ce sacrilège. La création littéraire est donc bien associée au rite sacré du mariage. Il s'agit de rompre avec la tradition littéraire latine, et notamment avec ses valeurs de *rusticitas* et de *grauitas*, et de bannir un repli identitaire considéré comme stérile. Mais si Catulle semble préconiser une orientation vers la littérature grecque et ses motifs pleins de charme, il ne considère pas pour autant qu'il faille imiter béatement les poètes grecs.

Il refuse une hellénisation à la mode : la culture grecque doit être au service de la nouvelle poésie latine. Selon les noces de Thétis et de Pélée, c'est bien le mortel Pélée qui tient le premier rôle dans le ménage. La littérature grecque doit se soumettre à la littérature latine. Extrêmement ironique, le rire sacrilège installe une nouvelle loi sacrée. En effet, dans le poème 61 déjà cité, écrit pour le mariage de Manlius Torquatus et de Junia Aurunculeia, le dieu grec

1. Catulle, *Poésies* XXXVI, 1-10 et 18-20.
2. Lafaye 1992, p. 24.

Hymen est décrit avec les attributs de la jeune mariée : le voile et les chaussures jaunes. Le rôle masculin devrait échoir à la déesse latine, Vénus, ce qui donnerait la prépondérance au caractère latin sur le caractère grec de cette nouvelle progéniture.

Catulle formule en effet une critique acerbe à l'encontre de la littérature hellénique, à laquelle il adresse les mêmes reproches qu'à la littérature latine. Ainsi le poème 95 fustige-t-il autant la poésie latine que la poésie grecque : le style ampoulé d'Antimaque, qui a écrit une *Thébaïde* immense, présente les mêmes défauts que les annales ou épopées latines : grandiloquence, sérieux et longueur. La mode hellénique qui a envahi les cercles érudits au premier siècle avant J.-C. et les pratiques littéraires qui découlent de cet engouement ne sont certes pas du goût de Catulle. Mais celui-ci refuse aussi l'hellénisation populaire : les aspirations abusives sont considérées comme du plus mauvais goût par le poète. Le poème 84 ridiculise ce tic de langage :

> *Chommoda dicebat, si quando commoda uellet*
> *dicere, et insidias Arrius hinsidias,*
> *et tum mirifice sperabat se esse locutum,*
> *cum quantum poterat dixerat hinsidias.*
> *credo, sic mater, sic liber auunculus eius.*
> *sic maternus auus dixerat atque auia.*
> « Havantages », disait Arrius, quand il voulait dire « avantages », et « hembûches », au lieu d'« embûches » ; il se figurait avoir parlé merveilleusement, quand il avait dit de toute sa force « hembûches ». Ainsi disaient, je crois, sa mère et l'affranchi, frère de sa mère, son aïeul et son aïeule maternels.

Catulle assimile ce défaut à une citoyenneté de deuxième catégorie. Il ne s'agit donc pas de singer la culture grecque. Le vers latin de Catulle, même si son modèle est la poésie alexandrine, conserve encore beaucoup de naturel, de hiatus, d'élision, par rapport à ses successeurs qui ont poussé leurs exigences plus loin dans ce domaine [1] : l'imitation servile ne saurait convenir à la création [2]. À travers la critique lancée contre Arrius, descendant d'affranchis, qui offense la pureté de la langue latine, on comprend que le poète prône l'intégration de la culture grecque à la culture latine et au-delà le métissage de ces deux cultures. C'est là que résident la nouveauté et la rupture importante face aux autres littératures : l'une et l'autre culture sont renvoyées dos à dos ; il ne s'agit ni de mépriser l'une des deux cultures ni d'être à la mode. La rupture

1. Voir Lafaye 1992, p. XXVII.

2. Sur l'*imitatio* devenue *aemulatio*, lutte pour la beauté dans laquelle les poètes latins s'écartent de leurs modèles, voir Thill 1979.

avec ce qui précède, quelle qu'elle soit, est ainsi placée au rang de principe esthétique, comme l'annonce le poème liminaire du recueil : la nouveauté est charme.

On assiste ainsi à un renversement subversif des traditions dans la poésie catullienne pouvant scandaliser un homme comme Cicéron attaché à la *grauitas Romana* [1]. Le poète refuse toutes les valeurs portées aux nues, qu'elles soient populaires ou érudites : le rire, la provocation, la légèreté, les motifs érotiques, en bref tout ce qui touche la jeunesse romaine, gagnent en dignité et deviennent des composantes de la Création. La rupture systématique s'en trouve valorisée. De ce fait, Catulle se démarque de ses modèles poétiques grecs. Dans le poème 64, les épisodes d'intertextualité sont revisités : Catulle, en évitant de mentionner le dédain de la Néréide, rompt avec Apollonios de Rhodes, qui insiste au contraire sur sa rancune. Lorsqu'il décrit le départ des humains et l'arrivée des dieux dans la demeure royale, le poète latin inverse la connotation du motif des vagues que l'on trouve chez Homère : de négative, elle devient positive. Finalement, seules comptent les lois littéraires et les règles fixées selon le désir du sujet, du je, toujours identique et multiple, toujours changeant. Chez Catulle, la muse ou la femme aimée, la *patrona Virgo* du poème 1, est à la fois unique et diverse, comme l'a très bien remarqué J.-C. Juhle dans *La Critique littéraire chez Catulle et les Élégiaques augustéens* : « l'anonymat marque le caractère à la fois unique et multiple [de la création littéraire [2]] ». On pourrait y voir un lointain écho des capacités de métamorphose données à Thétis, mère symbolique de cette progéniture poétique, puisque selon la mythologie, elle a cherché à échapper à l'étreinte de Pélée en changeant d'apparences.

De ce fait, l'émulation littéraire est légitimée, qu'elle se pratique avec les modèles antiques ou avec les pairs. Dans le poème 35, le poète rend hommage à son ami Caecilius et à ses vers sur la déesse Cybèle qui ont enflammé d'amour sa maîtresse. Or Catulle a composé, lui aussi, des vers sur la Grande Mère, qui est le sujet du poème 63. Cet éloge lui permet par conséquent de revendiquer obliquement sa propre originalité. Dans le poème 50, Catulle fait part du jeu littéraire qu'il a pratiqué avec son ami Livinius sur un même sujet. Et l'improvisation littéraire de Livinius lui a tant plu qu'il en est enflammé d'amour au point d'enfanter à son tour le poème qu'il écrit. Le parallèle entre l'amour et

1. Sur les intrications entre critiques littéraires et critiques politiques dans la poésie de Catulle, voir Benferhat 2005, p. 138-143.

2. Voir Julhe 2006, p. 43.

la création poétique s'en trouve renforcé. La remise en cause par autrui est nécessaire pour créer de la nouveauté.

Or Catulle va constamment pratiquer cette remise en cause, y compris au sein de sa propre poésie : il rompt avec lui-même pour apporter à ses lecteurs d'incessantes nouveautés. Sur le motif du nombre infini de baisers, Catulle propose ainsi trois poèmes, qui sont autant de variations sur un même thème : le poème 5 accumule de grands nombres afin que le compte en soit invérifiable pour les envieux ; le poème 7 utilise la métaphore lyrique des grains de sable ou des étoiles innombrables que ne pourront pas compter les curieux selon le procédé de l'*adunaton* ; le poème 16 est une violente invective contre les jaloux, Aurelius et Furius, qui ridiculisent les milliers de baisers du poète. Catulle joue donc sur les registres et les destinataires pour mettre au jour des poèmes toujours nouveaux et différents, qui ont cependant un air de famille. Cette démarche témoigne d'une grande liberté et d'un engagement total en poésie, ce qui est très novateur : aucun autre poète n'avait à ce point revendiqué un regard critique constant, la rupture systématique comme principe esthétique de façon aussi claire, à la manière d'un manifeste [1].

❀

Ainsi, l'audace de la rupture se trouve-t-elle définitivement placée sous le signe sacré du sacrilège, à condition que le regard amoureux soit à l'origine de cette transgression, comme on l'a remarqué dans l'*epyllion* de Thétis et de Pélée. Pour le poète, l'amour légitime toutes les unions littéraires. Cet amour, qui rehausse la dignité de l'élément le plus bas pour établir un nouveau rapport d'égalité dans le couple, doit présider à la création littéraire. C'est au nom de la foi sacrée et de la parole engagée entre deux amoureux, le poète et sa muse, que sont vengés les crimes littéraires par le biais de leur progéniture poétique.

Ces nouveaux Achilles, demi-monstres, ont un aspect insolite et hétéroclite. Toujours uniques mais possédant un air de famille, ces poèmes allient les contrastes des deux cultures : force et grâce, provocation et révérence, vulgarité et préciosité, puissance et fragilité enfantine, sel et miel. Le fer et le feu, qui sont les armes du poème, sont à la fois l'apanage du guerrier et du dieu Cupidon. Les deux images du soldat et de l'enfant facétieux se superposent.

1. Julhe 2004, p. 51, 37-38, 125-127 : Catulle donne « des perspectives nouvelles à la littérature ». Robinson 2006, p. 54 : Catulle fait preuve d'une conscience sur la création littéraire et son esthétique poétique sans exemple en son temps.

La poésie de Catulle associe, de manière incongrue et révolutionnaire, satire et lyrisme et promeut une esthétique du contraste pour terrifier et charmer. Elle revendique les deux parentés ou cultures avec fierté mais refuse la pure tradition et le repli identitaire.

Cette nouvelle progéniture est le témoignage de l'élaboration d'une nouvelle esthétique littéraire, qui valorise la rupture, malgré sa puissance dangereuse : tout ce qui est d'ordinaire rejeté est relevé, ce qui n'est pas sérieux le devient. Elle réclame la fondation d'une critique salutaire afin que l'œuvre poétique soit toujours dépassée, améliorée et donc toujours nouvelle : l'attitude poétique tournée vers le *statu quo* est, au contraire, déconsidérée, taxée d'impiété et de monstruosité, vouée à la stérilité. C'est donc contre elle que se dresse la poésie vengeresse de Catulle. Mais cette critique rejette toute complaisance : elle revendique son autonomie face aux cultures latine et grecque et s'applique à une poésie en constant renouvellement.

Catulle peut donc à juste titre être qualifié de poète de la modernité puisqu'il affirme avec force un engagement total en poésie, qui sacralise et sublime le sacrilège par la foi amoureuse qu'il voue à sa muse, Lesbie. Cette posture littéraire à ce point brandie est une révolution. C'est sans doute à elle que le poète doit sa célébrité dès son vivant et la préservation de ses vers. Catulle semble avoir été possédé par la même obsession que Baudelaire, ce poète de la modernité qui voulait à toute force : « plonger [...] au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau [1] ».

Corpus

Catulle, *Poésies*, texte établi et traduit par G. Lafaye, revu et corrigé par S. Viarre, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1992.

Fordyce C. J., *Catullus, a Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

1. C. Baudelaire, *Les fleurs du mal*, « la mort », 1857.

Insolitasque uidens paruo cum uulnere mortes [1] : Horreur et rupture dans la *Pharsale* de Lucain

Aline Estèves
Université Paul-Valéry, Montpellier 3

1 La *Pharsale*, une épopée de la rupture

En choisissant de chanter la guerre civile de 49 av. J.-C., et en inscrivant cet événement dans la lignée du meurtre de Rémus par Romulus, Lucain rompait brutalement avec la tradition générique de l'épopée telle qu'elle s'était constituée sous la République, pour trouver son aboutissement, au début de l'Empire, avec l'*Énéide* de Virgile [2].

Depuis les commentaires de l'Antiquité jusqu'aux essais les plus récents, la *Pharsale* suscite en effet des critiques récurrentes : le poète néronien compose certes en hexamètres épiques et respecte les éléments narratologiques fondamentaux du genre (combats, voyages, tempêtes, scènes de magie) ; il s'affranchit en revanche de nombreux attendus. Sur le plan narratif, le merveilleux mythologique y serait sacrifié au profit de la référence historique [3] ; sont mises en œuvre la dissolution ou l'inversion des scènes typologiques de l'épopée comme l'aristie, si bien que l'héroïsation des personnages apparaît incertaine, sinon inexistante [4]. Le style relèverait davantage de l'art oratoire

1. Lucain, *Pharsale*, IX, 736 : « [Il voit nombre des siens] [...] succomber étrangement à des blessures insignifiantes », éd. et trad. par Bourgery et Ponchont 1930 (6e éd. 1993) ; textes et traductions sont issus de cette édition.

2. Narducci 1974-1975, p. 438-474 ; 1979, p. 31-89 ; Viansino 1995, p. 1-66 ; Hershkowitz 1998, p. 197-246 ; Narducci 2002, p. 75-87 ; Dangel 2008, p. 75-88 [84-86] ; Esposito 1999, p. 11-37 ; Narducci 1999, p. 39-83.

3. Servius, *Aen.* I, 382. Bureau 2010, p. 77-87.

4. Johnson 1987 ; Narducci 2002b, p. 187-429 ; Ripoll 2009b, p. 376-382.

que de l'art poétique, et l'écriture lucanienne prendrait même l'exact contrepied de la stylisation euphémistique propre à l'épopée, tout particulièrement dans le domaine de la violence guerrière [1].

Corrélativement, la dimension encomiastique du discours que les poètes épiques latins se sont attachés à proférer, en se dotant d'une voix singulière qui les assimile à des *uates*, poètes-voyants capables de chanter le passé mythologique de Rome de manière à éclairer l'évolution providentielle de l'histoire contemporaine, apparaît foncièrement minée par l'entreprise esthétique lucanienne : prenant à rebours la vision glorieuse d'une Rome secondée par les dieux et destinée à asseoir son ascendant sur la Méditerranée malgré les vicissitudes des *bella externa* qui faillirent la détruire, contrecarrant, jusqu'à en déconstruire la symbolique, le mythe politique d'un âge d'or retrouvé avec la *Pax Romana* instaurée par Auguste, la voix poétique de la *Pharsale* relate la guerre civile opposant César et Pompée en insistant sur son horreur monstrueuse [2]. L'introduction du poème, loin des incipits solennels propres à l'*epos*, prend ainsi la forme d'un constat alarmé [3] : le poète dénonce avec une véhémente indignation l'horreur des massacres et déplore l'amas de ruines résultant des affrontements [4], non sans comparer la dissolution du corps politique à l'éventration d'une femme enceinte et à un cadavre gisant sur le champ de bataille [5] — véritables *imagines agentes* de la *concordia discors* [6] présidant à la destinée du monde.

Dans cette entreprise de dévoiement, sinon de déconstruction, des attendus génériques, le goût de Lucain pour les récits horribles, notamment dans la peinture des corps morcelés, a souvent été mis en exergue. Toutefois, la propension de Lucain à décrire dans leur plus secrète et répugnante anatomie les corps défigurés par la guerre ne peut se réduire à une simple « complexion », qui voudrait que l'on soit friand de ce genre d'images à l'époque néronienne [7]. Comme N. Calonne l'a démontré dans une très fine étude portant sur la thématique des *uiscera* dans la *Pharsale*, « le tableau de la guerre civile entre César

1. Stace, *Silves*, II, 7 ; Quintilien, *Institution Oratoire*, X, 1, 90. Hellegouarc'h 2001, p. 36-44.
2. Brisset 1964, p. 51-65 ; Ahl 1976 ; Bartsch 1997 ; Soubiran 1998, p. 19-30.
3. Lucain, *Pharsale*, I, 1-32. Conte 1988, p. 11-23 ; Narducci 2002b, p. 18-22.
4. Sur le narrateur de la *Pharsale* et la nature de son discours, voir Narducci 2002, p. 88-106.
5. Lucain, *Pharsale*, I, 2-3 : *populumque potentem/ in sua uictrici conuersum uiscera dextra* (« un peuple puissant tournant son bras victorieux contre ses propres entrailles ») ; I, 32-33 : *nulli penitus descendere ferro/ contigit ; alta sedent ciuilis uulnera dextrae* (« nul autre fer n'a réussi à se plonger si avant ; il faut le bras des citoyens pour faire d'aussi profondes blessures »).
6. Lucain, *Pharsale*, I, 98.
7. Leigh 1997, p. 10-15.

et Pompée […] n'est […] pas un exercice gratuit de rhétorique témoignant du goût de Lucain et de ses contemporains pour la violence, ni non plus pur chatoiement d'images dont le sens ne serait que secondaire ; il a des ambitions politiques et philosophiques incontestables [1] ».

Au demeurant, il est dans la *Pharsale* une *sententia* qui paraît emblématique de la fonction idéologique que Lucain assigne à l'esthétique singulière de son épopée, en particulier dans la peinture des corps défigurés :

> *Felix qui potuit mundi nutante ruina,*
> *quo iaceat iam scire loco* [2].
> Heureux celui qui peut, quand le monde vacille, savoir d'avance en quel lieu reposeront ses os !

La maxime, assignable au poète-narrateur, ponctue le dénouement du siège d'Ilerda. Elle témoigne d'un certain soulagement — et de fait, les soldats pompéiens, victimes d'une sévère déshydratation, viennent de faire acte de reddition auprès de César, par l'intermédiaire de leurs chefs Afranius et Pétreius ; la clémence de César leur vaut d'étancher leur soif, puis d'être renvoyés dans leurs foyers, où ils semblent destinés à jouir d'une certaine quiétude. L'allusion manifeste à la clôture du livre II des *Géorgiques* [3], que soutient la scan-

1. Calonne 2007, p. 1-30 [28].

2. Lucain, *Pharsale*, IV, 393-401 : *Felix qui potuit mundi nutante ruina,/ quo iaceat iam scire loco. Non proelia fessos/ ulla uocant, certos non rumpunt classica somnos./ Iam coniunx natique rudes et sordida tecta/ et non deductos recipit sua terra colonos./ Hoc quoque securis oneris fortuna remisit,/ sollicitus menti quod abest fauor : ille salutis/ est auctor, dux ille fuit. Sic proelia soli/ felices nullo spectant ciuilia uoto* (« Heureux celui qui peut, quand le monde vacille, savoir d'avance en quel lieu reposeront ses os ! Aucun combat n'appelle leur corps fatigué, la trompette n'interrompt pas la tranquillité de leur sommeil. Maintenant les attendent une épouse, des enfants innocents, des toits agrestes ; on ne les emmènera pas en colonie, mais le sol natal les accueille. À leur sécurité, la fortune a encore ajouté cet allègement, que leur esprit ne tremble pas pour un parti. Celui-ci a fait leur salut, celui-là fut leur chef. Ainsi, seuls heureux, ils regardent la guerre civile sans formuler de vœux »), éd. et trad. Bourgery 1927 (2e éd. 1997).

3. Virgile, *Géorgiques*, II, 490-502 : *Felix qui potuit rerum cognoscere causas/ atque metus omnis et inexorabile fatum/ subiecit pedibus strepitumque Acherontis auari ;/ fortunatus et ille deos qui nouit agrestis/ Panaque Siluanumque senem Nymphasque sorores/ Illum non populi fasces, non purpura regum/ flexit et infidos agitans discordia fratres,/ aut coniurato descendens Dacus ab Histro,/ non res Romanae perituraque regna ; neque ille/ aut doluit miserans inopem aut inuidit habenti./ Quos rami fructus, quos ipsa uolentia rura/ sponte tulere sua, carpsit, nec ferrea iura/ insanumque forum aut populi tabularia uidit.* (« Heureux qui a pu connaître les causes des choses et qui a mis sous ses pieds toutes les craintes, et l'inexorable destin, et le bruit de l'avare Achéron ! Mais fortuné aussi celui qui connaît les dieux champêtres, et Pan, et le vieux Silvain, et les Nymphes sœurs ! Celui-là, ni les faisceaux du peuple, ni la pourpre des rois ne l'ont fléchi, ni la discorde poussant des frères

sion des premiers vers du passage [1], est nettement soulignée par Lucain [2] : non content de citer textuellement le premier hémistiche virgilien, le poète néronien l'intègre à une problématique globalement similaire, opposant les plaisirs simples que prodiguent la nature et la sérénité d'une vie se déroulant au gré des saisons, aux troubles et perversions morales induits par les affrontements fratricides.

Néanmoins, ces similitudes n'ont d'autre fonction que d'appuyer la tonalité provocatrice de la réflexion lucanienne [3] : Virgile développait, en jouant sur la polysémie de *felix*, les motifs de la fécondité et de la germination vitales qui caractérisent la nature en toutes saisons et suffisent au bonheur du cultivateur, loin des vicissitudes de la vie politique. Le poète néronien instaure en revanche un rapprochement paradoxal entre l'adjectif *felix* et le substantif *ruina*, que dramatise la position antithétique des deux termes dans le vers [4] ; il redéfinit ainsi la nature du « bonheur » dont a pu bénéficier un nombre restreint de soldats en contexte de guerre civile, en invitant le lecteur à l'envisager sous deux aspects.

Tout d'abord, dans un monde menacé d'écroulement, ce bonheur repose non plus sur un savoir pérenne (*cognoscere* chez Virgile), mais sur une certitude temporaire (*scire* chez Lucain), qui tient lieu d'unique repère : connaître l'endroit où l'on « (se) reposera ». On notera à ce titre l'intéressante polysémie du verbe *iacere* : le contexte amène à considérer que le mot relève tout autant de l'isotopie de la mort que de celle du repos. L'ambiguïté est lourde de sens, car elle aiguise d'abord le paradoxe que faisait surgir le parallèle *felix/ruina* — le bonheur reviendrait alors à connaître le lieu de son tombeau ; si cette vision du bonheur peut apparaître relativement prosaïque et foncièrement pessimiste, elle n'en trouve pas moins confirmation, en creux, dans la suite du poème, avec le sort réservé à Pompée, dont le corps décapité reçoit de tardifs et inutiles soins : son bûcher, maladroitement dressé par un individu ano-

sans foi, ni le Dace descendant de l'Ister conjuré, ni les affaires de Rome, ni les royaumes destinés à périr ; celui-là ne voit autour de lui ni indigents à plaindre avec compassion, ni riches à envier. Les fruits que donnent les rameaux, ceux que donnent d'elles-mêmes les bienveillantes campagnes, il les cueille sans connaître ni les lois d'airain ni le forum insensé ni les archives du peuple »), trad. Rat 1932.

1. Lucain, *Pharsale*, IV, 393-395 : SDSS, DSDS, DSSS ; Virgile, *Géorg.* II, 490-493 : SDSS, DSDS, SDDD.

2. Paratore 1943, p. 40-69.

3. Masters 1992, p. 74-86.

4. Sur l'usage du paradoxe à des fins de dénonciation chez Lucain, Voir Moretti 1984, p. 37-49.

nyme à l'aide de brandons saisis sur un bûcher voisin, risque de voir les flots et le temps en effacer toute trace matérielle — mais non mémorielle [1]. L'ambiguïté du verbe rejaillit aussi, plus largement, sur l'ensemble du contexte, en pointant les limites qui définissent l'autre cause de bonheur que sont appelés à connaître les hommes d'Afranius et Pétreius, explicitée dans la suite du passage : pour avoir servi sous les ordres de chefs pompéiens mais accepté de bénéficier de la clémence de César, ils peuvent seuls, de tous les soldats enrégimentés dans la guerre civile, prétendre à une forme d'« apathie », l'ambivalence de leur situation leur permettant de « contempler sans prendre parti » (*nullo spectant uoto* v. 401) les événements ; leur bonheur s'apparente dès lors à une sorte de torpeur, si l'on en juge d'après le champ lexical de la léthargie qui sert à le décrire (*fessos* v. 394, *certos somnos* v. 395, *securis* v. 398, *sollicitus abest fauor* v. 399). Ce motif de l'hébétude politique n'est pas une métaphore accessoire : il trouve une confirmation symbolique dans la suite du poème, et participe de la structuration idéologique de l'ensemble de l'épopée.

En effet, le discours de la *Pharsale*, à l'image du *sparsum corpus* de la République dont le poème relate et dénonce l'écartèlement induit par la guerre civile, ne repose pas sur une trajectoire linéaire, que guiderait l'idée d'une *fortuna* providentielle ; il émane au contraire d'un entrelacs de symboles, dont la cohérence esthétique permet de conférer au poème une dynamique démonstrative, visant à sonder toujours plus avant les plaies, afin de déplorer avec une véhémence sans cesse renouvelée la *machina discors* [2] qui présida à l'éclosion du *bellum ciuile* de 49. Nous voudrions démontrer que, si l'on se situe dans cette perspective, l'évocation des blessures atroces subies par les soldats de Caton dans le désert de Libye constitue la pierre angulaire de l'architecture lucanienne.

2 La *ruina*, emblème métaphorique de l'univers de la *Pharsale*

De fait, pour contextualisée qu'elle soit, la *sententia* que nous venons de citer pourrait tenir lieu de devise à l'ensemble de l'œuvre, en raison du relief conféré au terme *ruina*, qui constitue à bien des égards l'emblème métaphorique de l'univers caractérisant la guerre civile dans la *Pharsale* [3] : au cosmos, monde rationnel et construit selon un ordre providentiel permettant

1. Lucain, *Pharsale*, VII, 712 *sq*. Galtier 2010, p. 193-202.
2. Lucain, *Pharsale*, I, 79-80.
3. Perutelli 2004, p. 85-107 ; Taisne 2002, p. 16-27 ; Salemme 1999, p. 157-166.

de surmonter ses peurs et les vicissitudes de la guerre, dont Virgile donne une illustration associant grandeur et beauté dans l'*Énéide*, Lucain oppose une vision chaotique de l'univers, résultant de l'éclosion de la guerre civile.

À cela deux causes essentielles, proposées par le poète néronien dès le premier livre de l'épopée, et dont les caractéristiques s'entrecroisent. La première est d'ordre organique : la grandeur ne saurait dépasser certaines limites [1]. La deuxième est d'ordre historico-légendaire : le meurtre de Rémus par Romulus, sorte d'*exemplum* paradigmatique, instaure une évolution cyclique de l'histoire romaine, condamnée à croître pour retomber depuis son apogée dans les affres des affrontements fratricides [2].

À l'appui de cette thèse, le vocabulaire de la rupture s'avère très abondant dans la *Pharsale*, en particulier les termes *rumpere*, *frangere*, *discordia* et *discors* [3], qui désignent aussi bien la rupture au sens matériel que politique ou éthique. Pour autant, Lucain ne rend pas compte de la fracture induite par la guerre civile comme d'une coupure radicale ; il la conçoit plutôt sous la forme d'un écroulement, mettant un terme au mouvement d'élévation qui caractérisait l'histoire de Rome — d'où l'intéressante récurrence dans la *Pharsale* du terme *ruina* [4] : attesté une quarantaine de fois, il désigne généralement le processus d'écroulement, même s'il renvoie aussi occasionnellement, à propos de Troie au livre IX, aux décombres proprement dits — eux-mêmes frappés de déréliction [5]. En d'autres termes, l'impulsion de l'histoire romaine, qui suivait depuis le meurtre de Rémus par Romulus un mouvement ascendant, aurait atteint

1. Lucain, *Pharsale*, I, 81-82 : ***In se magna ruunt** ; laetis hunc numina rebus/ crescendi posuere modum* (« les grandeurs s'effondrent sur elles-mêmes ; c'est le terme que les dieux ont assigné au développement de ce qui prospère »).

2. Lucain, *Pharsale*, I, 95 : *fraterno primi maduerunt sanguine muri* (« nos premières murailles ont été tachées du sang d'un frère »). Ripoll 2009a, p. 85-98.

3. Wacht 1992.

4. Cf. à titre d'exemple Lucain, *Pharsale*, I, 493-495 : *credas* [...]/ [...] *iam **quatiente ruina**/ nutantes pendere domos* (« on croirait [...] que, secouées par une force qui les mine, les maisons vacillent et penchent déjà ») ; V, 746-747 : *Praecipites aderunt casus ; **properante ruina**/ summa cadunt* (« les événements vont se précipiter ; les sommets tombent quand l'écroulement approche vite ») ; VII, 242-244 : *Discrimina postquam/ aduentare ducum supremaque proelia uidit/ **casuram** fatis sensit **nutare ruinam*** (« quand il vit s'approcher l'heure critique pour les chefs et les combats décisifs, il sentit vaciller les destins prêts à s'écrouler »).

5. Lucain, *Pharsale*, IX, 966-969, ruines de Troie : *Iam siluae steriles et putres robore trunci/ Assaraci pressere domos et templa deorum/ iam lassa radice tenent, ac tota teguntur/ Pergama dumetis, **etiam periere ruinae*** (« Maintenant des buissons stériles et des troncs pourris de chênes écrasent le palais d'Assaracus et ne tiennent plus les temples des dieux que d'une racine fatiguée ; Pergame tout entière est ensevelie sous des ronces, ses ruines même ont péri »).

en 49 un niveau de développement monstrueux l'amenant au point de rupture, c'est-à-dire l'éclosion de la guerre civile, qui la condamne au néant — n'était l'art du poète.

En faisant de la *ruina* l'emblème métaphorique de ce moment de crise, Lucain pose sur le mouvement historique que dessine l'éclosion des guerres civiles un regard idéologique dont la singularité mérite d'être relevée.

D'une part, le poète néronien insiste fréquemment sur l'amorce du point de rupture : on relève ainsi dans les extraits cités dans la note 25 les expressions *quatiente ruina, properante ruina, casuram nutare ruinam* — tous syntagmes qui rendent compte de la rupture induite par les combats de la guerre civile comme d'un chancellement qui se prolonge. Autrement dit, Lucain souligne la dimension aspectuelle du phénomène, au détriment de sa dimension temporelle : la *ruina* est moins dans la *Pharsale* un événement brusque ou un état de destruction, qu'un processus d'écroulement certes brutal, mais dont le poète, tout en signalant l'amorce du point de rupture, prolonge le mouvement de bascule ; on verra l'intérêt esthétique que peut revêtir une telle attention au *momentum* historique.

D'autre part, Lucain rattache souvent la mention de la *ruina* à l'évocation du chaos, qui prend la forme d'un brouillage des traits — d'où la fréquente présence, dans le contexte immédiat, de termes issus de la famille *miscere*, qui mettent en regard de manière explicite la défiguration physique et la déstructuration cosmique. La comparaison à laquelle recourt le poète pour évoquer le sort de Marius Gratidianus, durant les proscriptions de Marius et Sylla, nous semble à ce sujet particulièrement probante [1] :

> *Auolsae cecidere manus, exsectaque lingua*
> *palpitat et muto uacuum ferit aera motu.*
> *Hic aures, alius spiramina naris aduncae*
> *amputat ; ille cauis euoluit sedibus orbes,*
> *ultimaque effudit spectatis lumina membris.*
> *Vix erit ulla fides tam saeui criminis unum*
> *tot poenas cepisse caput. Sic mole ruinae*
> *fracta sub ingenti miscentur pondere membra,*
> *nec magis informes ueniunt ad littora trunci,*
> *qui medio periere freto* [2].
>
> Les mains arrachées tombèrent, la langue coupée palpite et frappe l'air vide d'un mouvement silencieux. L'un coupe les oreilles, l'autre arrache les globes

1. Cf. V, 634-637.
2. Lucain, II, 181-190.

> du creux de leurs orbites et jette les yeux les derniers, lorsqu'on leur a montré les membres. À peine pourra-t-on croire à un crime si sauvage, qu'une seule tête ait pu réunir tant de châtiments. Ainsi les membres brisés par la chute d'un édifice sont confondus sous un poids énorme ; les troncs ne viennent pas plus informes au rivage, quand ils ont péri au milieu de la mer.

Il s'agit de symboliser de la sorte la métamorphose monstrueuse qui est à l'œuvre avec l'éclosion des guerres civiles : dans la *Pharsale*, les personnages subissent moins les événements qu'ils ne les provoquent, comme l'illustre le portrait de César, sorte de « force qui va », agissant dans le but de réduire le monde à l'état de *ruina* [1] ; en se livrant à divers actes de transgression politique, morale, religieuse, les protagonistes de la guerre civile foulent aux pieds la *pietas* en même temps que les « entrailles » du corps politique [2], si bien que le sens providentiel de l'histoire romaine s'en trouve réduit à néant, comme le prouvent les ruines fantomatiques de Troie. Éclatent par voie de conséquence les verrous qui permettaient à la violence extrême, en devenant excessive, de ne pas sombrer dans l'horreur — que l'on entendra au sens de phénomène de violence extraordinaire, susceptible de susciter une peur démesurée, mêlée d'indignation et de dégoût.

3 Méduse, *imago mortis* dans la *Pharsale*

Il s'avère qu'à la fonction idéologique que revêt l'assimilation de la guerre civile à une *ruina*, répond l'élaboration symbolique de la figure de Méduse [3], dont le portrait figure au livre IX :

> *Finibus extremis Libyes, ubi feruida tellus*
> *accipit Oceanum demisso sole calentem,*
> *squalebant late Phorcynidos arua Medusae,*
> *non nemorum protecta coma, non mollia suco,*
> *sed dominae uultu conspectis aspera saxis.*
> *Hoc primum natura nocens in corpore saeuas*
> *eduxit pestes ; illis e faucibus angues*
> *stridula fuderunt uibratis sibila linguis,*
> *femineae qui more comae per terga soluti*

1. Lucain, I, 150, portrait de César : *gaudensque uiam fecisse ruina*, (« heureux de se frayer un chemin par les ruines »). Gagliardi 1997, p. 91-98.

2. Calonne 2007, p. 5-18.

3. Fantham 1992, p. 95-119 ; Paratore 1992, p. 85-116 ; Jouteur 2005, p. 365-377 ; Kany-Turpin 2005, p. 133-146 ; Dangel 2009.

ipsa flagellabant gaudentis colla Medusae.
Surgunt aduersa subrectae fronte colubrae,
uipereumque fluit depexo crine uenenum.
Hoc habet infelix cunctis inpune Medusa
quod spectare licet. *Nam rictus oraque monstri*
quis timuit ? Quem, qui recto se lumine uidit,
passa Medusa mori est ? Rapuit dubitantia fata
praeuenitque metus ; anima periere retenta
membra, nec emissae riguere sub ossibus umbrae [1].

Aux confins de la Libye, aux lieux où la terre brûlante reçoit l'océan qui bouillonne sous les rayons du soleil couchant, s'étalaient âprement les domaines de la fille de Phorcys, Méduse ; il n'y avait pas de bois pour les couvrir de leur feuillage, pas de sucs pour en amollir le sol ; mais ils se hérissaient de roches nées du regard de la souveraine. C'est dans son corps, que, pour la première fois, la nature malfaisante enfanta ces cruels fléaux : de sa gorge sortirent des reptiles dardant leur langue vibrante avec des sifflements aigus ; ils flottaient sur ses épaules comme les cheveux d'une femme, ils fouettaient le cou même de Méduse en joie. En plein front se dressent des couleuvres toutes droites, et le peigne fait couler de sa chevelure le venin des vipères. Méduse a cela de sinistre que tous peuvent la regarder sans péril. En effet, la gueule et la face du monstre, qui jamais eut le temps de les craindre ? Elle a précipité les destins hésitants, prévenu la peur ; les membres se sont pétrifiés tout en retenant l'âme, et les mânes, avant de s'échapper, se sont engourdis sous les os.

Ainsi que l'explique I. Jouteur, Méduse dans la *Pharsale* « devient le miroir dans lequel se reflète au lecteur la difformité monstrueuse de la guerre [2] », en raison de l'attention que Lucain porte à la thématique du regard, mais aussi du rapport qu'il établit au sein de l'épopée entre la décapitation du monstre, la décapitation de Pompée, et de manière plus générale le thème de la décapitation, abondamment attesté dans la *Pharsale*. La critique souligne notamment la dimension métapoétique des vers IX, 636-7, dont « la tournure énigmatique force l'esprit du lecteur à s'arrêter pour comprendre. Nous sommes médusés nous-mêmes et contraints de réfléchir sur la violence de ce regard qui tue. […] Et c'est parce que Méduse est indissociable des pouvoirs de son œil, qu'elle était seule apte […] à fonctionner comme un miroir réfléchissant de la guerre [3]. » L'emplacement même de l'excursus mythologique dans le *continuum* de la *Pharsale* illustre sa signification symbolique : « Comment ne pas

1. Lucain, *Pharsale*, IX, 624-641.
2. Jouteur 2005, p. 374.
3. Jouteur 2005, p. 375.

voir dans ce visage gorgonéen qui exprime tant l'horreur de la guerre que la stupéfaction de ses spectateurs, un renvoi explicite à la décapitation sanglante de Pompée ? Lucain a, de fait, placé son miroir symbolique en position centrale, entre l'assassinat de Pompée en Égypte au livre VIII et la présentation de la tête coupée à César au livre IX [1] [...]. »

Le lien qui unit le regard paradoxal de Méduse à l'esthétique de l'horreur monstrueuse dans la *Pharsale* trouve effectivement une pleine illustration dans l'évocation de la décollation de Pompée (VIII, v. 663-691), qui repose sur quatre ressorts majeurs : une grande attention portée au « matériel organique », dont le poète néronien rend compte à l'aide de *uerba sordida* rarement attestés jusque là dans la poésie épique ; un appesantissement descriptif relevant de l'*euidentia*, qui imprime une vivacité impressive certaine à la scène décrite ; une progression en amplification, chaque mouvement du texte visant à renchérir sur le précédent ; enfin, un traitement narratif reposant sur l'antithèse et le paradoxe pour atteindre au *thaumaston*, c'est-à-dire à un effet de surprise frappant l'imagination.

Au demeurant, tous les passages de la *Pharsale* dans lesquels il est question des atteintes faites au corps humain exploitent ces « outils » et témoignent d'une esthétique de l'horreur que l'on pourrait qualifier de « méduséenne », dans la mesure où ils visent à éterniser le regard, tout en faisant porter ce regard sur un objet monstrueux, la métamorphose des corps, dont la beauté organique est déstructurée par les blessures. Si Lucain se montre attentif au thème de la mort violente, c'est précisément parce qu'il assigne aux *imagines mortis* telles qu'il les développe une dimension symbolique (ce sont des transformations monstrueuses placées sous l'emblème de Méduse), qui revêt elle-même une portée idéologique [2] : le corps humain fait l'objet d'une décomposition organique et descriptive dans la *Pharsale* parce que les guerres civiles sont assimilées à la *ruina* de l'histoire romaine. La méthode descriptive de Lucain tire une partie de son efficacité impressive de la reprise dévoyée du modèle virgilien, consistant notamment à gommer tout procédé euphémistique, pour saturer le texte de traits distincts du modèle original. On peut lire par exemple le combat naval autour de Marseille, au livre III de la *Pharsale*, à la lumière d'un Virgile revu dans le sens d'une *amplificatio* systématique, de façon à rendre l'esthétique de l'œuvre aussi difforme que son sujet. Il s'agit moins là de flatter la *delectatio* du lecteur que de servir l'*utilitas* du récit ; de fait, comme l'ex-

1. Jouteur 2005, p. 375.
2. Conte 1988, p. 33-39 ; 43-112 ; Narducci 1979 ; 2002b.

plique I. Jouteur, « cet expressionnisme de la laideur dans l'horreur [est] moins tributaire de l'enflure déclamatoire [...] que propre à inspirer un dégoût qui donne à penser [1] ».

Néanmoins, un problème non négligeable demeure : pourquoi une telle récurrence de scènes alliant le macabre à l'insolite dans la *Pharsale* ? Que l'on pense à Marseille, Erichto ou aux serpents de Libye, les scènes de décomposition des corps ne cessent d'abonder en renchérissant les unes sur les autres, laissant au lecteur une impression de « forcènement », sinon de complaisance, difficilement compréhensible.

4 Horreur et rupture au livre IX : *natura profana/morte patet*

C'est tout particulièrement le cas au livre IX de la centaine de vers (v. 734-889) évoquant les blessures causées aux soldats de Caton par les serpents de Libye. Ce long passage suscite dès l'abord des interrogations d'ordre esthétique. Il est en effet composé d'une accumulation de scènes de mort certes atroces, mais qui ne jouent pas *a priori* sur des ressorts esthétiques différents de ceux que l'on rencontre dans les livres antérieurs — à savoir le matériel organique macabre, l'insistance hyperbolique en *euidentia*, la recherche du *thaumaston* ; il suffit pour s'en persuader de lire le passage consacré au cas de Sabellus, dont le corps se dévide sous l'effet de la morsure :

> *Iussit signa rapi propere Cato ; discere nulli*
> *permissum est hoc posse sitim. Sed tristior illo*
> *mors erat ante oculos, miserique in crure Sabelli*
> *seps stetit exiguus, quem flexo dente tenacem*
> *auulsitque manu piloque adfixit harenis.*
> *Parua modo serpens, sed qua non ulla cruentae*
> *tantum mortis habet. Nam plagae proxima circum*
> *fugit rupta cutis pallentiaque ossa retexit ;*
> *iamque sinu laxo nudum sine corpore uulnus.*
> *Membra natant sanie, surae fluxere, sine ullo*
> *tegmine poples erat, femorum quoque musculus omnis*
> *liquitur, et nigra destillant inguina tabe.*
> *Dissiluit stringens uterum membrana, fluuntque*
> *uiscera ; nec, quantus toto de corpore debet,*
> *effluit in terras, saeuum sed membra uenenum*
> *decoquit, in minimum mox contrahit omnia uirus.*

1. Jouteur 2005, p. 375.

Vincula neruorum et laterum textura cauumque
pectus et abstrusum fibris uitalibus : omne
quidquid homo est, aperit pestis. Natura profana
morte patet : manant humeri fortesque lacerti,
colla caputque fluunt. Calido non ocius austro
nix resoluta cadit nec solem cera sequetur.
Parua loquor, corpus sanie stillasse perustum :
hoc et flamma potest ; sed qui rogus abstulit ossa ?
Haec quoque discedunt, putrisque secuta medullas
nulla manere sinunt rapidi uestigia fati.
Cinyphias inter pestes tibi palma nocendi est :
eripiunt omnes animam, tu sola cadauer [1].

Caton fit enlever à la hâte les enseignes : il fut interdit à tous de connaître ces effets de la soif. Mais voici qu'une mort plus misérable encore était devant les yeux : le malheureux Sabellus vit, fixé à sa jambe, un minuscule seps ; il l'arracha avec la main de sa chair, où tient bon la dent recourbée, et, de son pilum, le cloua sur le sable. C'est un tout petit serpent, mais il est de tous le plus terrible à donner la mort : autour de l'endroit où il a fait sa morsure, la peau fendue se retira et découvrit les os pâlissants ; bientôt la plaie élargit sa poche et le corps tout entier n'est plus qu'un ulcère à vif. Les membres nagent dans le pus, les mollets tombent, le jarret est à nu, tous les muscles des cuisses fondent également, de l'aine dégoutte une noire humeur. La peau qui presse le ventre a éclaté, les intestins se répandent ; et pourtant l'homme ne voit pas tomber à terre tout ce qu'il devrait perdre de son corps, mais le poison cruel consume ses membres, et bientôt le virus réduit tout à presque rien. Il y a les liens des muscles, le tissu des flancs, la cavité de la poitrine, les parties cachées des fibres vitales : tout ce qui fait l'homme s'ouvre sous l'action du mal. La mort profane dévoile la nature : les épaules et les bras robustes s'écoulent, le cou et la tête se liquéfient. On ne voit pas le souffle chaud de l'auster faire plus vite dissoudre et fondre la neige, ni le soleil amollir la cire. C'est trop peu dire que de parler du corps ruisselant du pus qui le consume : la flamme en peut faire autant ; mais quel bûcher a jamais anéanti les os ? Ils disparaissent eux aussi, réduits en poussière avec leur moelle, sans pouvoir laisser aucune trace de cette destruction rapide. Parmi les monstres du Cinyphe, à toi la palme de la malfaisance : tous ils ravissent l'existence, seul tu ravis le cadavre.

De fait, la « mécanique des états de la matière » qui caractérise la mort des soldats de Caton selon de Nadaï, et confère une unité esthétique à ces horribles vignettes, a déjà servi à mettre en forme un certain nombre de scènes d'horreur précédentes, comme la résurrection à laquelle procède Erichto sur un cadavre tiré d'un charnier, le transformant en mort-vivant aux mouve-

1. Lucain, *Pharsale*, IX, 761-788.

ments d'automate [1]. Mieux encore : la simple lecture comparative des scènes macabres impliquant le corps humain aux livres III, VI et IX amène à constater la récurrence tangible des mêmes procédés esthétiques — cadavres disséqués dans leur anatomie la plus crue par une description complaisante, accumulation de vignettes macabres sur un long espace textuel, choix de circonstances étranges mais vraisemblables, donc cruellement réalistes, imaginaire relativement obsessionnel marquant une fascination prononcée pour le mort-vivant et la putréfaction [2].

S'il est donc indéniable que les scènes atroces du livre IX posent un problème d'ordre esthétique, celui-ci découle moins, en réalité, de leur nature descriptive, que de leur caractère itératif tout d'abord, dans la mesure où elles interviennent après d'autres scènes similaires dans la *Pharsale*, et de leur longueur descriptive ensuite, dans la mesure où elles atteignent des proportions inégalées jusque là. Expliquer un tel « débordement » s'avère d'autant plus nécessaire, que l'épisode suscite parallèlement des interrogations d'ordre philosophique, puisque Lucain met aux prises ces serpents avec Caton, parangon de la vertu stoïcienne, à l'occasion de sa traversée du désert de Libye [3]. Or, à plusieurs reprises, Lucain souligne l'impuissance de Caton devant de telles agressions, qui le contraignent à fuir au plus vite la contrée, tandis que sa sagesse impavide se révèle inapte à juguler l'effroi de ses soldats. Certains y voient une illustration de l'inefficacité de la sagesse stoïcienne quand elle affronte les bouleversements de la guerre civile, d'autres au contraire l'interprètent comme une métaphore des épreuves successives par lesquelles passe le sage stoïcien sur l'épineux chemin de la vertu.

Ce passage, à la différence de la bataille navale de Marseille ou de la nécromancie d'Erichto, et sans doute parce qu'il intervient de manière redondante après eux, résiste manifestement à l'analyse, comme le prouve l'antagonisme des différentes interprétations. Du reste, la critique approfondit de préférence l'étude du catalogue des serpents, intercalé entre le portrait de Méduse et les vignettes décrivant la mort des soldats de Caton. Il est vrai que nombre

1. Lucain, *Pharsale*, VI, 750-760. Masters 1992, p. 179-214.

2. Calonne 2007.

3. Sur la stature du personnage de Caton dans cet épisode, dans ses aspects héroïques et philosophiques, voir Aumont 1968b, p. 304-320 ; 1968a, p. 103-119 ; Ahl 1976, p. 268-274 ; Kebric 1976, p. 380-382 ; Viarre 1982, p. 103-110 ; Johnson 1987, p. 35-66 ; Batinski 1991, p. 71-80 ; Masters 1992, p. 150-178 ; Moretti 1999, p. 237-252 ; De Nadaï 2000, p. 68-102 ; Eldred 2000, p. 63-74 ; Leigh 2000, p. 95-109 ; Morzadec 2001, p. 73-83 [81-83] ; Narducci 2001, p. 171-186 ; Narducci 2002b, p. 405-422 ; Raschle 2001 ; Saylor 2002, p. 458-463 ; Wick 2004, p. 69-83.

d'éléments bibliographiques permettent de situer Lucain par rapport à ses sources [1] : le travail de comparaison permet de mesurer les écarts pratiqués par Lucain, et de cerner de manière plus satisfaisante ses intentions. L'article de S. Barbara [2] présente pour notre propos un grand intérêt à cet égard, car il démontre que Lucain, tout en puisant aux sources scientifiques pour spécifier les types de blessures causées par les différents serpents, attribue à un grand nombre d'entre eux une qualité nocive qui entretient un rapport avec l'étymologie supposée du nom de l'animal — ainsi pour la dipsade, qui provoque une soif inextinguible, et le *iaculus* qui frappe plus vite qu'une arme de jet. Pour le lecteur contemporain, l'activation étymologique du rapport signifié/signifiant ajoute une caution de vérité au propos de Lucain, alors même que le pullulement des serpents, dont rend compte l'accumulation de vingt espèces citées en continu, relève manifestement de l'*amplificatio* épique, et que leur génération, attribuée au sang dégouttant de la tête de Méduse tranchée par Persée, relève d'un ancrage référentiel hésitant entre la vérité scientifique et la fable mythologique.

5 *Fabula pro uera causa*

Il nous semble que c'est précisément dans cette hésitation référentielle que se situe la clef de lecture du passage décrivant les blessures subies par les soldats de Caton. Il est en effet révélateur que Lucain ouvre l'épisode historique par un rappel de la légende de Méduse, dont il problématise fortement l'insertion narrative, en soulignant l'apparent paradoxe qui sous-tend son allégation par le commun des mortels, comme son utilisation explicative dans le contexte même du poème :

> *Cur Libycus tantis exundet pestibus aer*
> *fertilis in mortes, aut quid secreta nocenti*
> *miscuerit natura solo, non cura laborque*
> *noster scire ualet, nisi quod uulgata per orbem*
> ***fabula pro uera decepit** saecula causa* [3].
> Pourquoi le climat de la Libye est-il infecté de pareils fléaux et si fertile en genres de mort ? Pourquoi ces germes mystérieux que la nature a mêlés à son sol malfaisant ? Notre soin, notre labeur ne sauraient nous apprendre autre

1. Cazzaniga 1957, p. 27-41 ; Salemme 1972, p. 330-343.
2. Barbara 2008, p. 257-278.
3. Lucain, *Pharsale*, IX, 619- 623.

> chose que la fable répandue dans l'univers et qui a donné aux siècles l'illusion de la véritable cause.

L'aporie dans laquelle Lucain dit ici se trouver, ne pouvant proposer d'autre explication au pullulement réel des serpents de Libye, qu'une légende mythologique à laquelle il confie, nonobstant ses réserves [1], la caution de son propos, semble devoir être reliée à l'ambivalence de la contrée dans laquelle évoluent Caton et ses soldats.

En effet, le paysage de la Libye est représenté par le narrateur comme une contrée inachevée par la nature et modelée par le Simoun [2] — vent capable de détruire les constructions existantes, comme de placer des ruines à un endroit où il n'y avait pas de construction [3] ; c'est donc un lieu dans lequel les points de repère temporels et spatiaux, s'ils existent, sont éphémères et trompeurs ; les soldats de Caton, évoquant au terme de leurs aventures les *dubiis Syrtibus* (IX, 861 : cf. notre conclusion), confortent cette perception. D'autre part, la Libye est assimilée aux confins du monde connu : pour le narrateur, Méduse vivrait à la lisière de ce territoire (*Finibus extremis Libyes* : IX, 624) ; pour les troupes de Caton, en cet endroit pourrait se produire l'écroulement de la voûte céleste (*premitur natura poli :* IX, 867 : cf. notre conclusion). En d'autres termes, en traversant le désert de Libye, Caton et ses soldats sont parvenus en un lieu qui déstructure l'ordonnance de l'univers, parce que le temps et l'espace ne représentent plus des pôles organisateurs, mais procèdent d'un déplacement incessant, qui est tout autant source d'erreur, qu'occasion de saisir la relativité et la précarité d'un monde apparemment ordonné.

Le portrait de Méduse, la Libye où a dégoutté son sang, et les serpents issus de sa tête participent de la sorte d'une logique ontologique identique, qui

1. Sur le rapport de la *fabula* à la vérité et à la réalité dans la *Pharsale*, voir Ravet 2010, p. 43-66.

2. Lucain, *Pharsale*, IX, 303-311 : *Syrtes uel primam mundo natura figuram/ cum daret, in dubio pelagi terraeque reliquit ;/ nam neque subsedit penitus, quo stagna profundi/ acciperet, nec se defendit ab aequore tellus,/ ambigua sed lege loci iacet inuia sedes* (« les Syrtes, alors que la nature donnait au monde sa première forme, furent laissées par elle indécises entre la mer et la terre ; en effet, c'est un sol qui ne s'est pas assez profondément abaissé pour être submergé par l'abîme, mais qui ne peut pas non plus se défendre contre les ondes ; c'est une région d'un double caractère qui la rend inaccessible »). Viansino 1974, p. 86-93 ; Ripoll 2000, p. 2-17.

3. Lucain, *Pharsale*, IX, 490-492 : *Saxa tulit penitus discussis proruta muris/ effuditque procul miranda sorte malorum :/ qui nullas uidere domos, uidere* ***ruinas*** (« Des pierres furent emportées, après avoir été arrachées aux murs ébranlés dans leurs fondements, et elles étaient lancées à une grande distance, par un étonnant et fortuit concours de malheurs : des peuples qui n'avaient jamais vu de maisons virent des ruines »).

prend la forme d'une ambiguïté essentielle, visant à problématiser la notion de « limite [1] » : la sagesse de Caton est mise à l'épreuve dans une contrée située aux confins du monde connu, qui relève du merveilleux par son rattachement à la légende de Méduse et par les phénomènes naturels hyperboliques dont elle est la proie, mais qui s'enracine aussi dans le réel le plus tangible, si l'on en juge d'après l'ancrage organique des descriptions macabres provoquées par les serpents issus de Méduse.

6 *Insolitasque uidens paruo cum uulnere mortes*

Au demeurant, il semble que les vers IX, 779-780, *natura profana/ morte patet*, inscrivent le passage dans une démarche esthétique totalement assumée : Lucain entend faire œuvre nouvelle en dévoilant (*patet*) la déréliction organique, sujet « tabou » (*profana*), en ce que ni le discours épique, ni le discours médical ne sauraient en rendre compte, soit par souci de convenance, soit par impossibilité matérielle. Il s'agit là d'une forme de *thaumaston* qui n'est pas sans rappeler l'univers « fantastique » tel que le définit T. Todorov [2], car il repose sur le prolongement éternisé d'une hésitation du narrateur, incapable de discerner si les événements qu'il relate relèvent de l'explication rationnelle, ou le contraignent à admettre l'efficience d'une autre « réalité », qui serait ici un merveilleux mythologique mâtiné de surnaturel biologique ; de fait, il n'y a pas plus réel que les serpents de Libye et les symptômes de leur venin, mais il n'y pas plus inexplicable, sinon en recourant *par défaut* au merveilleux, que l'origine de ces mêmes serpents, ni plus surnaturel que la propagation aussi destructrice que rapide de leur venin.

Cette incursion dans un nouvel espace des *mirabilia* [3], qui ne relèvent ni de la pure explication merveilleuse (où la mythologie témoignerait d'un *fatum* d'ordre divin qu'il s'agit de déchiffrer, comme dans l'*Énéide*), ni de la démystification scientifique (où un phénomène, apparemment surnaturel, peut être partiellement élucidé grâce aux réflexions de la science et de la philosophie [4]), semble revendiquée par Lucain à travers l'adjectif *insolitus*, qui relie au livre IX les notions de rupture et de nouveauté, tandis que Caton entame sa marche dans le désert infesté de serpents :

1. Paige Davis 2007.
2. Todorov 1970, p. 29-45 ; Serban 1973.
3. Thomas 2004, p. 1-13.
4. Bakhouche 2002, p. 34-44.

> *Has inter pestes duro Cato milite siccum*
> *emetitur iter, tot tristia fata suorum*
> *insolitasque uidens paruo cum uulnere mortes* [1].
> Parmi ces fléaux, Caton, avec ses durs soldats, parcourt la route aride : il voit nombre des siens périr misérablement et succomber étrangement à des blessures insignifiantes.

Rarement employé dans le reste de la *Pharsale*, l'adjectif est en effet attesté au livre IX à deux reprises, d'abord en rapport avec Méduse (IX, 647-648 [2]), puis ici, en rapport avec les trépas occasionnés par les serpents issus du monstre. Or l'insistance avec laquelle Lucain revient, au cours de cet épisode, sur la thématique du « brouillage des repères » invite à considérer que l'adjectif *insolitus* y revêt une dimension métapoétique, qu'il convient de différencier des termes du livre III ou du livre VI censés souligner eux-aussi le caractère extraordinaire des circonstances macabres qui y sont décrites : il ne signale pas seulement la nouveauté esthétique du passage, mais aussi sa dimension de rupture sur le plan idéologique [3].

En effet, le terme *miraculum* qui inaugure le combat naval de Marseille [4] au livre III place tous les trépas à venir sous l'emblème du *thaumaston*, mais l'épisode s'apparente aux batailles rangées traditionnelles de l'épopée : il s'agit d'exciter la curiosité et l'étonnement du lecteur romain, en lui proposant des types de morts exceptionnels (*unicus*, v. 651), nouveaux (*inuenit*, v. 671), paradoxaux (*diuersus*, v. 681), multiples (*mille modos*, v. 689) ; malgré tout, ces morts

1. Lucain, *Pharsale*, IX, 734-736.

2. Lucain, *Pharsale*, IX, 647-648 : *hoc potuit caelo pelagoque minari/* ***torporem insolitum*** *mundoque obducere terram* (« c'est [ce monstre qui] a pu menacer le ciel et la mer de les frapper d'un engourdissement soudain, et de pétrifier le monde »).

3. On relève (d'après WACHT 1992) trente-huit occurrences de *nouus*, la plupart du temps dans un sens fort (« innovation », avec idée de rupture et d'étrangeté connotés négativement) contre quatre occurrences d'*insolitus* (I, 321 : *insolita corona*, pour désigner l'« auditoire insolite » d'un forum investi par les soldats en armes ; IV, 419 : *insolito ductu*, pour désigner la « construction insolite » qui doit permette aux soldats d'Antonius de rejoindre Basilus ; IX, 648 : *torporem insolitum* à propos des effets de Méduse ; IX, 736 : *insolitas mortes*, à propos des trépas subis par les soldats de Caton en Libye. L'adjectif est toujours employé pour signaler une rupture qui confine à l'étrange, en particulier au livre IX) ; les autres termes (trois occurrences pour *insuetus*, une pour *recens*, aucune pour *insolens*, *inusitatus*, *inauditus*) renvoient au thème de la nouveauté au sens faible (« récent », « peu habituel »). Pour les verbes, on recense trente-trois occurrences de *mutare*, pour indiquer tout type de changement, y compris dans le sens d'une métamorphose ; *creare* (une occurrence) et *conuertere* (dix-sept) n'ont jamais ce sens fort.

4. Lucain, *Pharsale*, III, 633-634 : *multaque ponto/ praebuit ille dies uarii miracula fati* (« ce jour-là offrit à la mer mille aspects étranges de destins variés »).

restent vraisemblables, parce qu'elles reposent sur l'amplification en *euidentia* d'un matériau déjà présent dans les épopées antérieures, si bien que ce type de *thaumaston* relève simplement de l'étrange, c'est-à-dire d'un phénomène extraordinaire mais vraisemblable. Au livre VI, v. 556 *sq*., la résurrection du cadavre par Erichto résulte des incantations de la sorcière, qui contraint les puissances infernales à libérer un instant l'âme du mort qu'elle a choisi : ce type de *thaumaston* s'inscrit dans une tradition épique relevant du merveilleux, qui tient lieu d'explication recevable, même si les incantations de la magicienne inversent les données traditionnelles de la *nekuia* épique, en ranimant les morts au lieu de faire descendre les vivants aux Enfers.

En revanche, même s'il s'apparente à l'*agôn* épique mettant le héros aux prises avec un monstre, l'épisode libyen place Caton dans une situation paradoxale, puisque ni lui, ni ses troupes ne sortent vainqueurs de leur confrontation avec les serpents. Ces derniers ne rappellent qu'imparfaitement le *draco* effrayant et imposant que l'on rencontre habituellement dans l'*epos*[1] : ils sont une multitude et appartiennent à des espèces communes, dont les ouvrages scientifiques de Nicandre et Macer avaient attesté l'existence. Du reste, les suites atroces des morsures sont d'abord qualifiées d'*insolitas* par contraste avec la ténuité des blessures initiales (*paruo cum uulnere*), de sorte que les protagonistes ne retirent aucune gloire du danger dans lequel ils se trouvent, si horrible soit leur situation. Par ailleurs, si les symptômes de l'infection venimeuse, tels que les décrivaient les ouvrages scientifiques auxquels a puisé Lucain, peuvent être ceux de la corruption sanguine ou de l'œdème conduisant à la mort, le traitement dont ils bénéficient au livre IX repose systématiquement sur une accélération du processus d'infection, alors même que la progression organique du mal est longuement détaillée. L'effet de distorsion ainsi créé est d'autant plus étrange que, à l'instar de Caton qui explore des contrées inconnues et confronte sa philosophie à des épreuves mortifères censées en révéler les limites doctrinaires, Lucain se livre à une exploration hallucinatoire de l'intériorité organique.

Les médaillons macabres du livre IX constituent de la sorte l'illustration esthétique *ultime* des emblèmes de la guerre civile que représentent conjointement le motif de la *ruina* et le mythe de Méduse dans la *Pharsale* : on y voit la dilatation descriptive du contenu organique retracer paradoxalement la rapidité de la mort, de même que Méduse paralyse d'autant plus rapidement ceux qui la regardent que leur regard s'éternise, de même que la *ruina* est d'autant

1. Trinquier 2008, p. 221-255.

plus brutale que Lucain en prolonge l'amorce du point de rupture. L'itération hyperbolique de la mort organique au livre IX, dans un univers dont les repères temporels, géographiques et référentiels sont brouillés, en sollicitant l'imagination jusqu'à la saturer, conduit le lecteur de Lucain à une « obturation du regard » qui n'a pas d'autre objet politique que de déstructurer le discours fédérateur de l'*epos* traditionnel, pour lui donner ici le « coup de grâce » ; dès lors, la situation du lecteur apparaît à bien des égards similaire à celle des anciens soldats pompéiens bénéficiant de la clémence de César : englué dans une « torpeur médusée », il se retrouve contraint de « *sine uoto spectare* » les images d'horreur que lui propose Lucain.

Conclusion

Finalement, en assimilant les guerres civiles au point d'achoppement de la grandeur romaine et en délivrant la pleine illustration de cette conception au livre IX de son ouvrage, le poète néronien renvoie son lecteur à une problématique esthétique bien connue des rhéteurs comme des poètes épiques, qui est celle des limites qu'il faut savoir assigner au style grandiose, pour ne pas sombrer dans l'enflure. Virgile, avec le mythe de Dédale et Icare dans l'*Énéide*, Ovide, avec ce même mythe et celui de Phaéton dans les *Métamorphoses*, ont par exemple proposé un récit métaphorique de cette problématique, qu'ils ont centré sur les thèmes de l'envol et de la métamorphose, perçue comme une greffe mécanique inadaptée aux forces du personnage censé la maîtriser : leur trépas illustre l'échec esthétique auquel serait voué le poète, si les ressources rationnelles de son *ingenium* ne lui permettent pas de tenir la bride aux procédés stylistiques qui ouvrent la carrière de la grandeur. Lucain, en faisant découler la *ruina* de 49 av. J.-C. du meurtre fratricide inaugurant la fondation légendaire de Rome, rattache la question des limites assignées à la grandeur au thème de la métamorphose chaotique issue d'un grossissement *suo genere*, et aboutissant au démantèlement organique : il se place d'emblée du côté de la chute, et non de l'ascension.

Cette conceptualisation « méduséenne » de la *ruina* est illustrée par la description des morts de la Libye, si l'on en juge d'après le rapport à l'*amplificatio* et au *thaumaston* qu'elles supposent : Lucain y procède à une forme d'« exploration des limites », dans la mesure où c'est en cet endroit de l'œuvre que son

style devient de plus en plus « tumescent », le forcènement stylistique servant à imager le forcènement immoral de la guerre civile [1]. À ce titre, les médaillons du livre IX peuvent être lus dans une logique descriptive, qui est celle de la gradation continue dans l'horreur : différents paliers, ménagés par l'introduction d'épithètes subjectives attribuables au narrateur, signalent les effets de grossissement ou d'opposition sur lesquels joue chacun des passages [2].

Mais on discerne aussi dans ces médaillons une élaboration métapoétique : sont ici exemplifiées différentes modalités d'exploitation du *tumor*, sorte de *genus sublime* dénaturé par l'amplification hyperbolique [3]. On peut ainsi assimiler l'écoulement généralisé du corps dont est victime le soldat Sabellus (IX, 762-788), à une forme de *tumor* relevant du style « déliquescent », de même que l'on peut rapprocher le gonflement continu dont est victime le soldat Nasidius (IX, 789-804) à un *tumor* relevant du style « boursouflé » — tandis que l'autoamputation du soldat Murrus (IX, 828-833), en clôturant l'épisode, serait une manière d'illustrer comment un auteur peut mettre fin à de tels débordements stylistiques, tout simplement en « rompant là ». Du reste, Lucain renoue ensuite avec un style plus pathétique que macabre, lorsqu'il mentionne les affres des soldats de Caton, exprimant leurs regrets pour avoir pénétré dans une zone « taboue » :

> *In loca serpentum nos uenimus : accipe poenas,*
> *tu, quisquis superum commercia nostra perosus*
> *hinc torrente plaga, dubiis hinc Syrtibus orbem*
> *abrumpens medio posuisti limite mortes.*
> *Per secreta tui bellum ciuile recessus*
> *uadit et arcani miles tibi conscius orbis*
> *claustra ferit mundi. Forsan maiora supersunt*

1. Cf. à ce sujet le vocabulaire du *tumor* dans la *Pharsale* (relevés établis d'après Wacht 1992) : quinze occurrences de *tumere*, une de *tumescere*, onze de *tumidus*, trois de *tumor*. La plupart des occurrences, tous termes confondus, servent à évoquer le gonflement des flots (mers ou fleuves), mais certaines revêtent un emploi plus polémique, en étant sollicitées soit dans un contexte de violence physique — le plus souvent au livre IX, pour évoquer une forme de dilatation organique (cf. III, 644 ; IV, 241 ; IX, 701 ; IX, 759 ; IX, 793 ; IX, 800) ; soit dans un contexte de tension politique, pour évoquer un violent emportement psychologique (*cf.* I, 354 ; II, 573 ; II, 672 ; X, 99 ; X, 326).

2. Cf. au livre IX, v. 762-3 : *tristior* [...] *mors*, « une mort plus misérable encore » ; v. 789 : *ecce subit facies leto diuersa fluenti*, « voici un genre de mort opposé qui succède à la mort par liquéfaction » ; v. 805 : *sed maiora parant Libycae spectacula pestes*, « mais il y a de plus terribles spectacles que réservent les monstres de Libye ».

3. Cicéron, *Brutus*, 201-202 ; Quintilien, *Institution Oratoire*, XII, 10, 58-80.

> *ingressis. Coeunt ignes stridentibus undis,*
> *et premitur natura poli* [1].
> Dans cette terre des serpents, c'est nous qui sommes venus : accepte notre expiation, ô toi, qui que tu sois, dieu qui, détestant tout commerce avec nous, as séparé ce monde, d'un côté par des espaces brûlants, de l'autre par les Syrtes mouvantes, et placé dans l'intervalle toutes les morts ! Parmi les secrets de tes retraites la guerre civile s'avance ; le soldat, initié au mystère de ton empire, frappe les barrières du monde. De plus grands maux peut-être nous sont réservés, si nous y entrons. Les feux du ciel s'y mêlent aux ondes en sifflant ; et le ciel même s'y abaisse.

Le poète néronien invite de la sorte son lecteur à emprunter avec lui une ligne de crêtes, dans une région où le *tumor* est le reflet d'une historicité progressant à rebours : l'horreur de la guerre civile, qui apparaît d'autant plus scandaleuse qu'elle s'avère aussi fascinante qu'indicible, atteint son apogée au livre IX en contaminant les soldats de Caton et en réduisant ce dernier à la fuite, illustrant ainsi l'inanité de la doctrine stoïcienne, incapable d'enrayer la progression du virus de la discorde [2].

Corpus

Éditions et traductions

Lucain, *La guerre civile (La Pharsale)*, t. 1 (livres 1-5), texte établi et traduit par A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1997 (1927).

Lucain, *La guerre civile (La Pharsale)*, t. 2 (livres 6-10), texte établi et traduit par A. Bourgery et M. Ponchont, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1993 (1930).

Virgile, *Les Bucoliques et les Géorgiques*, texte établi et traduit par M. Rat, Paris, 1932.

1. Lucain, *Pharsale*, IX, 859-867.

2. Cependant, cette doctrine permet à Caton de se confronter aux serpents de Libye sans se laisser gagner par la peur ; selon NARDUCCI 2002b, p. 422, Lucain illustre là un *topos*, celui de la philosophie qui apprend à vivre et à mourir, et qui constitue « il nutrimento spirituale dei nemici della tirannide nata dalle carneficine di Cesare ».

Commentaires

Raschle C. R., *Pestes harenae : die Schlangenepisode in Lucans Pharsalia* (IX 587-949), Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar, Francfort, 2001.

Viansino G., *La Guerra civile (Farsaglia). Marco Anneo Lucano, Testo critico, trad. e commento*, Milan, 1995.

Wick C. M., *Annaeus Lucanus, Bellum Ciuile IX. Einleitung, Text und Übersetzung*, Leipzig, 2004.

Concordances

Wacht M., Concordantia *in Lucanum*, Hildesheim, 1992.

L'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille, entre modernité et nouveauté : un cas exemplaire de la renaissance poétique au XII^e^ siècle

Florent Rouillé
Lycée Lavoisier, Mayenne

Introduction : la modernité au XII^e^ siècle, d'Adélard de Bath à Alain de Lille

Il serait vain de recenser tout ce qui, au XII^e^ siècle en Europe occidentale, encourage les spécialistes à parler de renaissance intellectuelle, au même titre que l'époque carolingienne de Jean Scot Erigène, ou que l'ère renaissante inaugurée avec Pétrarque. Il est pourtant un critère déterminant, c'est l'émergence d'une communauté de lettrés s'adonnant aussi bien à la philosophie qu'à la poésie, en rupture avec la figure de l'intellectuel isolé dans une société inculte. À cet égard, il est indéniable qu'au XII^e^ siècle s'organisent progressivement des centres d'enseignement proto-universitaires à Chartres, Paris, Bologne, Salerne ou même à Montpellier, dont les activités conjointes définissent l'universalité du savoir : arts libéraux, théologie, droit, médecine, physique. Dans ce cadre collectif nouveau apparaît un nombre singulièrement élevé d'individualités, auteurs et penseurs originaux, dont les complexes relations créent la trame de ce qu'on pourrait appeler la modernité du XII^e^ siècle.

Parmi ces intellectuels qui entre autres se piquent de philosophie et de poésie, il en est un qui se distingue, dans la première moitié du XII^e^ siècle, c'est Adélard de Bath. Moine bénédictin et physicien, étudiant à Tours, enseignant à Laon, il voyagea en Sicile, en Grèce et peut-être en terre arabe, à la recherche d'un savoir à la fois ancien et nouveau, selon le point de vue que l'on adopte.

On lui doit notamment la traduction en latin des *Éléments* d'Euclide d'après la tradition arabe, celle de l'*Introduction à l'astronomie* d'Albumasar, un traité sur l'astrolabe et un autre sur l'abaque. Or, Adélard pose la question de la modernité au moins à deux reprises, en préface à deux de ses œuvres les plus personnelles, le *De eodem et diverso* et ses *Quaestiones naturales*, le premier antérieur, le second postérieur à ses voyages d'études. Voici ce qu'il écrit là-dessus [1] :

> *Dum priscorum virorum scripta famosa non omnia, sed pleraque perlegerim, eorumque facultatem cum modernorum scientia comparaverim, et illos facundos iudico, et hos taciturnos appello, quippe nec illi omnia noverant, nec isti omnia ignorant. Quare, sicut nec illi omnia dixerunt, ita nec isti omnia tacere debent. Scribendum igitur aliquid vel modicum censeo, ne si invidie attrectationes metuant, inscitie accusationem incurrant* [2].
>
> Le temps de parcourir non pas tous les écrits des anciens, mais la plupart, et de comparer leur talent avec la science des modernes, je juge ceux-là pleins de faconde, tandis que j'appelle ceux-ci taciturnes, car ceux-là ne savaient pas tout, et ceux-ci n'ignorent pas tout. C'est pourquoi, de même que ceux-là n'ont pas tout dit, de même ceux-ci ne doivent pas tout taire. C'est pourquoi je suis d'avis qu'il faut écrire quelque chose, même un peu, de peur d'encourir l'accusation d'ignorance, si on craint les manigances de l'envie.

Et [3] :

> *His itaque verbis hinc indeque habitis, cum adhuc diei non parva parte restante dicendi aliquid spatium non deesset, inter ceteros qui adventaverant nepos quidam meus in rerum causis magis implicans quam explicans, aliquid Arabicorum studiorum novum me proponere exhortatus est. Cui cum assentirent ceteri, ego tractatum subscriptum recepi, quem quidem auditoribus suis utilem fore scio, iocundum nescio. Habet enim hec generatio ingenitum vitium, ut nichil quod a modernis reperiatur putet esse recipiendum. Unde fit ut si quando inventum proprium publicare voluerim, persone id aliene imponens inquam : Quidam dixit, non ego. Itaque ne omnino non audiar, omnes meas sententias dominus quidam invenit, non ego.*
>
> Ainsi, après avoir tenu des propos çà et là, comme le temps pour parler ne manquait pas, puisqu'il restait encore la majeure partie du jour, parmi ceux qui s'étaient approchés, un de mes neveux, se mêlant davantage des causes des choses que de les expliquer, m'exhorta à proposer quelque chose de nouveau dans les études arabiques. Comme les autres étaient de son avis, moi, je retirai

1. Adélard de Bath, *Conversations with his Nephew ; On the Same and the Different*, *Questions on Natural Science, On Birds*, édition et traduction de Charles Burnett, p. 2.

2. La fidélité aux éditions suivies impose à l'auteur l'usage des lettres ramistes j et v.

3. Adélard de Bath, *Conversations with his Nephew ; On the Same and the Different, Questions on natural Science*, *On Birds*, p. 3.

> un traité signé, dont je sais du moins qu'il sera utile à ses auditeurs, à défaut d'être plaisant. En effet, cette génération a un vice inné : ils pensent qu'il ne faut rien recevoir qui soit trouvé par les modernes. De ce fait, s'il m'arrivait de vouloir publier une découverte qui me soit propre, je dirais : « quelqu'un l'a dit, pas moi ». Ainsi, de peur de ne pas être du tout écouté, c'est un maître qui a trouvé mes idées, pas moi.

Dans le premier passage, Adélard diagnostique un lourd complexe d'infériorité dont souffrent les modernes vis-à-vis des anciens, sous le regard de leurs contemporains. Leur silence tient moins à une hypothétique ignorance qu'à une réserve d'ordre moral, la peur de la jalousie, associée implicitement au soupçon de l'orgueil. Adélard retourne même plaisamment la topique de l'humilité de l'auteur affichée en tête de son ouvrage, pour présenter des anciens présomptueux et des modernes sages, dans leur silence euphémique véritables disciples de Pythagore [1]. Bref, les modernes, dépositaires du savoir passé et détenteurs de connaissances nouvelles, doivent enfin faire entendre leur voix, par-dessus l'autorité des anciens, revendication à comparer avec la formule déférente de Bernard de Chartres, d'après le témoignage de Jean de Salisbury [2] : « Nous sommes des nains juchés sur les épaules de géants [3]. »

Dans le second passage, Adélard identifie précisément la nature de la nouveauté attisant la curiosité de ses contemporains : il s'agit des études arabiques réalisées en Sicile ou en Espagne, aux confins de l'occident chrétien. La nouveauté serait donc aussi affaire de dépaysement, comme si elle ne pouvait se trouver que dans un ailleurs spatio-temporel, un au-delà d'une modernité définie comme l'ici et maintenant, conception raillée par l'auteur, non sans malice, lorsqu'il avoue franchement usurper des autorités pour mieux avancer ses propres inventions [4]. Adélard constate ainsi que la question de la nouveauté repose sur un malentendu profond entre deux positions incompatibles : d'une part, l'aspiration de l'auteur à une originalité propre, fondée sur une investigation personnelle ; d'autre part, le préjugé du public, qui n'attend pas de l'intellectuel qu'il assume une pure découverte, mais qu'il fasse office d'intermédiaire, de simple réceptacle pour un trésor exhumé, perdu puis retrouvé, car ce qu'on découvre préexiste logiquement à la découverte, qui est le passage

1. Voir le poème d'Adélard de Bath sur l'Apollon ténébreux, avec la figure inaugurale de Pythagore, au début du *De eodem et diverso*.

2. Jean de Salisbury, *Metalogicon*, III, 4.

3. Nous reviendrons sur cette formule, car Alain de Lille va s'en souvenir dans l'*Anticlaudianus*.

4. Voir VERBAAL 2010 sur Jean de Salisbury et la crise des autorités au XII^e^ siècle.

de l'ignorance à la connaissance, des ténèbres à la lumière. Ce que reproche donc le *physicus* Adélard à ses naïfs contemporains, c'est sur le plan psychologique leur inaptitude à concevoir une modernité innovatrice, inventive face aux anciens et, sur le plan épistémologique, leur incapacité à percevoir que la nouveauté tient tout autant, voire plus, à l'interprétation rationnelle des faits qu'à leur seule découverte.

En théologie, la nouveauté porte un nom au XII^e^ siècle, celui d'hérésie, et vise plus encore les logiciens que les physiciens, dès lors qu'il est question de définir la divinité et l'humanité. Bernard de Clairvaux et Guillaume de Saint-Thierry, eux-mêmes novateurs en matière de symbolisme et de mysticisme, attaquent lors de conciles des intellectuels aussi en vue que Pierre Abélard, Guillaume de Conches et Gilbert de la Porrée, « philosophes nouveaux » dont les thèses sont partiellement condamnées par les autorités religieuses [1]. Peu avant le concile de Latran III, Gautier, prieur de Saint Victor, compose son traité *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, où il dénonce les hérésies conjointes de Pierre Abélard, Pierre Lombard, Pierre de Poitiers et Gilbert de la Porrée, coupables d'avoir voulu éclaircir rationnellement les mystères de la déité et de la trinité [2]. Ces attaques délimitent clairement le champ de l'innovation licite au XII^e^ siècle : la physique et la logique ne doivent pas empiéter sur le domaine de l'allégorie et de la morale, réservé aux seuls théologiens. Ainsi, Thierry de Chartres n'est pas inquiété lorsqu'il annonce dans la préface à son *Traité des six jours* [3] :

> Je vais expliquer, conformément à la physique et selon la lettre, la première partie de la *Genèse*, qui porte sur les sept jours et les six œuvres prises une à une. Je commencerai par dire quelques mots sur l'intention de l'auteur et l'utilité du livre. Ensuite, j'en viendrai à l'explication du sens historique littéral en laissant complètement de côté les leçons tant allégoriques que morales, car les docteurs sacrés les ont abordées ouvertement.

La nouveauté de la démarche, expliquer la Genèse selon la physique, est prudemment tempérée par la mise en place de garde-fous méthodologiques, en l'occurrence s'interdire les lectures allégoriques et morales. Quant à Bernard Silvestre, dans sa *Cosmographia* dédiée à Thierry de Chartres et présentée au

1. Voir la mise au point de Lemoine 2004.

2. Livre IV, chapitre final : *recapitulatio errorum veterum immo et novorum*, éd. P. Glorieux, AHDLMA, 19, 1953, p. 187-335.

3. Traduction de M. Lemoine, voir Lemoine 2004, p. 119-148.

pape Eugène III à Tours en 1148, il peut écrire sans attirer la moindre foudre sur lui, lors de la description du ciel des astres fixes [1] :

> Une viergelette enfante le Christ, de Dieu exemplaire
> Et aspect, et les siècles possèdent la vraie divinité ;
> La déité munificente offre Eugène à la terre,
> Et donne en un seul présent tout à la fois.

Physicien et poète, Bernard insère à une description astronomique conventionnelle la mention de l'Incarnation, en termes fort peu orthodoxes, mais en prenant la précaution de flatter aussitôt la vanité du pape [2]. Un poète peut-il se permettre ce que ne peut un physicien ou un logicien ?

Alain de Lille marque de son aura les deux dernières décennies du XII^e^ siècle. Innovateur, il l'est en théologie, en poursuivant tout d'abord l'enseignement de Gilbert de la Porrée dans le domaine de la théologie spéculative, au même titre que Nicolas d'Amiens ou Simon de Tournai. Il propose ainsi, outre sa *Somme Quoniam homines*, qui traite du créateur, de la créature et de sa recréation, des *Regulae theologicae* et une *Ars fidei catholicae*, deux ouvrages qui exposent rationnellement le savoir théologique sur le modèle axiomatique de la géométrie. En outre, Alain est l'auteur d'écrits novateurs en matière de théologie pratique et morale, non dans le propos, mais dans le projet éditorial même : une *Ars predicatoria*, un *Liber Poenitentialis* qu'il dédie à Henri de Sully, archevêque de Bourges, une somme *Contra Hereticos* qu'il dédie à Guilhem VIII de Montpellier, des *Distinctiones dictionum theologicalium* qu'il dédie à Ermengaud, abbé de Saint-Gilles.

Alain de Lille se distingue également par son œuvre poétique, qu'il mène en parallèle de son œuvre théologique. Il écrit des *Proverbae* sur le modèle des *Distica Catonis*, un *De Planctu Naturae* sur le modèle de la *Consolatio Philosophiae* de Boèce, un *Anticlaudianus* sur le modèle du *Contre Rufin* de Claudien, et plusieurs pièces poétiques de moindre ampleur lui sont attribuées, comme deux hymnes, l'un intitulé *De Miseria mundi*, l'autre *De Incarnatione Christi et septem artibus*. Ces deux grands poèmes lui ont valu la réputation de poète chartrain,

1. Bernard Silvestre, *Cosmographie*, I, III, 53-56 : *Exemplar speciemque dei virguncula Christum/ Parturit, et verum secula numen habent ;/ Munificens deitas Eugenium comodat orbi,/ Donat et in solo munere cuncta semel*. Eugène est comme l'Homme Nouveau d'Alain !

2. Selon toute vraisemblance, référence à Albumasar, fort estimé des intellectuels chrétiens pour avoir placé dans le ciel la Vierge et son fils Jésus, dans son système astrologique, voir D'ALVERNY 1995.

au même titre que Bernard Silvestre, grammairien, poète[1] et auteur de la *Cosmographia*, poème singulier, libre adaptation du *Timée* de Platon sous forme d'allégorie, dont le sujet inspire directement l'*Anticlaudianus.*

Concernant le choix de sa matière, on aurait pu imaginer qu'Alain opte pour un sujet biblique, comme l'ont fait Pierre Riga avec son *Aurora*, Laurent de Durham avec son *Hypognosticon* ou bien Matthieu de Vendôme avec sa *Tobias*, ce qui n'est pas le cas. L'*Anticlaudianus* fut vraisemblablement composé entre 1180 et 1185, c'est-à-dire à la même époque que trois autres épopées : sur le plan historique, l'*Alexandreis* de Gautier de Châtillon, inspirée de l'*Histoire d'Alexandre* de Quinte Curce, et l'*Ilias* de Joseph d'Exeter, inspirée de l'*Historia de excidio Troiae* de Darès le Phrygien ; l'*Architrenius* de Jean de Hanville, dont le sujet à la fois satirique et allégorique s'inspire de l'*Anticlaudianus* et du *De Planctu Naturae*. À la même époque, la modernité littéraire la plus radicale, la mode pourrait-on dire, s'incarne dans la légende arthurienne, héritière de la geste troyenne de Brutus initiée par Geoffroy de Monmouth à la cour d'Henri I^er^ d'Angleterre avec son *Historia regum Britanniae* et cristallisée dans le *Roman du Graal*, que Chrétien de Troyes compose entre 1181 et 1184. Hasard providentiel ou intention délibérée des auteurs, la stricte contemporanéité de ces quatre épopées en langue latine, composées qui plus est dans un périmètre géographique étroit, semble délimiter le champ d'une modernité littéraire en crise entre deux sujets antagonistes, la matière historique et l'allégorique, et une forme d'écriture unique, celle de l'épopée, dans un espace compris entre Normandie et Champagne, Angleterre et France. Quelle place donner à l'*Anticlaudianus* vis-à-vis de ces trois épopées d'une part, de la *Cosmographia* et de *De Planctu Naturae* d'autre part ?

Par ailleurs, la période au cours de laquelle sont composées toutes ces œuvres se singularise également par la production d'un certain nombre de traités poétiques remarquables. Plus précisément, Matthieu de Vendôme, disciple de Bernard Silvestre, rédige une *Ars versificatoria* entre 1165 et 1175, puis, quarante ans après, entre 1205 et 1215, apparaissent en même temps la *Poetria nova* de Geoffroy de Vinsauf, le *Laborintus* d'Evrard l'Allemand et l'*Ars poetica* de Gervais de Melkley, avec pour finir la *Poetria parisiana* de Jean de Garlande, autour de 1225. Plusieurs interrogations se posent : l'*Ars versificatoria* s'inscrit-il dans une tradition d'écriture poétique, à commencer par celle

1. Les œuvres qui lui sont attribuées sont respectivement un *Commentaire de l'Énéide*, un *Commentaire des Noces de Mercure et Philologie*, deux autres poèmes, le *Mathematicus* et l'*Experimentarius*.

de l'*Ars poetica* d'Horace, ou bien rompt-il avec, et dans quelle mesure ? D'autre part, le traité de Matthieu influence-t-il de manière significative la rédaction des grands poèmes latins de la dernière partie du XII^e^ siècle, en particulier l'*Anticlaudianus* ? Enfin, dans quelle mesure les traités de poétique composés au début du XIII^e^ siècle sont-ils tributaires des théories de Matthieu, ainsi que des grands poèmes écrits postérieurement à celui-ci, notamment l'*Anticlaudianus* ?

L'épopée d'Alain, composée de neuf livres et longue de plus de 4 500 hexamètres dactyliques, a été partiellement commentée par Raoul de Longchamp [1], physicien, disciple et ami du poète et théologien à Montpellier. Son *Commentum in Anticlaudianum Alani* fut dédicacé en 1212 à Arnaud Amaury, archevêque de Narbonne, trente ans à peine après la publication de l'*Anticlaudianus* [2].

Au-delà de la parenté d'inspiration avec la *Cosmographia*, dont l'*Anticlaudianus* se démarque pourtant en se concentrant sur la fabrication d'un homme parfait, ce qui implique la défaite de Fortune et la victoire totale des Vertus sur les Vices, il convient d'explorer trois pistes de recherche : en quoi la nouveauté s'affiche-t-elle comme le sujet même de l'épopée d'Alain ? Peut-on dire pour autant que l'écriture mise en œuvre par le poète soit nouvelle ? L'*Anticlaudianus* fut-il perçu par ses premiers lecteurs comme une œuvre en rupture avec la tradition, tant littéraire que philosophique ou théologique ?

❀

1 La nouveauté comme sujet principal de l'*Anticlaudianus*

1.1 Un projet inédit de Nature, l'*homo novus*

La fiction de l'*Anticlaudianus* débute abruptement, avec l'exposé d'un projet inédit rompant avec l'état présent des choses, dont l'imperfection manifeste est source de frustration pour une Nature *artifex/opifex* [3] :

> *Cudit opus, per quod operi cuncluditur omni :*
> *Pristina sic operum peccata repensat in uno,*
> *Vt quod deliquit alias cumpenset in isto.*
> *Supplicat huic operi famulans, opus omne decoris,*

1. Jusqu'au milieu du livre IV, après le développement sur l'Astronomie.
2. Raoul de Longchamp, *In Anticlaudianum Alani Commentum*, éd. Jan Sulowski.
3. *Anticlaudianus*, I, 14-23.

Et tanta cupiens uestiri dote fauoris,
Incudis deposcit opem : sed fessa laborat
Incus, que tantos uires expendit in usus.
Vltra sese posse studet Natura suumque
Supra se metitur opus, sic uincere fertur
Artifices alios, quod se superasse fatetur.
Elle forge une œuvre par laquelle toute œuvre trouve sa conclusion :
Elle rachète en une seule les erreurs de ses œuvres passées,
Pour compenser en elle les fautes qu'elle a commises ailleurs.
Elle supplie, asservie à cette œuvre, œuvre pleine de charme
Et, désireuse d'être revêtue d'une si grande dotation de faveur,
Elle réclame l'aide de l'enclume : mais, épuisée, peine
L'enclume qui dépense ses forces à de si grands besoins.
Nature désire outrepasser son pouvoir et estime
Que son œuvre la surpasse ; ainsi, dit-on, on vainc
Les autres artisans si on avoue avoir surpassé ses forces.

Alain n'emploie pas d'emblée les termes de nouveauté ou de perfection, comme pour éviter d'en imprimer trop tôt l'idée dans son texte et en retarder l'apparition. Il leur préfère l'expression ambiguë d'un désir/étude (*studium/studere*), celle de conscience de la faute commise (*peccata repensare/cumpensare*), celle d'impuissance de l'artisan (*ultra sese posse/supra se/superasse*), la métaphore de la forgerie pythagoricienne (*incus/cudere*) inspirée du *Timée* de Platon et du *Commentaire au songe de Scipion* de Macrobe, celle, inaugurale, de dispersion et d'unité résolue en conjonction et mélange (*junctura/mixtura — sparsim/unum*). Le néoplatonisme du sujet s'impose donc comme la réalité première de l'œuvre présente, au sens où Platon expose la fabrication d'une œuvre parfaite : Alain prend donc le contre-pied de son modèle, ou plutôt, il en offre comme une image inversée, un reflet. En quelque sorte, la vraie nouveauté n'a pas encore de nom.

Dans son discours aux Vertus célestes réunies autour d'elle en concile, Nature expose elle-même son projet et précise la présentation liminaire du poète [1] :

Non terre fecem redolens, non materialis
Sed divinus homo nostro molimine terras
Incolat et nostris donet solacia damnis,
Insideat celis animo, sed corpore terris :
In terris humanus erit, diuinus in astris.

1. *Anticlaudianus*, I, 244-254.

Sic homo sicque deus fiet, sic factus uterque
Quod neuter mediaque uia tutissimus ibit,
In quo nostra manus et munera nostra loquantur.
Sit speculum nobis, ut nos speculemur in illo
Que sit nostra fides, que nostra potencia, virtus
Que sit et in quantum melius procedere possit.
Que par notre effort habite sur terre un homme
Qui ne sente pas la lie de la terre, non pas matériel
Mais divin, et qu'il donne des consolations à nos torts,
Qu'il s'installe au ciel en esprit, mais sur terre pour le corps :
Il sera humain sur terre, divin dans les astres.
Ainsi il sera à la fois homme et dieu, devenu ainsi l'un et l'autre
Parce que ni l'un ni l'autre, et il ira en toute sûreté sur une voie moyenne,
Pour qu'en lui s'expriment notre main et nos présents.
Qu'il soit pour nous un miroir, pour que nous mirions en lui
Ce que sont notre loyauté, notre puissance, notre valeur,
Et combien elles peuvent mieux progresser.

Le discours de Nature apporte des précisions notables à son projet : toutes les Vertus naturelles doivent concourir conjointement à la réalisation de son projet, l'œuvre unique qu'elle projette est un homme divin, plein de *probitas* [1] ; enfin, la métaphore de la forge est remplacée par celle du miroir, toujours d'inspiration platonicienne, qui repose la question de la perfection selon l'image et la ressemblance [2]. Ainsi, l'unicité de l'œuvre implique en amont une équipe d'artisans unie, dont l'imparfaite multiplicité se résout harmonieusement dans la parfaite unité de l'œuvre. Ainsi, Nature se fait l'émule de Dieu, en proposant de fabriquer un double inversé du Christ, non pas l'Antéchrist, mais le reflet du Christ, non pas Dieu fait homme [3], mais homme fait dieu, parfait chrétien (ou philosophe ?), même s'il n'est pas question de christianisme dans l'allégorie d'Alain.

L'intervention de Raison précise encore davantage les conditions de fabrication de cette œuvre nouvelle [4] :

Discretum, prudens, cautum, laudabile, tutum,
Vtile consilium Nature judico, votum
Approbo, propositum laudo, molimen adoro
Vt novus in mundo peregrinet Lucifer, in quo

1. Terme retenu de manière significative par Raoul de Lonchamp dans son *Commentaire*.
2. Voir JAVELET 1967.
3. C'est le mystère de l'Incarnation, de la naissance de Jésus à sa Résurrection.
4. *Anticlaudianus*, II, 42-52 et 69-74.

Nullius labis occasus nubilet ortum,
Solis in occasu sol alter proferat ortum,
Sol novus in terris oriatur, cujus in ortu
Sol vetus occasus proprios lugere putetur,
Possideat solus quicquid possedimus omnes ;
Omnis homo sic unus erit, sic omne quod unum :
Vnus in esse suo, sed erit virtutibus omnis.
[…]
Supplebit tamen ipsa manus divina quod infra
Perfecti normam Nature norma relinquet :
Quod Natura facit divinus perficit auctor ;
Divinum creat ex nichilo, Natura caduca
Procreat ex aliquo ; Deus imperat, illa ministrat ;
Hic regit, illa facit ; hic instruit, illa docetur.
Plein de discernement, réfléchi, prudent, louable, sûr,
Utile est selon moi le projet de Nature, j'approuve
Son vœu, je loue son dessein, je révère ses efforts
Pour que pérégrine dans le monde un nouveau Lucifer,
Dont aucun coucher dans sa chute ne pourrait obscurcir le lever,
Pour qu'au coucher du soleil un autre soleil fasse paraître son lever,
Pour qu'un soleil nouveau naisse sur terre, au lever duquel
On croit l'ancien soleil déplorer ses propres couchers,
Qu'il possède lui seul tout ce que nous possédons tous :
Ainsi tout homme sera en un seul, ainsi sera tout ce qui était un :
Il sera unique en son être, mais tout homme par ses vertus.
[…]
Cependant la main divine elle-même complètera ce que
La règle de Nature laisse sous la norme de la perfection :
Ce que fait Nature, l'auteur divin le parfait ;
Le divin crée à partir de rien, la Nature procrée du périssable
À partir de quelque chose ; Dieu commande, Elle assiste ;
Lui dirige, Elle exécute ; Lui instruit, Elle apprend.

Raison raffine la formulation du projet de Nature, la perfectionne en quelque sorte : l'œuvre unique et parfaite rachetant toutes les autres, l'homme divin, rétablira le règne des Vertus dans le monde en chassant tous les Vices ; mais sa fabrication nécessite l'intervention de l'*auctor divinus*, pour la partie proprement divine, à savoir l'âme, échappant à la caducité du corps, qualifié de *fluitans humane machina molis* et sous la responsabilité de Nature. Or, paradoxalement dans la bouche de Raison, l'*homo divinus* est un *novus Lucifer*, un *sol novus* éclipsant le *sol vetus* : le langage employé bascule dans le domaine de la poésie avec la personnification allégorique et la métaphore solaire. Dans un premier

temps, seul le langage poétique de l'image, en sa propre impropriété, semble apte à exprimer la nouveauté de l'œuvre envisagée. La question est donc éminemment rationnelle, puisque Raison parle : comment dire proprement la nouveauté ? Par la seule poésie ?

Amplifiant le propos de ses sœurs, Prudence se lance dans deux éloquents discours où elle expose une nouvelle fois le projet de Nature. Devant Théologie, *regina poli*, elle tient ces propos [1] :

> *In multis errare manum Natura recordans,*
> *Erratum revocare volens culpasque priores*
> *Tergere, vel veteres operis novitate beati*
> *Excusare notas, hominem formare, beatum*
> *Cudere, perfectum complere, creare modestum*
> *Temptat, quo possit veteres velare reatus,*
> *Erranti mundo dans de tot milibus unum,*
> *Qui rectum sibi deffendat, scrutetur honestum,*
> *Damnet avariciam, diffundat munera, curet*
> *Excessus, medium teneat, proscribat abusus.*
> Se souvenant que sa main a fait beaucoup d'erreurs, Nature,
> Voulant corriger son erreur et effacer ses fautes
> Précédentes, ou bien compenser ses anciennes taches par la nouveauté
> D'une œuvre bienheureuse, essaie de former un homme, de le forger
> Bienheureux, de l'achever parfait, de le créer plein de mesure,
> [Homme] par qui elle puisse voiler ses torts anciens
> En donnant au monde qui erre, parmi tant de milliers [d'hommes], un seul
> Qui défende pour lui la rectitude, recherche l'honorabilité,
> Condamne l'avarice, distribue les présents, soigne
> Les excès, tienne le milieu, proscrive les abus.

Face à Dieu, *superum genitor*, elle dit [2] :

> *Quo veteres hominum possit pensare ruinas,*
> *Vult hominem formare novum, qui sidere forme*
> *Et morum forma reliquos transcendat, et omnes*
> *Excessus resecans, regali limite gressum*
> *Perducat, mediumque tenens extrema relinquat,*
> *Vt saltem mundo sydus prefulguret unum*
> *Qui jacet errorum tenebrosa nocte sepultus,*
> *Vt sic respiret virtus, excuset in isto*
> *Errores Natura suos, et conferat uni*

1. *Anticlaudianus*, V, 202-211.
2. *Anticlaudianus*, VI, 330-340.

Quod multis conferre nequit meritumque favoris
Et laudum titulos saltem lucretur in uno.
Pour pouvoir compenser les désastres anciens des hommes,
Elle veut former un Homme Nouveau, qui par l'éclat de sa forme
Et la beauté de ses mœurs transcende les autres et, en retranchant
De lui tous les excès, qu'il conduise son pas sur un chemin
Royal, et qu'en se tenant au milieu il s'éloigne des extrêmes,
Pour que du moins resplendisse un seul astre dans un monde
Qui gît enseveli sous la nuit ténébreuse des erreurs,
Pour qu'ainsi la vertu respire, que Nature excuse en lui
Ses erreurs, qu'elle confère à un seul [homme] ce qu'elle
Ne peut conférer à beaucoup, et que du moins elle gagne
En un seul [homme] le mérite de la faveur et des titres de louanges.

Fidèle à l'esprit de Nature, Raison et Concorde, l'intervention de Prudence fait pour la première fois apparaître la formulation d'*homo novus*, vivante incarnation de l'équilibre entre Microcosme et Macrocosme, pleinement vertueux et rationnel. Sa nouveauté tient à sa perfection morale, elle-même liée à la domination de la Raison sur la chair, et se définit contre les ruines passées des hommes, les Vices, qui restent largement implicites, renvoyant aux œuvres ratées de Nature, représentées au fond de son palais (*peccata/errores* [1]).

Dès lors, cette nouveauté est assumée par le poète même, qui intervient à trois reprises [2] :

Ergo novus formatur homo : miratur in illo
Se tantum potuisse potens Natura stupensque
Vix opus esse suum credit quod fecerat ipsa.
Un Homme Nouveau est donc formé : la puissante Nature
S'étonne d'avoir tant pu en lui et, stupéfaite
A peine à croire qu'il est son œuvre et qu'elle l'a fait elle-même.

Entre-temps, Nature a créé un corps d'une beauté parfaite, constitué d'un parfait équilibre entre les éléments matériels, Concorde a apparié l'âme à ce corps en un tout harmonieux, les Vertus célestes ont pleinement doté le jeune homme [3], les Vices infernaux et Fortune ont été expulsés du monde par le jeune homme. On observera qu'au fil des livres, la nouveauté de cet homme se transforme en béatitude morale, en quoi il est à juste titre céleste et divin. Or, si on fait retour sur l'ascension de Prudence vers Dieu, on constate que le

1. *Anticlaudianus*, I, 161-192.
2. *Anticlaudianus*, VII, 74-76.
3. Première occurrence en VII, 77 : *Dat iuveni dotes predictas Copia* ; Juventus est la troisième à le doter, après Copia et Favor.

modèle de cette perfection réside pour l'éternité dans la sphère des fixes, il s'agit de la multitude sidérale des bienheureux, vierges, martyrs et docteurs [1].

Tous les éléments précédemment employés pour définir l'Homme Nouveau sont présents dans cette description : la perfection morale, le triomphe de l'esprit sur la chair, une vie divine. La nouveauté de ce jeune homme est donc singulière, elle s'apparente en partie à la conversion à la sainteté, don à la fois unique et multiple donné à la fois à une unique personne et à une multiplicité. Mais, à la différence des bienheureux qui ont traversé toutes les vicissitudes de la vie, sont tous morts et ont mérité une récompense éternelle pour leur perfection morale, le jeune homme fabriqué par Nature ne subit pas sa condition mortelle comme une peine à endurer, dans l'attente d'un retour de l'âme divine dans le giron du ciel. Il n'est pas non plus question d'identifier l'Homme Nouveau au Christ, déjà présent au ciel en compagnie de la vierge Marie, dont le passage sur terre s'apparente à un exil [2] :

> *Hic est qui carnis intrans ergastula nostre,*
> *Se pena vinxit ut vinctos solveret, eger*
> *Factus ut egrotos sanaret, pauper ut ipsis*
> *Pauperibus conferret opem, deffunctus ut ipse*
> *Vita donaret deffunctos, exulis omne*
> *Passus ut exilio miseros subduceret exul.*
> Il est celui qui, entrant dans l'ergastule de notre chair
> S'enchaîna au châtiment pour délivrer les enchaînés, s'est fait
> Malade pour soigner les malades, pauvre pour apporter
> La richesse aux pauvres mêmes, défunt pour donner
> Lui-même la vie aux défunts, endurant tout ce qu'endure l'exilé,
> Pour, par son exil, soustraire les malheureux à l'exil.

1.2 La nouveauté des mystères célestes et le symbole de la rose mystique

Sortie de son coma extatique et munie du miroir de Foi, Prudence admire les mystères du Ciel, découvrant le mystère de l'Incarnation, qu'Alain formule sur le mode poétique de l'antithèse, de l'oxymore, tout en retenant le motif central de la *junctura*, qui inaugurait l'épopée entière [3] :

> *Miraturque Deum nostram vestire figuram,*
> *Et nostras habitare casas flammantis Olimpi*
> *Rectorem, floremque rose latitare sub alga,*

1. *Anticlaudianus*, V, 443-470.
2. *Anticlaudianus*, V, 521-526.
3. *Anticlaudianus*, VI, 162-169.

Et gemmam vestire lutum, violamque cicuta
Velari, vitamque mori, tenebrescere solem,
Qui gunfi, que juncture, quis nexus et unde
Connectant humana Deo, divina caduco
Consocient hominique Deum, quis federet ordo.
Elle s'étonne que Dieu revête notre figure,
Que celui qui dirige l'Olympe enflammé habite
Nos chaumières, que la fleur de la rose se dissimule sous l'algue,
Que la gemme se revête de boue, que la violette se voile
De ciguë, que la vie meure, que le soleil s'enténèbre ;
[Elle se demande] quelles gommes, quelles jointures, quels nœuds — et d'où —
Assemblent l'humain à Dieu et associent le divin
Au caduc et Dieu à l'homme, quel ordre les fédère.

Au contraire, Alain imagine une âme adhérant pleinement au corps, non plus mécontente, mais heureuse de lui être appariée, une âme qui se fond harmonieusement dans l'œuvre de Nature. Il s'agit donc d'une recréation inédite de la créature, enjeu théologique de la *Somme Quoniam homines*, le plus ancien des traités d'Alain [1]. Bref, il est ici question d'une anthropologie nouvelle, étant entendu qu'il n'est pas question d'imaginer sérieusement qu'Alain songe au sens strict à une immortalité du corps, ni une éternelle jeunesse, comme le confirme la confrontation entre le jeune homme et la Vieillesse, qui est un Vice infernal [2] :

Sistit equm, frenum retinens, sermone Senectam
Aggrediens animosque truces et vota retardans,
Prodit in hec : « Cur fata paras, cui proxima fatur
Mors finem, cui vita mori, cui vivere fatum ?
Cur queris tibi concessum ? Cur poscis inepte
Quod Natura parat, quod mors vicina minatur ?
Vtere que restat vita nec quere propinquos
Anticipare dies ; vite compendia mortem
Solentur, mortis dispendia vita repenset. »
Il arrête son cheval, retenant son frein, s'attaquant à Vieillesse
Par un discours et contenant son ardeur farouche et ses vœux,
Il prononce ces mots : « Pourquoi prépares-tu ton trépas, toi dont la mort
Prochaine annonce la fin, toi pour qui mourir est la vie, vivre le trépas ?
Pourquoi recherches-tu ce qui t'a été concédé ? Pourquoi réclames-tu
Sottement ce que Nature te prépare, ce dont te menace la mort voisine ?

1. *Somme Quoniam homines*, éd. P. Glorieux, *AHDLMA*, 20, 1953, p. 113-364.
2. *Anticlaudianus*, IX, 195-203 ; la confrontation avec Vénus est l'une des plus longues.

> Jouis de la vie qui te reste et ne cherche pas à anticiper les jours
> Prochains ; ce que tu auras économisé de vie te consolera
> De la mort, la vie compensera les dépenses de la mort. »

Il s'agit tout simplement d'accepter la mortalité d'un corps qui en soi n'est ni vertueux, ni vicieux [1] : le vice réel est d'ordre moral, c'est le sentiment de vieillesse, perçu comme *taedium vitae*, pas la dégénérescence nécessaire d'une matière corruptible. La véritable vieillesse est morale, concerne l'homme intérieur et, par une saisissante confusion sémantique reflétant la combinaison entre intérieur et extérieur, s'appelle jeunesse, en témoigne la dotation de l'Homme Nouveau par Jeunesse [2] :

> *Munera leticie largitur grata Iuventus,*
> *Et quamvis hujus soleat lascivia semper*
> *Esse comes, deponit eam moresque seueros*
> *Induit atque senis imitatur moribus evum :*
> *In senium transit morum gravitate Iuventus.*
> *Sic etate viret juvenis, quod mente senescit,*
> *Etatem superat sensus, primordia floris*
> *Anticipat fructus et rivum prevenit amnis.*
> *Evo concludit animus, dum dispare ritu*
> *Pugnant : Hoc juvenem loquitur, probat ille senectam.*
> L'aimable Jeunesse donne largement les présents de sa joie,
> Et quoique la lascivité ait toujours coutume d'être
> Sa compagne, elle s'en défait et se revêt des mœurs
> Sévères et imite en ses mœurs l'âge du vieillard :
> Jeunesse se change en vieillard par la gravité de ses mœurs.
> Ainsi le jeune homme est dans la fleur de l'âge, parce que son esprit vieillit,
> Que son intelligence surpasse son âge, que le fruit anticipe
> Les prémisses de la fleur et que le fleuve vient avant la rivière.
> L'esprit a le dernier mot sur l'âge, tandis qu'ils luttent de façon différente :
> Celui-ci dit le jeune homme, celle-là prouve sa vieillesse.

L'intrication entre nouveauté et couple jeunesse-vieillesse se tisse dans l'épopée entière, principalement en deux passages qui l'encadrent et déplacent l'allégorie vers une autre forme de représentation, non plus l'homme, mais le

1. Comme la *khora* du *Timée*.

2. *Anticlaudianus*, VII, 92-101 ; à rapprocher du *topos* du *puer senex* antique et de la figure de Merlin.

végétal, avec en particulier l'image de la rose. La description inaugurale du jardin de Nature s'ouvre sur un parterre de fleurs [1] :

Est locus a nostro secretus climate longo
Tractu, nostrorum ridens fermenta locorum :
Iste potest solus quicquid loca cetera possunt ;
Quod minus in reliquis melius suppletur in uno ;
Quid prelarga manus Nature possit et in quo
Gracius effundat dotes, exponit in isto,
In quo, pubescens tenera lanugine florum,
Sideribus stellata suis, succensa rosarum
Murice, terra novum contendit pingere celum.
Non ibi nascentis expirat gracia floris
Nascendo moriens ; nec enim rosa mane puella
Vespere languet anus, sed vultu semper eodem
Gaudens, eterni juvenescit munere veris.
Il est un lieu isolé de nos climats par une longue
Distance, qui se moque des aigreurs de nos contrées :
Il peut à lui seul ce que peuvent les autres lieux ;
Ce que les autres accomplissent moins bien, il le fait mieux seul ;
Ce que pourrait dans sa largesse la main de Nature et ce sur quoi
Répandre ses dons avec plus de grâce, elle l'expose en ce lieu ;
Là, se couvrant du tendre duvet des fleurs,
Constellée de leur éclat, enflammée par le pourpre
Des roses, la terre s'efforce de représenter un ciel nouveau.
Là n'expire pas la grâce de la fleur naissante,
Qui meurt en naissant ; car, jeune fille à l'aube, la rose
Ne languit pas vieillie au crépuscule, mais réjouie d'une apparence
Toujours identique, elle rajeunit du présent d'un éternel printemps.

Dans le monde de l'allégorie, la rose du jardin de Nature, arrachée à l'écoulement du temps, à la condition mortelle, jouissant d'un printemps éternel conçu comme une perpétuelle jouvence, échappe à la dégénérescence et préfigure l'Homme Nouveau projeté. Au terme de l'épopée, après avoir chassé les Vices infernaux, le jeune homme règne sur le monde et restaure les Vertus dans leurs droits. Alain conclut alors son récit par l'évocation de son règne sur terre, selon la topique de l'âge d'or [2] :

1. *Anticlaudianus*, I, 64-77 ; on peut les prolonger avec les vers suivants : *Flore nouo gaudens, folio crinita uirenti,/ Non demorsa situ, non iram passa securis,/ Non deiecta solo, sparsis non deuia ramis,/ Ambit silua locum, muri mentita figuram./ Non florum predatur opes foliique capillum/ Tondet hyems, teneram florum depasta iuuentam.*

2. *Anticlaudianus*, IX, 405-409.

E tunicis egressa suis rosa purpurat ortos,
Nec spinam matrem redolet, sed sponte creata
Pullulat, atque novos sine semine prodit in ortus.
Sic flores alii rident varioque colore
Depingit terram florum primeva juventus.
Sortie de ses tuniques la rose empourpre les jardins
Et n'a plus le parfum de sa mère l'épine, mais spontanément créée
Elle pullule et sans semence elle propage de nouvelles naissances.
Ainsi rient les autres fleurs et de ses diverses couleurs
Elle embellit la terre, la prime jeunesse des fleurs.

Si l'on prend au pied de la lettre l'allégorie forgée par Alain [1], le problème de la création n'est pas vraiment la mort, ni l'influence pernicieuse des astres et de Fortune sur le cours des affaires du monde et de l'homme, c'est une production qui ne soit pas inscrite dans un cycle de dégénérescence et qui surtout ne soit plus le fruit d'une reproduction imparfaite : le poète parle ainsi de création spontanée, qui rappelle la création *ex nihilo* de Dieu, là où Nature procrée. Le champ d'interprétation de cette allégorie conclusive s'ouvre entre deux termes extrêmes qui se confrontent : d'une part, la théologie spéculative, réfléchissant sur les questions d'image et de ressemblance (duplication/reproduction) appliqués à la Trinité et à l'âme [2] ; d'autre part, le développement des théories scientifiques sur les mécanismes de la génération physique, depuis les traités de Maxime l'Africain et la lecture chartraine du *Timée* [3]. À cet égard, il est significatif que la *Cosmographia* de Bernard Silvestre s'achève sur un éloge de l'appareil génital, chef d'œuvre de la création en ce qu'il donne aux hommes la possibilité de gagner l'immortalité [4]. Du coup, l'*Anticlaudianus* se présente comme une rêverie du poète sur la combinaison parfaite entre l'âme et le corps, se cristallisant au concile de Latran IV autour de la figure de Marie, qui participe à la divinité. Sa description au faîte du ciel ne laisse planer aucune ambiguïté sur la nouveauté miraculeuse de sa condition, son mystère, vierge qui enfante, qui plus est Dieu. La rose allégorique figurant la nouveauté de l'Homme Nouveau réapparaît pour la désigner poétiquement [5] :

1. Ce qu'il ne faut pas faire, sous peine de paraître comme un *homo infrunitus*, voir la préface en prose de l'*Anticlaudianus*, sur la difficulté d'interpréter un sens allégorique.

2. Encore une fois, voir JAVELET 1967, qui définit la modernité théologique, à côté de la nouveauté de la logique.

3. Voir VAN DER LUGT 2004, étude centrée sur les XIII^e^ et XIV^e^ siècles, et la question des naissances surnaturelles.

4. *Cosmographie*, II, XIV, 154-183.

5. *Anticlaudianus*, V, 487- 498 et 508-514.

Hec est stella maris, vite via, porta salutis,
Regula justicie, limes pietatis, origo
Virtutis, venie mater thalamusque pudoris,
Ortus conclusus, fons consignatus, oliva
Fructiferans, cedrus redolens, paradisus amenans,
Virgula pigmenti, vinaria cella, liquore
Predita celesti, nectar celeste propinans,
Nescia spineti florens rosa, nescia culpe
Gracia, fons expers limi, lux nubila pellens,
Spes miseris, medicina reis, tutela beatis,
Proscriptis reditus, erranti semita, cecis
Lumen, dejectis requies, pausacio fessis.
[...]
Vt rosa spineti compensat flore rigorem,
Vt dulcore suo fructum radicis amare
Ramus adoptivus redimit, sic crimina matris
Ista luit, matrem facit sua nata renasci,
Vt sic munda ream, corruptam virgo, pudica
Effrontem, miseram felix humilisque superbam
Abluat et vite pariat sua filia matrem.
Elle est étoile marine, voie de la vie, porte du salut,
Règle de justice, chemin de piété, origine
De vertu, mère du pardon et chambre de pudeur,
Jardin enclos, source scellée, olivier
Fructifère, cèdre odorant, paradis charmant,
Volute de parfum, cellier à vin, regorgeant
De liqueur céleste, offrant à boire le nectar céleste,
Rose en fleur ignorant du buisson d'épines, grâce ignorant
La faute, source dénuée de limon, lumière chassant les nuages,
Espoir pour les malheureux, remède pour les accusés, soutien pour les bienheureux,
Retour pour les proscrits, chemin pour l'errant, pour les aveugles
Lumière, repos pour ceux qui sont abattus, pause pour ceux qui sont fatigués.
[...]
De même que la rose par sa fleur compense la pointe de l'épine,
De même que le rameau greffé rédime le fruit amer
De la souche par sa douceur propre, ainsi elle rachète
Les crimes de la mère, la fille qui est née fait que renaisse la mère,
Pour qu'ainsi la pure lave la coupable, la vierge la corrompue, la pudique
L'effrontée, l'heureuse la misérable, l'humble
L'orgueilleuse, et que sa propre fille enfante la mère de vie.

1.3 La prolifération de la nouveauté dans les réactions d'émerveillement

Si le cœur de la fiction proposée par Alain a directement rapport à la question de la nouveauté, celle-ci circule, se dissémine dans l'œuvre selon un autre principe, qui relève d'une topique éprouvée, mais systématiquement exploitée par le poète : le motif de l'émerveillement devant l'inconnu. C'est dans ce cadre qu'apparaît pour la première fois dans la fiction le motif de la nouveauté, d'emblée associé à celui de l'admiration. Lorsque les Vertus naturelles descendent du ciel à l'appel de Nature, Alain écrit, véritable préfiguration de la formation de l'Homme Nouveau [1] :

Ergo consilii non aspernata rigorem,
Concilium celeste vocat ; peregrinat ab alto
Milicie celestis honor terramque serenat
Luce sua, dignatus humum vestire beatis
Gressibus, et nostri tolerans fastidia mundi,
A splendore suo descendit regia celi ;
Dum lumen proprium terre cuncedit ad horam,
Jam nova miratur tellus vestigia ferre,
Gaudet honus, sed vis honeris pensatur honore.
Donc, sans repousser la rigueur de son conseil,
Elle convoque le concile céleste ; l'élite de l'armée
Céleste quitte les hauteurs et apaise la terre
De sa lumière, consentant à revêtir le sol de ses pas
Bienheureux et, supportant son dégoût pour notre monde,
La cour du ciel descend loin de sa splendeur ;
Tandis que pour l'heure elle concède à la terre sa propre lumière,
Voici que le sol s'émerveille de porter des traces nouvelles,
Se plaît au fardeau, c'est que l'honneur compense le poids du fardeau.

À l'émerveillement de la terre accueillant le ciel répond celui de Prudence qui, instruite dans les arts libéraux, découvre les mystères du ciel lors de son ascension vers Dieu. Ainsi, elle découvre l'harmonie des sphères [2] :

Hic rerum novitas, rerum decus, unica rerum
Forma, decor mundi visum demulcet euntis
Virginis et cantus species nova debriat aurem,
Sed parco tamen auditu sonituque minore
Concipit illa sonum ; certa tamen imbibit aure,
Qualiter iste sonus cythare celestis obesis

1. *Anticlaudianus*, I, 31-41.
2. *Anticlaudianus*, IV, 345-355.

Vocibus expirat, ubi lune spera remisso
Suspirat cantu, rauce sonat, immo sonando
Pene silet, languetque sonans, nervique jacentis
Inferius gerit illa vicem, cordamque minorem
Reddit et in cythara sedere vix illa meretur.
Ici la nouveauté des choses, la parure des choses, la beauté unique
Des choses, le charme du monde séduit le regard de la vierge
Qui passe et une espèce de chant inouïe enivre son oreille,
Mais cependant d'une audition affaiblie et d'une intensité amoindrie
Elle en perçoit le son ; cependant, d'une oreille sûre elle s'abreuve
De la façon dont ce son de cithare céleste expire
En notes pleines, lorsque la sphère de la lune soupire d'un chant
Paisible, qu'elle résonne rauque, et même, sonne presque
En silence, sonne avec langueur, et qu'elle remplit
L'office de la corde la plus basse, rend un accord
Moindre et qu'elle mérite à peine sa place dans une cithare.

Plus loin, elle découvre les constellations du Zodiaque et son étonnement ne fait que croître [1] :

Hanc celi speciem Fronesis delibat ocellus,
Quam penetrare nequit visus notamque requirit
Materiem tanteque stupet miracula lucis.
L'œil de Phronésis effleure ce bel aspect du ciel
Que sa vue ne peut pénétrer, elle recherche matière connue et reste
Stupéfaite devant les miracles d'une lumière si grande.

Dépassant le ciel des mobiles et accédant au ciel empyrée, Prudence va d'étonnement en étonnement, découvrant le mystère des eaux gelées, la hiérarchie angélique, le couple formé par la vierge Marie et son fils Jésus-Christ. L'ensemble de ce développement est ainsi présenté [2] :

Jam Fronesis, dictante dea, superaverat arces
Sydereas, callemque novum nodosque viarum
Mirans, que tante quereretur pondera molis,
Ni proprios visus rerum novitate foveret
Et proprii partem ferret regina laboris.
Déjà Phronésis, sous les ordres de la déesse, avait franchi les citadelles
Étoilées, admirant un chemin nouveau et l'enchevêtrement
Des voies, elle qui se plaindrait du poids d'un tel fardeau,

1. *Anticlaudianus*, V, 37-39.
2. *Anticlaudianus*, V, 306-310.

Si elle ne réconfortait pas son propre regard par la nouveauté des choses
Et si la reine ne portait pas une part de son propre labeur.

La nouveauté des mystères du ciel, splendeur illuminant les ténèbres, est insupportable à l'œil de l'esprit ; Prudence tombe en extase, ou plutôt dans le coma [1] :

Postquam virgo Dei solium sedesque superbas
Ingrediens, volvit nova prelibare videndo,
Offendit splendor oculos mentemque stupore
Percussit rerum novitas, defecit in illis
Visus et interior mens caligavit ad illas.
Sic sopor invasit vigilem, sic somnus adulter
Oppressit Fronesis animum, sompnoque soporans
Extasis ipsa suo, mentem dormire coegit.
Après que la vierge, s'approchant du trône de Dieu et de son glorieux
Séjour, eut voulu goûter par la vue ce qui lui était nouveau,
La splendeur blessa ses yeux et la nouveauté des choses
Frappa de stupeur son esprit, sa vue défaillit devant ce spectacle
Et à l'intérieur son esprit s'assombrit à ce spectacle.
Ainsi une torpeur l'envahit, bien qu'éveillée, ainsi un faux sommeil
Accabla l'âme de Phronésis, et l'extase même,
L'assoupissant de son sommeil, força son esprit à s'endormir.

Guérie par la Foi, munie de son miroir, Prudence peut enfin découvrir sereinement la nouveauté des mystères célestes, essentiellement la vision de la vierge Marie et du Christ [2]. Pour finir, Prudence atteint le palais de Dieu, dont la nouveauté s'incarne dans le double mystère d'une source ensoleillée entourée d'un parterre de fleurs, dont l'image paradisiaque reflète une paradoxale association entre unité et triplicité, autant dire une allégorie de la Trinité [3] :

Nec hec sola favent Fronesis conspectibus ; ultra
Progrediens visus alia novitate videntem
Demulcet, redituque suo miranda reportat.
[…]
Pullulat in flores mens isto tacta calore,
Et terram mentis virtutum flore beato
Purpurat iste calor, dum ver celeste reducit.
Et cela seul n'a pas les faveurs des regards de Phronésis ; s'avançant

1. *Anticlaudianus*, VI, vers 1-8 ; théologie et physique se rejoignent ici.
2. *Anticlaudianus*, VI, 133-137.
3. *Anticlaudianus*, VI, 231-272.

Plus loin, la vue charme d'une autre nouveauté
Celle qui voit, et revenant à elle lui rapporte des merveilles.
[...]
L'esprit que touche cette chaleur pullule de fleurs,
Et cette chaleur empourpre la terre de l'esprit avec la bienheureuse
Fleur des vertus, tandis qu'elle ramène un printemps céleste.

Paradoxalement, la nouveauté la plus absolue prend l'apparence topique de la reverdie printanière, de l'efflorescence d'une jeunesse éternelle, image à la fois rassurante, décevante, fade et en même temps énigmatique, dans sa pure transparence [1].

Le spectacle de la nouveauté ne concerne pas seulement Prudence dans l'épopée. Une fois formé l'Homme Nouveau, c'est au tour des Vices de s'étonner de cette nouveauté, au premier rang desquels se trouve la Furie Alecto, horrifiée à l'annonce de cette formation inouïe [2]. Son discours prononcé devant le concile infernal se conclut sur la revendication d'un dépassement de cette nouveauté par une nouveauté encore plus nouvelle [3] :

In nos maturas evo bellique potentes,
In numero plures, majores viribus, unum
Expertem belli puerum, virtute minorem
Armavit Natura parens : sic sevit in ursum
Hinnulus, in quercus armatur virgula, vallis
In montes, lepus in catulos, in tigrida damme.
Si forti fortem clavoque retundere clavum
Vellemus, numquid uni concludere posset
E nostris unus, primo quem fovit ab evo
Thesiphone, quem lacte suo potavit Herinis ?
Numquid Silla novus, alter Nero vincere posset
Leges, antiquos rursus renovare furores
Rufinus, Katelina novus pervertere mundum ?
Sed melius gens nostra simul collecta novellos
Nature teret insultus fastusque recentes
Demittet, veteri reddens elata ruine.
Contre nous qui sommes d'âge mûr et puissantes à la guerre,
Davantage en nombre, plus grandes en forces, un seul
Enfant, inexpérimenté à la guerre, de valeur moindre
A été armé par Mère Nature : ainsi se déchaîne contre l'ours

1. Rouillé 2007.
2. *Anticlaudianus*, VIII, 150-151 : *cum tristis ad istos/Horruit Alecto rumores.*
3. *Anticlaudianus*, VIII, 198-213.

Le faon, le rameau s'arme contre le chêne, la vallée
Contre les monts, le lièvre contre les lionceaux, les daims contre la tigresse.
Si nous voulions émousser le fort par le fort et le clou
Par le clou, ne pourrait-il conclure [l'affaire] contre un seul,
L'un d'entre nous que Tisiphone a réchauffé
Depuis le premier âge, qu'Erinys a abreuvé de son lait ?
Est-ce qu'un nouveau Sylla, un second Néron pourrait vaincre
Les lois, un Rufin à nouveau rénover nos antiques
Fureurs, un nouveau Catilina pervertir le monde ?
Mais s'il est rassemblé, notre peuple essuiera mieux
Les insultes nouvelles de Nature et abattra son récent
Orgueil, renvoyant à l'ancienne ruine ce qui avait été relevé.

La nouveauté qu'appelle de ses vœux Alecto est convenue, contrairement à celle précédemment exposée, qui est singulière. Elle relève du pouvoir de Fortune, la véritable antagoniste de Nature, qui est dans le monde le principe de dégénérescence, comme la nécessité dans le *Timée* de Platon. C'est une nouveauté illusoire, fondée sur l'absence de permanence, une temporalité par essence instable [1], qu'Alain figure par le biais de deux représentations allégoriques. La description du jardin de Fortune, calquant celle du jardin de Nature et de Dieu, donne à voir l'action de Fortune sur la floraison [2] :

Que nullam retinet formam, quam singula mutant
In varias momenta vices, que sidera florum
Iactat et in multo letatur gramine rupes,
Dum leni Zephirus inspirat singula flatu.
Sed cito deflorat flores et gramina sevus
Deperdit Boreas ubi, dum flos incipit esse,
Explicit et florum momento fallitur etas.
Sicque furens Aquilo predatur singula, flores
Frigoris ense metit et pristina gaudia delet.
Roche qui ne conserve aucune forme, que chaque moment
Change en aspects divers, qui se targue de l'éclat
De fleurs et se réjouit d'un abondant gazon,
Tandis que de sa douce haleine le Zéphyr souffle sur toute chose.
Mais aussitôt le cruel Borée fait défleurir les fleurs
Et anéantit le gazon quand, à peine la fleur commence-t-elle à être,
C'est la fin [pour elle] et que le temps de vie des fleurs est trompé par l'instant.
Ainsi l'Aquilon furieux pille chaque chose, moissonne
Les fleurs de son épée de froid et détruit les joies passées.

1. Voir *supra* p. 314, la *fluitans machina humane molis*.
2. *Anticlaudianus*, VII, 410-418.

Plus loin, inspirée de la *Consolation de Philosophie* de Boèce, la description de Fortune même se clôt sur la vision de la roue qu'elle tourne de ses mains, figurant les vicissitudes de la condition humaine, en l'occurrence celle de la sphère politique [1] :

> *Hos premit, hos relevat ; hos deicit, erigit illos :*
> *Summa rote dum Cresus habet, tenet infima Codrus ;*
> *Julius ascendit, descendit Magnus et infra*
> *Silla jacet ; surgit Marius, sed cardine verso*
> *Silla redit, Marius premitur ; sic cuncta vicissim*
> *Turbo rapit variatque vices Fortuna volutans.*
> Elle accable les uns, relève les autres, abat les uns, redresse les autres :
> Tandis que Crésus occupe le plus haut de la roue, Codrus se tient au plus bas,
> Jules monte, Magnus descend et Silla reste
> En bas, Marius surgit, mais d'un tour de pivot
> Silla revient, Marius est abattu ; ainsi tout est tour à tour
> Emporté par son tourbillon et Fortune, tournoyante, change les tours.

La nouveauté qu'apporte l'Homme Nouveau consisterait donc à prétendre rompre avec le cycle imposé par Fortune : bonheur/malheur, génération/dégénérescence. La nouveauté, paradoxalement, recouvrirait donc dans la permanence de l'être, la négation même de la nouveauté, à savoir le changement, du point de vue de Fortune et des vices infernaux qui lui sont inféodés.

Au terme de cette relecture de l'*Anticlaudianus* à travers le prisme de la nouveauté, force est de conclure que l'épopée d'Alain est à ce point saturée de cette thématique qu'en elle s'opère comme une déconstruction de l'idée même de nouveauté, comme si la fiction explorait les limites mêmes de la notion, pour mieux la vider de son sens et distinguer entre une nouveauté inconnue, celle de la permanence, et une nouveauté attendue, celle du changement. Dès lors, on pourra parler de la mise en scène d'une nouveauté néoplatonicienne, sous forme d'allégorie [2].

Or, retournant son poème sur lui-même dans un mouvement spéculaire, Alain réfléchit en filigrane sur la notion même d'écriture poétique et sur sa nouveauté. Sur cette question d'ordre métalittéraire, Charles Mela a fait office de précurseur avec un article fondateur [3] : *Poetria nova* et *homo novus*, investigation ensuite approfondie par Perrine Galand concernant l'*Anticlaudianus*

1. *Anticlaudianus*, VIII, 57-62.

2. On en revient au naturalisme chartrain, qu'on peut même reformuler en naturalisme chrétien, voir Chenu 1976.

3. Mela 1989.

d'Alain de Lille [1] et par Jean-Yves Tilliette pour la *Poetria nova* de Geoffroy de Vinsauf [2]. Pour ma part, je m'efforcerai de prolonger leur réflexion en proposant du neuf sur la question, dans la mesure du possible.

2 Une écriture nouvelle à l'œuvre dans l'*Anticlaudianus* ?

2.1 Nouveauté et inspiration poétique

Dans l'*Anticlaudianus*, Alain prend directement la parole en tant qu'auteur à trois reprises, à des moments stratégiques de son texte : en prologue du livre I, pour une invocation à Apollon, au milieu du livre V, au centre exact de l'épopée, pour une invocation au Dieu suprême, en épilogue du livre IX, pour une invocation à son propre poème.

Dans son invocation liminaire, Alain pose explicitement le motif de la nouveauté comme synonyme d'inspiration [3] :

> *Autoris mendico stilum falerasque poete,*
> *Ne mea segnicie Clio directa senescat,*
> *Ne jaceat calamus scabra rubigine torpens.*
> *Scribendi novitate vetus juvenescere carta*
> *Gaudet, et antiquas cupiens exire latebras*
> *Ridet, et in tenui lascivit harundine musa.*
> *Fonte tuo sic, Phebe, tuum perfunde poetam,*
> *Vt compluta tuo mens arida flumine, germen*
> *Donet, et in fructus concludat germinis usum.*
> Je mendie la plume de l'auteur et les phalères du poète,
> Que ma Clio ne vieillisse pas, réglée par la paresse,
> Que mon calame ne reste pas assoupi sous une rouille malpropre.
> Le vieux papier se plaît à rajeunir sous une écriture
> Nouvelle et, désireux de sortir d'antiques ténèbres,
> Il sourit, et dans le fin roseau folâtre la Muse.
> Baigne de ton eau, Phoebus, ton cher poète,
> Qu'arrosé de ton flot son esprit aride germe,
> Et que des fruits concluent l'usage du germe.

Au mégacosme et au microcosme platoniciens, le monde et l'homme, Alain ajoute un troisième univers, celui du poème, dont l'organisation duale

1. Galand 1994, chapitre VI : « Alain de Lille. Le neuf, le beau et le multiple : la *poetria nova* de l'*Anticlaudianus* », p. 419-481.

2. Tilliette 2000.

3. *Anticlaudianus*, I, 1-9.

combine une matière rajeunie, joyeuse, animée par l'esprit du poète que fertilise l'inspiration divine (Phoebus) : c'est par anticipation le schéma de la diégèse à avenir, avec le poète dans le rôle de Nature et Phoebus dans celui de Noys. En somme, Alain présente par analogie la création poétique sur le modèle de la reverdie printanière, image même de la jouvence, de la régénération et de l'insémination réussie : la poésie apparaît et disparaît au cours des temps comme la végétation efflorescente prise dans le cycle des saisons. L'inspiration poétique devient dès lors un phénomène éminemment naturel, comme si le développement de l'épopée n'en constituait que le gigantesque prolongement. Ce qui importe donc, c'est que la question de la nouveauté de l'écriture précède le sujet même de l'épopée, comme pour avertir le lecteur par ces neuf vers liminaires qu'il faut se détacher du sens littéral du texte. Le poème n'apporte ainsi rien d'autre de nouveau que la seule nouveauté de sa présence, de son existence comme poème vivant.

Plus loin, au moment de révéler les mystères du ciel empyrée, Alain s'interrompt de nouveau, pour invoquer une nouvelle source d'inspiration, non plus celle de Phoebus, mais celle de Jupiter [1] :

> *Carminis hujus ero calamus, non scriba vel actor,*
> *Es resonans, reticens scriptoris carta, canentis*
> *Fistula, sculptoris scalprum vel musa loquentis,*
> *Spina rosam gestans, calamus nova mella propinans,*
> *Nox aliunde nitens, lucteum vas nectare manans.*
> Je serai le calame de ce chant, non le scribe ou l'auteur,
> Airain sonore, page silencieuse de l'écrivain, flûte
> Du chanteur, ciseau du sculpteur ou muse de l'éloquent,
> Épine portant la rose, calame donnant l'avant-goût d'un miel nouveau,
> Nuit brillant d'ailleurs, vase de boue répandant du nectar.

Dans ce passage d'une extrême densité, Alain amplifie sur quarante vers l'invocation inaugurale dont il garde le schéma propre : présentation du poète, qui se métamorphose en prophète, dont les mots sont pleins d'une nouveauté synonyme de mystère, présentation du dieu inspirateur, qui prend les attributs du démiurge platonicien, interrelation entre les deux, avec le don au poète inspiré tout à la fois de la parole et de l'éloquence, sous le double signe de la soif étanchée et du pilote de navire guidé jusqu'au port. Ce faisant, il approfondit encore la dimension allégorique de son écriture en la saturant d'échos qui renvoient à la fois à Virgile, à Paul et à la riche symbolique biblique du terme *mel*, avec successivement les formules : *parva resignans/ Majorem nunc tendo lyram*

1. *Anticlaudianus*, V, 273-277.

totumque poetam/ deponens, usurpo michi nova verba prophetae [1], *aes resonans* [2], *calamus nova mella propinans* [3]. En s'identifiant à son calame, le poète devient le lieu même d'une nouveauté mystérieuse, signifiée sur le mode de l'allégorie, celle du miel [4]. La nouveauté des mots du prophète est melliflue, elle est éloquente. Or, il est abondamment question des pouvoirs de la rhétorique dans l'*Anticlaudianus*.

Mais avant d'aborder cette question, il convient d'évoquer la troisième mise en scène du poète par lui-même, au terme de son épopée, en épilogue, avec une invocation du poète à son poème [5] :

> *O mihi continuo multo sudata labore*
> *Pagina, cujus ad hoc minuit detractio famam,*
> *Vive, nec antiquos temptes equare poetas,*
> *Sed pocius veterum vestigia semper adorans*
> *Subsequere et lauris humiles submitte miricas.*
> […]
> *Si tamen ad presens fundit sua murmura livor,*
> *Et famam delere cupit laudesque poete*
> *Supplantare novas, saltem post fata silebit.*
> Ô toi pour qui j'ai beaucoup transpiré d'un labeur continu,
> Page, toi dont Médisance, de ce fait, amoindrit la renommée,
> Vis, n'essaie pas d'égaler les poètes antiques,
> Mais suis plutôt les traces des anciens en les adorant
> Toujours, et remplace les lauriers par l'humble tamaris.
> […]

1. Début de la quatrième églogue, elle-même annonçant *per integumentum* la naissance du Christ : *Sicelides Musae, paulo maiora canamus./ non omnis arbusta iuvant humilesque myricae ;/ si canimus silvas, silvae sint consule dignae ;* voir aussi Paul, *Ephésiens*, 4, 24 : se dépouiller de l'homme ancien pour revêtir l'homme nouveau, c'est-à-dire la conversion spirutuelle.

2. Paul, *Corinthiens*, I, 13, 1-2 : *si linguis hominum loquar et angelorum caritatem autem non habeam factus sum velut aes sonans aut cymbalum tinniens et si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia et omnem scientiam et habuero omnem fidem ita ut montes transferam caritatem autem non habuero nihil sum.*

3. Voir Alain de Lille, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Migne, 81D-82B : *Mel et lac sub lingua tua. Adhuc loquitur Christus ad Virginem. Mel divinitas, lac humanitas. Mel de rore coeli venit, quia divina natura super omnia est ; lac deorsum exprimitur, quia natura humana doersum assumpta est. Quid est mel et lac sub lingua tua ? Hoc est Verbum Patris et hom sub carne tua. Sub lingua, quia verbum sub lingua non super linguam absconditum est ; ideo lac non caro sub lingua tua, et tamen caro de carne ; quia de carne patria caro secunda ; de carne veteri, caro nova ; de carne purganda, hostia caro. Ideo mel et lac sub lingua tua : quia in carne tua Deus et homo, et sub carne tua Deus et homo.*

4. La symbolique chrétienne du terme miel est encore plus riche, telle qu'elle est développée dans l'article *mel* des *Distinctiones*.

5. *Anticlaudianus*, IX, 410-414 et 424-426.

> Si cependant Envie répand à présent ses murmures,
> Qu'elle désire détruire la renommée du poète et estropier
> Ses louanges nouvelles, du moins après l'heure fatale elle se taira.

Dans la continuité logique de l'invocation centrale, Alain amplifie le motif de la navigation, en l'encadrant d'un nouveau thème, si l'on peut dire, tant il relève de la topique littéraire, celui de l'humilité du poète laborieux face à la supériorité des anciens, que les modernes cherchent au contraire à surpasser orgueilleusement, et qui déclenche une tempête d'envie de la part de ces modernes (*livor*) contre le poète. Alain conclut même son épopée par la mise en scène du succès de son œuvre (*fama*), en évoquant *in fine* les louanges nouvelles que mérite le poète, plus durables que la jalousie, car la gloire de son poème est immortelle, contrairement au poète et à ses détracteurs, qui ne durent qu'un temps. Nouveauté éphémère, donc, *sub specie aeternitatis*, prise entre *livor* et *laus*, dans le moment présent, mirage littéraire dans lequel se dissipe le poème... Il sera encore question de cette modernité de la nouveauté dans la préface en prose de l'épopée, où le poète se fera polémiste.

Nouveauté de l'écriture, nouveauté de l'inspiration, nouveauté de la renommée : des trois, Alain évoque indirectement sa conception de la première, à travers la récurrence de développements métapoétiques autour de la formule horatienne *ut pictura poesis*.

2.2 *Vt pictura poesis*, l'influence horatienne

S'il est un art nouveau dans les arts libéraux qu'Alain présente dans l'*Anticlaudianus*, c'est celui de Rhétorique, le calame de l'écrivain avec l'instrument du peintre, mais il s'agit d'une nouveauté suscitant l'étonnement, produite par un sentiment d'étrangeté, comme pour Prudence face aux mystères du ciel. Ainsi, dès le début de l'épopée, lors de la description du palais de Nature, Alain évoque une série de fresques décoratives représentant les plus dignes et indignes représentants de l'humanité. D'emblée, le poète s'émerveille de la supériorité de l'art pictural sur la logique [1] :

> *Hic hominum mores picture gracia scribit :*
> *Sic operi proprio pictura fideliter heret,*
> *Vt res picta minus a vero deviet esse.*
> *Nova picture miracula ! Transit ad esse*
> *Quod nichil esse potest picturaque simia veri,*

1. *Anticlaudianus*, I, 128-139.

Arte nova ludens, in res umbracula rerum
Vertit et in verum mendacia singula mutat.
Sic logice vires artis subtiliter hujus
Argumenta premunt logiceque sophismata vincunt :
Hec probat, ista facit ; hec disputat, impetrat illa
Omne quod esse potest : sic utraque vera videri
Falsa cupit, sed ad hoc pictura fidelius instat.
Là une peinture gracieuse retrace les mœurs des hommes ;
La peinture s'attache fermement à sa tâche propre,
De sorte que la chose peinte s'écarte moins de l'être vrai.
Ô merveilles étranges de la peinture ! Advient à l'être
Ce qui ne peut rien être et la peinture, singeant le vrai,
S'amusant à un art étrange, transforme en choses des ombres
De choses et change en vérité chaque mensonge.
Ainsi les propriétés de cet art pressent subtilement
Les arguments de la logique et en vainquent les sophismes :
Celle-ci prouve, celle-là fait ; celle-ci dispute, celle-là obtient
Tout ce qui peut être : ainsi l'une et l'autre désirent que le faux
Semble vrai, mais la peinture s'y applique avec plus de fidélité.

La nouveauté de la peinture est merveilleuse en ce qu'elle singe le dieu créateur, qui crée *ex nihilo* ; mais la peinture est plus subtile, plus fidèle dans son imitation du vrai, qui seul existe. Il est de fait difficile de ne pas relever l'ironie d'Alain à l'égard de ces deux arts, qui confondent l'être et le paraître (*esse* et *videri*), car le poète leur préfère la conjonction de ces deux arts, ce qu'il suggère immédiatement après par la présentation du couple incarnant la philosophie, Aristote et Platon [1]. Le logicien Aristote devient peintre, tandis que Platon, l'auteur du *Timée*, songe, celui-là même dont le modèle inspire les penseurs chartrains. D'ailleurs, revenant à la peinture du palais de Nature, qui n'est que le reflet de la peinture de l'écriture poétique se déployant dans le texte même de l'épopée, Alain précise [2] :

Has species rerumque tropos et sompnia veri
Regia picta tenet, tanto festiva decore
Sed minus in vultu gestans insigne decoris
Postremos subtristis habet pictura penates.
Ces apparences, tropes de choses et songes du vrai,

1. *Anticlaudianus*, I, 140-143 : *Illic arma parat logico logiceque palestram/ Pingit Aristoteles, sed eo divinius ipsa/ Sompniat archana rerum celique profunda/ Mente Plato, sensumque Dei perquirere temptat.*

2. *Anticlaudianus*, I, 161-164.

> Le palais les contient en peinture, égayé par tant de charme,
> Mais, portant moins dans ses traits la marque du charme,
> Une peinture un peu triste en occupe au fond les Pénates.

La peinture est un art de la rêverie, fantasmagorique, comme l'est par excellence la rhétorique, dont la présence est suggérée par la mention des *species rerumque tropos*.

Entre-temps, le poète a célébré en ces termes le génie de Cicéron et de Virgile, validant l'hypothèse d'une interprétation de la peinture à plus haut sens, comme art de peindre la vérité des choses par le mensonge des mots, art de couleurs et de vêtement, art de la parure [1]. Finalement, l'art du peintre se résout dans celui de l'écrivain, l'homme du calame et de la fable, celui qui inaugure le poème de sa présence et marque son œuvre de son empreinte.

L'intervention de Rhétorique, lors de la fabrication du char de Prudence, confirme ses vertus rénovatrices et régénératrices [2] :

> *Gemmis stellatam speciem themonis inignit,*
> [...]
> *Ergo themonem gemmarum sydus inaurat,*
> *Immo diem verum reddit lux ista diesque*
> *Materialis hebet, nam lux nativa diei*
> *Lumen adoptivum tantum miratur adorans.*
> *A simili variis inscribit floribus axem*
> *Virgo, flore novo cogens juvenescere ferrum ;*
> *Et quamvis ferrum soleat torpere rigore*
> *Frigoris et brume soleat redolere pruinam,*
> *Hoc hyemem nescit, frigus natale relinquens,*
> *Vsurpatque sibi risus et gaudia veris*
> *Et faciem prati pretendit ymagine florum.*
> Elle enflamme l'aspect du timon constellé de gemmes,
> [...]
> Donc l'éclat des gemmes enrichit le timon,
> Bien plus, cette lumière renvoie un jour vrai et le jour
> De la matière s'estompe, car la lumière naturelle du jour
> S'émerveille en admirant si grande lumière adoptive ;

1. *Anticlaudianus*, I, 149-152 : *Verbi pauperiem redimit splendore colorum/ Tullius et dictis ornatus fulgura donat./ Virgilii musa mendacia multa colorat/ Et facie veri contexit pallia falso./ Verbi pauperiem redimit splendore colorum/ Tullius et dictis ornatus fulgura donat./ Virgilii musa mendacia multa colorat/ Et facie veri contexit pallia falso. L'ornatus* est un terme à la fois rhétorique et cosmologique : le dieu artifex orne le monde qu'il forme.

2. *Anticlaudianus*, III, 248 et 257-267.

Semblablement, la vierge recouvre l'essieu de fleurs variées,
Forçant le fer à rajeunir d'une fleur nouvelle ;
Et quoique le fer ait coutume d'être engourdi par la rigueur
Du froid et ait coutume d'exhaler le frimas de l'hiver,
Celui-là ne connaît pas l'hiver, quittant sa froideur native,
Et il usurpe pour lui les rires et les joies du printemps
Et grâce à l'image des fleurs affiche l'aspect d'un pré.

La *virtus rhetorica* rajeunit l'ancienne matière, la couvre de fleurs printanières, conformément à la topique de la reverdie qui figure la nouveauté la plus mystérieuse, depuis le palais de Nature jusqu'à celui de Dieu et de Fortune, encore plus déroutant. La rhétorique est par essence un art de l'usurpation, de la fiction et de la dissimulation, comme le rappelle la présentation de Quintilien [1].

Poète du ressassement, Alain revient encore une fois sur l'art rhétorique, lors de la dotation de l'Homme Nouveau par les Vertus célestes. À cette occasion, sous l'égide de Raison, patronne des arts libéraux, Rhétorique octroie au jeune homme les trésors de son art [2] :

Succincte docet illa loqui sensusque profundos
Sub sermone brevi concludere, claudere multa
Sub paucis nec diffuso sermone vagari,
Vt breve sit verbum, dives sentencia, sermo
Facundus, multi fecundus pondere sensus.
Vel si forte fluat sermo sub flumine verbi,
Fulminet ulterius sentencia, copia fructus
Excuset folii silvam, paleasque vagantes
Vbertas grani redimat sensusque loquelam.
Elle lui enseigne à parler succinctement et à enfermer
De profondes pensées en un bref discours, à enclore beaucoup
Sous peu de mots et à ne pas divaguer en un discours confus,
De sorte que la parole soit brève, sa signification riche, son discours
Plein de faconde et fécond du poids d'une pensée abondante ;
Ou bien, si d'aventure son discours s'écoule en un fleuve de paroles,
Qu'une sentence foudroie plus loin, que l'abondance du fruit
Compense la forêt du feuillage, que la fécondité du grain
Rachète les pailles errantes et le sens l'éloquence [des mots].

Nulle mention explicite de la moindre nouveauté, mais il ne faudrait pas s'y tromper : Alain concentre ici dans ce bref exposé la quintessence de la

1. *Anticlaudianus*, III, 233-235 : *Quintilianus adest quadam sub imagine veri/ Causarum velans umbras, litesque novellas/ Fingit et in litem cogit sine lite venire.* Voir Rouillé 2010.

2. *Anticlaudianus*, VII, 276-284.

rhétorique, sa singularité propre. En l'occurrence, formulé dans un entrelacs de métaphores naturalistes, flot et feuille, il s'agit d'une parole éloquente, pleine d'un sens profond recouvert par l'éclat de cette éloquence verbale, la combinaison de la faconde/ profusion des *verba* et de la fécondité/ richesse de la *sententia*. On aura reconnu là l'idée d'*integumentum*, théorisée et pratiquée par Bernard Silvestre dans son *Commentaire de l'Énéide* et sa *Cosmographia*, théorie qu'il a lui-même empruntée au néoplatonicien Macrobe, dans son *Commentaire au Songe de Scipion*. La nouveauté de la poésie, au sens de singularité, c'est sa structure abyssale, nécessitant une lecture en profondeur, une interprétation, ce qui l'apparente au texte de la bible et, pour Alain, on pourrait presque dire la théologie est comme la poésie, *ut poesis theologia* [1]. Ainsi, lorsqu'apparaît Théologie au seuil du ciel empyrée, le poète décrit son vêtement de la sorte [2] :

Hic archana Dei, divine mentis abyssum
Subtilis describit acus formaque figurat
Informem, locat immensum monstratque latentem.
Incirconscriptum describit, visibus offert
Invisum, quod lingua nequit pictura fatetur :
Quomodo Nature subjiectus sermo stupescit,
Dum temptat divina loqui, viresque loquendi
Perdit et ad ueterem cupit ille recurrere sensum,
Mutescuntque soni, vix barbutire valentes,
Deque suo sensu deponunt verba querelam ;
Qualiter ipse Deus in se capit omnia rerum
Nomina, que non ipsa Dei natura recusat,
Cuncta tamen, mediante tropo, dictante figura
Concipit et voces puras sine rebus adoptat.
Là une fine aiguille décrit les arcanes de Dieu,
L'abîme de l'esprit divin, et elle figure par la forme
L'informe, fixe ce qui est immense et montre ce qui se cache,
Elle décrit ce qui est sans bornes, offre à la vue
L'invisible, dit par la broderie ce que ne peut faire la langue :
Comment le langage assujetti à Nature reste stupéfait,
Tandis qu'il tente de dire le divin, et perd sa capacité
À parler et désire retourner à son ancien sens,
Et que les sons deviennent muets, à peine capables de balbutier,
Et que les mots cessent de se quereller au sujet de leur sens ;
Comment Dieu même s'approprie tous les noms
Des choses que ne récuse pas la nature même de Dieu,

1. Idée développée au IXe siècle par le néoplatonicien Jean Scot Erigène ; voir Mela 1989.
2. *Anticlaudianus*, V, 109-127.

> Conçoit tout cependant par l'entremise du trope et sous la dictée
> De la figure, et adopte des vocables purs, sans les choses.

Logiquement, si l'on peut dire, pour représenter les arcanes de Dieu et l'abysse de l'esprit divin, l'art du tisseur est tout à la fois subtil, obscur et rhétorique, usant de trope et de figure. Somme toute, il est surnaturel en ce qu'il transcende les lois du langage naturel, emprunte les voies de l'impropriété, de l'abus, la langue du *vates*, poète et prophète [1]. Or, cette méditation d'Alain sur la singularité du langage poétique comme forme suprême d'*integumentum* démiurgique s'inscrit dans une histoire, celle de l'essor de la littérature allégorique, fondé sur le naturalisme chartrain et le symbolisme victorin, entre mythe platonicien et allégorie biblique [2].

2.3 Alain de Lille, disciple de Matthieu de Vendôme : le style gemmé

Il est une autre voie à explorer, celle de la théorie de la littérature, telle qu'elle se présente au XII^e^ siècle.

Disciple de Bernard Silvestre, Matthieu de Vendôme, lui-même poète reconnu de son temps, compose une mémorable *Ars versificatoria* avant 1175, dont il revendique la nouveauté [3] :

> *Praeterea, praesumtioni non ascribatur novitas opusculi, quod nec favoris appetitus nec vanae gloriae molitur ostentatio, sed qualiscumque instructio minus provectorum, ut, quam non potest effectus operis gratiam, extorqueat affectus operantis.*
> En outre, que ne soit pas attribuée à de la présomption la nouveauté d'un opuscule que n'entreprend ni un appétit de faveur ni une ostentation de vaine gloire, mais l'instruction, quelle qu'elle soit, de ceux qui sont moins âgés, pour que l'affection pour celui qui est à l'œuvre arrache la grâce que ne peut obtenir l'effet de l'œuvre [4].

Les liens entre l'œuvre théorique de Matthieu et l'*Anticlaudianus* gagneraient à être systématiquement étudiés, pour en dégager un esprit nouveau. Je me bornerai à quelques rapprochements, avec pour commencer la définition du vers par Matthieu, en ouverture de son traité [5] :

1. Voir ROUILLÉ 2008a.
2. Voir Hugues et Richard de Saint-Victor, chefs de file de l'école victorine au XII^e^ siècle, lecteurs et commentateurs du pseudo Denys l'Aréopagite à la suite de Jean Scot Erigène.
3. Matthieu de Vendôme, *Ars versificatoria*, prologue, 4, éd. Faral, p. 109-110.
4. La préface de Matthieu, violemment polémique, développe démesurément le *topos* de la *livor* des détracteurs du poète, incarnés dans la figure de Rufin.
5. *Ars versificatoria*, I, 1.

> *Versus est metrica oratio succincte et clausulatim progrediens venusto verborum matrimonio et flosculis sententiarum picturata, quae nihil diminutum, nihil in se continet otiosum. Non enim aggregatio dictionum, dinumeratio pedum, cognitio temporum facit versum, sed elegans iunctura dictionum, expressio proprietatum et observatum uniuscuiusque rei epithetum.*
> Le vers est un discours métrique succinct, progressant en clausule par un beau mariage de mots, peint des fleurettes de sentences, qui ne contient en lui rien d'affaibli, rien d'oiseux. En effet, ce n'est pas l'agrégat des dictions, le dénombrement des pieds, la connaissance des temps qui fait le vers, mais une élégance conjonction des dictions, l'expression de propriétés et l'épithète de chaque chose.

Cette définition associe fond et forme poétique en deux motifs complémentaires, l'efflorescence picturale de sentences et l'élégance dans la conjointure des mots, témoignant d'une terminologie commune avec Alain de Lille. Plus loin, au début de son second livre, Matthieu imagine une allégorie inspirée de Boèce et Adélard de Bath [1]. S'étant assoupi, le poète rêve qu'il se trouve dans un décor printanier où, charmé par la nouveauté du spectacle, il rencontre respectivement le couple Flore et Philosophie, charme et profondeur, puis Élégie [2], forme métrique effectuant la synthèse des deux précédentes, qui lui expose les secrets de l'art versificatoire [3] :

> *Elegia audita est mihi propalare tripartitam versificatoriae facultatis elegantiam. Etenim sunt tria qui redolent in carmine : verba polita, dicendique color, interiorque favus. Versus enim aut contrahit elegantiam ex venustate interioris sententiae, aut ex superficiali ornatu verborum, aut ex modo dicendi.*
> J'entendis Élégie me divulguer l'élégance tripartite de l'éloquence versificatoire. En effet, il y en a trois qui se dégagent dans un chant : des mots raffinés, une expression colorée, une saveur intérieure. En effet, un vers obtient son élégance soit de la beauté de la sentence intérieure, soit de l'ornement superficiel des mots, soit de la manière de s'exprimer.

L'image du *favus interior*, qui au passage renvoie à celle du miel, dont il fut question dans le poème d'Alain, fait écho à l'image de la noix, fruit composé d'une coque superficielle qui protège la richesse du noyau [4]. La partie strictement ornementale de son exposé, considérant certains mots comme de véritables

1. *De eodem et diverso*, avec Philosophie et Philocosmie échangeant deux poèmes, dont le second parle de l'Apollon ténébreux, voir *supra*, note 1 p. 307.
2. Car Matthieu s'est principalement illustré dans le distique élégiaque.
3. *Ars versificatoria*, II, 9 *sq*.
4. *Anticlaudianus*, II, 507-513.

gemmes serties dans le texte, éclaire d'un nouveau jour l'invocation liminaire de l'*Anticlaudianus*, avec son insistance sur le rajeunissement de la page perçu comme une illumination réjouissante [1] :

> *Ex superficiali ornatu verborum elegantia est in versibus, quando ex verborum festivitate versus contrahit venustatem et sibi gratiorem amicat audientiam, ut apud Lucanum : « latuit plebeio tectus amictu/ Omnis honor » (V, 260). Item apud Stacium Achilleidos : « Exuit implicitum tenebris humentibus orbem/ Oceano prolata dies » (II, 19). Siquidem in hoc articulo versificatorem oportet esse expeditum, ne ex penuria ornatus hirsuta verborum aggregatio in metro videatur mendicare ; sed, quadam similitudine sumpta a rebus materiatis, sicut de lana caprina et de panniculis inveteratis nemo festivum potest contexere indumentum, quia modicum fermenti totam massam corrumpit, similiter in versibus, si festiva fuerit verborum materia, materie festivitas in ipsum materiatum redundabit, et metra ornatu carentia aut ignorantiam aut versificatoris nuntiabunt negligentiam. Siquidem, sicut in constitutione rei materialis ex appositione alicujus margaritae vel emblematis totum materiatum elegantius elucescit, similiter sunt quaedam dictiones, quae sunt quasi gemmarum vicariae, ex quarum artificiosa positione totum metrum videbit festivari. Earum enim multiformis ornatus aliis dictionibus collateraliter suae venustatis impertit beneficium et quasi socialiter cujusdam festivitatis accommodat blandimentum.*
>
> En dehors de l'ornement superficiel des mots, il y a de l'élégance dans des vers, lorsque le vers devient beau en raison de l'enjouement des mots et qu'il se rend l'audience plus favorable, comme chez Lucain : *latuit plebeio tectus amictu/ Omnis honor*. De même, dans l'*Achilléide* de Stace : *Exuit implicitum tenebris lamentibus orbem/ Oceano prolata dies*. Ainsi, il faut que le versificateur ait des dispositions dans cet article, de peur qu'en raison d'une pénurie d'ornement, un agrégat hirsute de mots ne semble mendier dans le mètre ; mais, par une comparaison prise à des choses matérielles, de même qu'à partir de laine de chèvre et de vieilles loques, personne ne peut tisser de vêtement enjoué, parce qu'un peu de ferment corrompt toute la masse, de même dans des vers, si la matière des mots est enjouée, l'enjouement de la matière débordera sur le matériau lui-même, et les mètres, manquant d'ornement, annonceront soit l'ignorance, soit la négligence du versificateur. Ainsi, de même dans la constitution d'une chose matérielle, le matériau tout entier resplendit plus élégamment par apposition d'une perle ou d'une marqueterie, semblablement, il y a certains termes qui pour ainsi dire remplacent des gemmes et dont le positionnement artiste fera voir l'enjouement du mètre. En effet, leur ornement multiforme, flanqué d'autres termes, partage le bénéfice de leur beauté et leur attribue comme par association l'agrément d'un certain enjouement.

1. *Ars versificatoria*, II, 11.

On peut dès lors parler de *stylus gemmeus* [1] susceptible de provoquer l'émerveillement, la joie, dont le paradigme réside dans l'ornementation du ciel par le démiurge platonicien avec les astres et les constellations, véritables tableaux cosmiques, pour qui sait voir les signes dans le ciel. On trouve d'ailleurs un écho de cette conception dans l'*Anticlaudianus* [2]. Pour me limiter à un seul exemple, tant les exemples abondent, outre les formes adjectivales en *-alis*, *-osus*, *-atus*, *-ivus* et *-aris* [3], entre autres mots gemmés que donne en exemple le théoricien, on trouve ainsi en pénultième position de vers [4] :

> *Pro rivale timens rivalis apocopat ictus*
> *Et merita fodiens mentula messe caret.*
> Le rival craignant le rival apocope ses coups
> Et la mentule perceuse est privée de la moisson méritée.

Dans l'épopée d'Alain, on trouve au début de la description de Logique [5] :

> *Nec pecten castigat eum, non forcipis urget*
> *Morsus, tonsure non mordet apocopa crinem.*
> Et le peigne ne corrige pas sa chevelure, la morsure d'une pince
> Ne la retient pas, l'apocope de la tonsure ne la mord pas.

Ou bien, concernant le terme *praeambulus*, au terme d'un développement le rattachant à la personne d'Épicure, Matthieu écrit [6] :

> *Guttur luxuriat, ventrisque praeambula moles*
> *Praedicat adventum bombificantis heri.*
> Son gosier déborde et, préambule du ventre, sa masse
> Prédique l'arrivée d'un maître qui fait bombance.

Sans qu'on puisse parler de hasard, mais bien plutôt d'application fidèle, Alain emploie le terme *praeambulus* à deux reprises dans son épopée [7]. Or, manifestement, l'enjeu du second livre de l'*Ars versificatoria* sur l'*expolitio verborum* réside dans l'invention par les poètes de nouvelles formes verbales et de nouvelles combinaisons de mots. Cette expérimentation lexicale, modérée dans l'*Anticlaudianus* et dans les autres épopées de la fin du XII^e^ siècle, trouve son

1. Voir Rouillé, 2008b ; plus largement, Roberts 1989.
2. *Anticlaudianus*, V, 26-39.
3. *Ars versificatoria*, II, 13-26.
4. *Ars versificatoria*, II, 38.
5. *Anticlaudianus*, III, 19-20.
6. *Ars versificatoria*, II, 34.
7. *Anticlaudianus*, II, 380-382 et IV, 3-7.

expression la plus achevée dans l'autre grand poème d'Alain, le *De Planctu Naturae*, où le poète multiplie jusqu'à la saturation et à l'obscurité les néologismes et détournements de mots par syllepse, en particulier par l'emploi du lexique de la grammaire pour désigner les perversions sexuelles que déplore Nature [1]. Deux générations après, Geoffroy de Vinsauf, Evrard l'Allemand et Gervais de Melkley consacrent toujours une partie appréciable de leurs traités de poétique à la fabrication et à l'emploi de néologismes, en intégrant certains exemples tirés des épopées d'Alain de Lille, Gautier de Châtillon et Jean de Hanville. De fait, tous sont sous l'influence de l'*Ars poetica* d'Horace, dont l'un des passages les plus fameux concerne l'adaptation du lexique grec à la langue latine, prise dans une réflexion plus large sur la temporalité cyclique des mots, à l'image des fleurs, caduques et renaissantes [2] :

> *In verbis etiam tenuis cautusque serendis*
> *Dixeris egregie, notum si callida verbum*
> *Reddiderit iunctura novum. Si forte necesse est*
> *Indiciis monstrare recentibus abdita rerum, et*
> *Fingere cinctutis non exaudita Cethegis*
> *Continget dabiturque licentia sumpta pudenter,*
> *Et nova fictaque nuper habebunt verba fidem, si*
> *Graeco fonte cadent parce detorta. Quid autem*
> *Caecilio Plautoque dabit Romanus, ademptum*
> *Vergilio Varioque ? Ego cur, adquirere pauca*
> *Si possum, invideor, cum lingua Catonis et Enni*
> *Sermonem patrium ditaverit et nova rerum*
> *Nomina protulerit ? Licuit semperque licebit*
> *Signatum praesente nota producere nomen.*
> *Ut silvae foliis pronos mutantur in annos,*
> *Prima cadunt, ita verborum vetus interit aetas,*
> *Et iuvenum ritu florent modo nata vigentque.*
> *Debemur morti nos nostraque.*
>
> Apportant, dans l'enchaînement des mots aussi, de la délicatesse et de la prudence, on écrira avec distinction si, d'un terme courant, on fait par une adroite alliance un terme nouveau. S'il est, d'aventure, nécessaire d'exprimer par des signes neufs des idées restées jusqu'alors dans l'ombre, il nous arrivera de forger des mots que n'ont pas entendus les Céthégus en tablier, et on nous accordera une licence prise de façon discrète. Et, de plus, ces termes nouveaux et de création récente trouveront crédit s'ils jaillissent d'une source grecque dont on les tirera avec ménagement. Eh quoi ! Les Romains accorderont à Cécilius et

1. Ziolkowski 1985.
2. Horace, *Ars poetica*, 46-63.

> à Plaute ce qu'ils auront refusé à Virgile et à Varius ? Pourquoi, si je puis faire quelque gain, m'en envier, à moi, le privilège, alors que la langue de Caton et celle d'Ennius ont enrichi l'idiome national et mis au jour, pour les idées, des vocables nouveaux ? Il a toujours été permis, il le sera toujours, de mettre en circulation un vocable marqué au coin du moment. Voyez les bois : ils renouvellent leurs feuilles dans la succession rapide des années ; les anciennes tombent : de même la vieille génération des mots disparaît, et l'on voit, à la manière des jeunes hommes, fleurir et prendre force les derniers-nés. La mort a droit sur nous et sur nos ouvrages.

L'influence de l'*Ars poetica* est patente non seulement sur le théoricien Matthieu, mais aussi sur le praticien Alain, dont on a vu précédemment qu'il intègre à son œuvre même l'exposé de sa propre poétique. De même, dans sa *Poetria nova*, Geoffroy place tout son développement sur l'ornementation du style sous le signe d'Horace, jusque dans le détail de son exposé, avec la présentation de la *transsumptio* [1] :

> *Vt res ergo sibi pretiosum sumat amictum,*
> *Si vetus est verbum, sis physicus et veteranum*
> *Redde novum. Noli semper concedere verbo*
> *In proprio residere loco : residentia talis*
> *Dedecus est ipsi verbo ; loca propria vitet*
> *Et peregrinetur alibi sedemque placentem*
> *Fundet in alterius fundo : sit ibi novus hospes.*
> *Et placeat novitate sua. Si conficis istud*
> *Antidotum, verbi facies juvenescere vultum.*
> *Instruit iste modus transsumere verba decenter.*
> Afin de revêtir le sujet de la robe précieuse qui lui siée,
> Si le mot est usé, soyez médecin, et de ce vieillard
> Faites un jeune homme ! N'autorisez jamais le mot
> À demeurer en son lieu propre : une telle demeure
> Lui fait honte. Qu'il laisse là son territoire
> Et prenne la route pour ailleurs ; qu'il établisse
> Ses pénates charmants sur la propriété d'autrui,
> Y soit le nouvel hôte et charme par sa nouveauté.
> Si tu confectionnes un tel élixir, tu rajeuniras le visage du mot.
> Voici la manière qui enseigne à échanger les mots comme il convient.

On observe encore une fois la fascination des poéticiens de cette période pour la cosmologie platonicienne, avec d'une part l'emploi par Geoffroy du terme

1. Geoffroy de Vinsauf, *Poetria nova*, 756-765, traduction de J.-Y. Tilliette ; on peut même prolonger jusqu'au vers 780.

physicus, qu'il prolonge par la mention des termes *iunctura/aptantur* ; d'autre part le vocabulaire rhétorico-théologique, avec la *transsumptio*. Au passage, Geoffroy adresse un clin d'œil à l'*Anticlaudianus* d'Alain, en lui empruntant l'expression *novus hospes*, qui désignait dans l'épopée l'Homme Nouveau, à la fin de la réponse de Dieu à Prudence, au livre VI [1].

Il reste un dernier point à traiter concernant la filiation d'Alain de Lille à Matthieu de Vendôme. Ce dernier consacre la quatrième et dernière partie de son *Ars versificatoria* à l'exécution du sujet dans les fables poétiques [2]. Après avoir déploré les délires de ses contemporains mal instruits dans l'art de versifier par des maîtres qualifiés de pervers, il en vient à distinguer deux cas : développer des sujets déjà traités par les anciens, ou bien en traiter d'autres qui sont inédits. C'est l'occasion pour Matthieu de souligner l'imperfection des anciens, que les modernes doivent corriger et perfectionner en éliminant toutes les *abusiones* [3] :

> *Amplius, materia de qua aliquis agere proponet, aut erit illibata, aut ab aliquo poeta primitus exsecuta. Si exsecuta fuerit, juxta tenorem poeticae narrationis erit procedendum, tali quidem consideratione, ut quaedam collateralia quae non sunt de principali proposito, scilicet comparationes et poeticae abusiones et figurativae constructiones, modus temporum et syllabarum non inducantur. Non quia comparationum inductio penitus sit omittenda, sed parcius a modernis debet frequentari ; poterit duci, quia scema deviat sine istis et nunc non erit hic de iis opus. Antiquis siquidem incumbebat materiam protelare quibusdam diversiculis et collateralibus sententiis, ut materiae penuria poetico figmento plenius exuberans in artificiosum luxuriaret incrementum. Hoc autem modernis non licet. Vetera enim cessavere novis supervenientibus.*
> En outre, la matière que l'on se propose de traiter, soit aura été intacte, soit aura été exécutée au préalable par un poète. Si elle a été exécutée, il faudra procéder conformément au cours de la narration poétique, en considérant du moins que ne soient pas introduits des éléments collatéraux au propos principal, à savoir les comparaisons, les catachrèses poétiques et les constructions figuratives, les rythmes de temps et de syllabes. Non qu'il faille absolument proscrire l'introduction de comparaisons, mais les modernes doivent la pratiquer avec parcimonie ; on pourra le faire, parce qu'un schème dévierait sans elles. Et à présent, il n'en sera plus question ici, car il incombait aux anciens de divulguer leur matière par des sentences diverses et collatérales, de sorte que la pénurie de matière, débordant plus pleinement de fiction poétique, surabonde d'accroissements artificiels. Mais, cela n'est plus permis aux modernes. En effet, l'ancien a cessé, lorsque survenait le nouveau.

1. *Anticlaudianus*, V, 416-424.
2. *Ars versificatoria*, IV, 1-31.
3. *Ars versificatoria*, IV, 3-5.

Concluant son développement sur les sujets anciens, Matthieu passe aux nouveaux, plus difficiles mais qui ont sa préférence, donnant au poète l'occasion de démontrer encore mieux ses talents démiurgiques, pour peu qu'il ne néglige pas la profondeur du sens donné à l'éclat des mots [1] :

> *Igitur materiae pertractate sententiis erit a modernis collateraliter insistendum, verbis permutatis et variato dictionum matrimonio, ne, si verba authentica et easdem junctu-ras aliquis sibi in proprium velit vendicare, penuriae sensus possit deputari.*
> *Hucusque de materiae pertractata, scilicet de fabulis poeticis, quas nudi Garaman-tes arant in scolastico versificandi exercitio. Sequitur de materia illibata, in cuius exsecutione versus praecipue debet investigari, ut sicut se habent quotidiano actiones, verborum amminiculo similiter exprimantur, ut emphatica materiae exsecutio videa-tur rem materialiter informare, scilicet ut usui aequipollat audientia verborum.*
> Par conséquent, les modernes devront collatéralement s'occuper des sentences de la matière traitée, après avoir permuté les mots et varié le mariage des dictions, pour que, si quelqu'un voulait revendiquer comme lui étant propres les mots authentiques et les mêmes conjonctions, la pénurie du sens ne puisse pas leur être imputée.
> Jusque-là il fut question de sujet déjà traité, c'est-à-dire des fables poétiques, que cultivent les Garamantes nus [2] dans l'exercice scolastique de la versification. Il s'ensuit, pour ce qui est d'un sujet inédit, où le soin dans l'exécution du vers doit être particulièrement recherché, que les actions, comme elles se déroulent au quotidien, soient semblablement exprimées avec l'aide des mots, de sorte que l'exécution apparente (*emphatica*) du sujet semble in-former matériellement la chose réelle, évidemment pour que l'attention portée aux mots soit équivalente à leur bon usage.

Achevant son exposé sur le traitement des sujets nouveaux, Matthieu se réclame à deux reprises d'Horace comme *auctoritas* pour justifier une poétique de la *lascivia*, dont Alain se fait l'écho dans son invocation liminaire de l'*Anticlaudianus* [3] :

> *Igitur in hoc articulo oportet versificatorem esse exercitatum in verborum significa-tione cognita et consignificatione, ex quibus duobus perpenditu vocis officium. Ignota enim verborum significatio ad nocendum est efficacior ceteris doctrinae offenciculis, quae sunt decem, cilicet haec : obscurae brevitatis involucrum, unde Horatius : Brevis esse laboro,/ Obscurus fio ; superfluae loquacitatis excursus ; decisae orationis anxie-tas ; mentis fluitantis evagatio ; scrupulosa sententiae difficultas ; orationis infinita confusio ; inexercitata ingenii sterilitas ; linguae praecipitis indecens celeritas ; verbo-*

1. *Ars versificatoria*, IV, 15-16.
2. Modèles de *ruditas* : écho à Lucain, lui-même reprenant Virgile.
3. *Ars versificatoria*, IV, 25-26 ; voir aussi *Anticlaudianus*, I, 4-6.

rum intercisa trepidatio ; ignota dictionum significatio. Unde ad huiusmodi offendiculi remedium in venusto dictionum matrimonio usum praecipue debemus aemulari, Quem penes arbitrium est et jus et norma dicendi.
Usus enim dictiones sunt quasi pedissecae et tributariae, et ei tanquam patrifamilias obsequuntur. Unde, quia eius auctoritas analogiam praeponderat, nemo ultra eius licentiam et permissionem praesumat evagari, immo voces ita proprie ponantur, ut ex propria earum positione metrum videatur decentius lascivire.
Par conséquent, sur cet article il faut que le versificateur soit exercé dans la signification connue des mots et leur co-signification, deux facteurs à partir desquels est évaluée la fonction d'une parole. En effet, la signification inconnue de mots est plus efficace pour nuire que les autres obstacles de la doctrine, qui sont dix, à savoir les suivants : l'enveloppe d'une brièveté obscure, d'où Horace [1] : « Je m'efforce d'être bref, je deviens obscur » ; le cours d'une loquacité superflue ; l'étroitesse d'un discours tronqué ; la divagation d'un esprit ondoyant ; la difficulté rocailleuse de la sentence ; la confusion indéfinie du discours ; la stérilité novice de l'inspiration ; la célérité malséante d'une langue précipitée ; le tremblement entrecoupé des mots ; la signification inconnue de termes. D'où, pour remédier un obstacle de ce genre, nous devons avant tout dans un beau mariage de termes rivaliser avec l'usage, « auquel appartient, dans les langues, la souveraineté, le droit, la règle [2] ». En effet, les termes sont comme suivants et tributaires de l'usage, et ils lui obéissent comme à un père de famille. D'où, puisque l'autorité de cette analogie est prépondérante, que personne ne présume s'échapper au-delà de la licence et de la permission, bien plutôt, que les paroles soient proprement disposées, de sorte que le mètre semble s'égayer fort décemment, à partir de la position propre à celles-ci.

Reconsidérant son propre art, Alain semble s'être souvenu d'Horace et de Matthieu, en épurant sa langue dans l'*Anticlaudianus*, pour le plus grand profit de la profondeur du sens, équilibre subtil qu'il regrette peut-être de ne pas avoir réalisé dans son *De Planctu Naturae*, dont la lecture peut s'avérer plus douloureuse que plaisante, tant la surcharge ornementale étouffe le sens au point de transformer la lecture en défrichement/déchiffrement.

1. Horace, *Ars poetica*, 25.
2. Horace, *Ars poetica*, 72.

3 L'*Anticlaudianus*, une œuvre en rupture avec ses contemporains ?

3.1 La revendication de l'hermétisme

Si la nouveauté poétique d'Alain est ambivalente, en ce qu'elle combine une double tradition qu'elle tente d'amener à son point de perfection absolue, celle de l'*integumentum* néoplatonicien et d'un *temperamentum* des styles, synonyme de joie de l'écriture, dont Horace et plus encore Sidoine Apollinaire sont les inspirateurs [1], le poète prend soin de placer en tête de son épopée une préface en prose dont la topique principale, polémique, celle de la *livor* de ses détracteurs opposée à l'humilité de l'auteur, faisant écho à la préface de l'*Ars versificatoria*, recouvre une revendication plus inattendue, celle de l'exclusion partielle d'une partie des lecteurs, au nom d'une forme d'hermétisme [2] :

> *Quare ad hoc opus non nauseantis animi fastidio ductus, non indignationis tumore percussus, sed delectatione novitatis illectus, lector accedat, ut, quamvis liber vernantis eloquii purpuramento non floreat et fulgurantis sententie sydere non clarescat, tamen in fragilis calami tenuitate mellis possit suavitas inveniri et arescentis rivuli modicitate sitis ariditas temperari ; in hoc tamen nulla vilitate plebescat, nullos reprehensionis morsus sustineat, quod modernorum redolet ruditatem, qui et ingenii preferunt florem et diligentie efferunt dignitatem, cum pigmea humilitas excessui superposita giganteo, altitudine gigantem preveniat et rivus a fonte scaturiens in torrentem multiplicatus excrescat.*
>
> *Hoc igitur opus fastidire non audeant qui adhuc nutricum vagientes in cunis, inferioris discipline lactantur uberibus. Huic operi derogare non temptent qui altioris scientiae militiam spondent. Huic operi abrogare non presumant qui celum philosophie vertice pulsant. In hoc etenim opere litteralis sensus suavitas puerilem demulcebit auditum, moralis instructio perficientem imbuet sensum, acutior allegorie subtilitas proficientem acuet intellectum. Ab hujus igitur operis arceantur ingressu qui, solam sensualitatis insequentes imaginem, rationis non appetunt veritatem, ne sanctum canibus prostitutum sordescat, ne porcorum pedibus conculcata margarita depereat, ne derogetur secretis, si eorum magestas divulgetur indignis.*
>
> Aussi puisse le lecteur aborder cette œuvre sans être conduit par le dégoût d'une âme nauséeuse, ni frappé d'un excès d'indignation, mais attiré par le plaisir de la nouveauté ; ainsi, quoique la pourpre d'une éloquence printanière ne fleurisse pas mon livre et qu'il ne brille pas de l'éclat d'une pensée resplendissante, le lecteur pourra toutefois trouver la suavité du miel dans la finesse d'un fragile calame et tempérer l'aridité de sa soif dans la modicité d'un

1. Voir l'éloge de Sidoine lors de la présentation de Rhétorique, en *Anticlaudianus*, III, 240-247.

2. *Anticlaudianus*, préface en prose, édition Bossuat, p. 55-56.

> ruisseau qui s'assèche ; que toutefois il ne s'abaisse à aucune vilenie contre cette œuvre, qu'il ne réprime aucune critique mordante parce que celle-ci sentirait l'impéritie des modernes, qui à la fois exhibent la fleur de leur génie et expriment le mérite de leur méticulosité, alors qu'une humilité de pygmée, placée en tête d'un développement gigantesque, surpasse en hauteur un géant, et qu'un filet d'eau jaillissant d'une source se multiplie et s'accroît en torrent. Qu'ils n'osent donc pas mépriser cette œuvre, ceux qui, vagissant encore dans les berceaux de leurs nourrices, sont allaités aux mamelles d'une éducation inférieure. Qu'ils n'essaient pas de retrancher à cette œuvre, ceux qui assurent servir une science plus haute. Qu'ils ne prétendent pas supprimer cette œuvre, ceux qui heurtent de leur front le ciel de la philosophie. Et, de fait, dans cette œuvre, la suavité du sens littéral charmera une écoute puérile, l'instruction morale imprégnera une pensée en voie de perfection, la subtilité plus pénétrante de l'allégorie aiguisera une intelligence en progrès. Qu'ils s'écartent donc de l'entrée de cette œuvre ceux qui, poursuivant la seule apparence de la sensualité, ne recherchent pas la vérité de la raison, de peur que ne soit souillé ce qui est saint si on le prostitue à des chiens, que la perle ne se perde pas, foulée par les pieds des porcs, qu'on ne déroge aux secrets, si leur grandeur était divulguée à des êtres indignes.

Alain équivoque sur la nouveauté de son œuvre, qu'il revendique et dont il fait par une sorte de défi un véritable problème de réception littéraire. Dans un premier temps, il dépeint son poème et son style en un tableau champêtre donnant à voir un style modéré, ténu, tempéré, calame contenant le miel d'une écriture dépouillée de pourpre et de fulgurance, autant de marques d'orgueil dont se parent les poètes modernes, qui affichent les fleurs d'un style clinquant et superficiel, *in fine* plein de rudesse et non de finesse, sans la suavité et la subtilité du *favus interior*. Alain se permet également une plaisanterie sur la célèbre formule de Bernard de Chartres, en détournant l'antithèse pygmée-géant : les rudes modernes ne sont que des géants imbus de leurs excès ; lui, dans son humilité postmoderne de pygmée, il les dépasse de sa modération, et de la sorte se rapproche davantage des poètes anciens, les vrais géants. Dénonçant ainsi la facilité d'un style éclatant, Alain n'en renonce pas pour autant à la profondeur de son écriture, qu'il affiche comme proprement abyssale : dépositaire de trésors secrets qu'il doit dissimuler pour les protéger des chiens et des porcs incultes, l'humble poète prend désormais de haut même les scientifiques et les philosophes, s'ils ne se plient pas à une exigeante herméneutique de type biblique, qui les conduira à approfondir progressivement le sens du poème en distinguant sens littéral, sens moral et sens allégorique [1].

1. Alain est un lecteur de longue date de l'*Asclépius*, un des grands textes de l'hermétisme latin.

Véritable myste en quête d'une vérité à plus haut sens, le lecteur s'engage dans la lecture de l'œuvre comme dans une expérience mystique, qui défie les lois de la seule raison. Il va cheminer aux côtés de Prudence, lors d'un voyage qui la change définitivement, dans la vision extatique des mystères de la théologie [1] :

> *Quoniam igitur in hoc opere resultat grammatice syntaseos regula, dialetice lexeos maxima, oratorie reseos communis sententia, arismetice matheseos paradoxa, musice melos, anxioma geometrie, gramatis theorema, astronomice ebdomadis excellentia, theophanie celestis emblema, infruniti homines in hoc opus sensus proprios non impingant, qui ultra metas sensuum rationis non excedant curriculum, qui juxta imaginationis sompnia aut recordantur visa, aut figmentorum artifices commentantur incognita ; sed hii qui sue rationis materiale in turpibus imaginibus non permittunt quiescere, sed ad intuitum supercelestium formarum audent attollere, mei operis ingrediantur angustias, certa discretionis libra pensantes quid sit dignum in aures publicas promulgari vel silentio penitus sepeliri.*
>
> Donc, puisque se reflètent dans cette œuvre la règle de l'arrangement grammatical (*suntaxis*), la maxime de l'expression dialectique (*lexis*), le sentiment commun sur la conduite des formes du discours (*resis*), les paradoxes du savoir arithmétique (*mathesis*), l'axiome de la mélodie musicale (*axioma*), le théorème de la ligne géométrique (*gramma*), l'excellence de l'hebdomade astronomique (*hebdomas*), l'emblème de la théophanie céleste (*emblema*), que les hommes niais n'appliquent pas à cette œuvre leurs propres conceptions, eux qui ne font pas sortir le char de la raison au-delà des bornes de leurs sens, eux qui après les songes de l'imagination, ou bien se souviennent de leurs visions, ou bien, artisans de fictions, commentent ce qu'ils ignorent ; mais ceux qui ne permettent pas à l'essence (*materiale*) de leur raison de se reposer dans de honteuses chimères (*imaginationes*), mais osent s'élever jusqu'à l'intuition des formes supracélestes, qu'ils s'engagent dans les défilés de mon œuvre, en pesant à la balance sûre de leur discernement ce qui est digne d'être révélé aux oreilles du public ou bien enfoui dans un silence profond.

En somme, que le lecteur accepte de se faire Homme Nouveau, en suivant le parcours de Prudence. Par ailleurs, Alain passe un pacte de silence entre lui et son lecteur, en lui confiant la charge de peser ce qui doit être révélé en public ou bien gardé secret, l'image de la balance renvoyant explicitement à l'un des attributs du personnage de Prudence [2]. Auteur élitiste, Alain modèle

1. *Anticlaudianus*, préface en prose, suite.

2. *Anticlaudianus*, I, 325-326 : *Dextra manus librat trutinam que singula pensat/ in numero, forma, mensura, pondere, causa* ; écho à la formule des *Psaumes : Deus omnia creavit in numero, pondere et mensura*, comme si Prudence, ainsi que le lecteur, reproduisaient par la pensée et la lecture le geste du démiurge.

soigneusement son lecteur, à son image, mettant en scène non sans ironie sa propre rupture avec les poètes et les penseurs de son époque.

3.2 Alain de Lille et la polémique sur l'écriture épique

Il reste une question d'ordre poétique : quels sont les poètes modernes dont Alain raille la rudesse d'esprit, masquée par la profusion des fleurs de leur style ? L'*Anticlaudianus* offre une réponse à cette interrogation, ce qui permet d'élargir le débat sur la modernité poétique à la fin du XII^e^ siècle. Au fond du palais de Nature, derrière les fresques représentant la fine fleur de l'humanité, se trouve une peinture laide, sinistre, où s'affichent les pires échecs artistiques de la déesse, qui concernent exclusivement des figures d'hommes politiques ou de poètes. Inaugurant ce développement, on trouve en bonne place les poètes Ennius et Maevius [1].

Ennius et Maevius, respectivement Joseph d'Exeter et Gautier de Châtillon, dont on a vu que les épopées, *Ilias* et *Alexandreis*, sont exactement contemporaines de l'*Anticlaudianus*, incarnent une *pseudo* poésie antique, histoire de Troie/histoire d'Alexandre, qui cache son manque d'inspiration derrière les oripeaux de l'antiquité, en usurpent l'identité : ils n'offrent qu'une poésie rutilante, sertie de gemmes, enluminée d'or et d'argent, mais vide de sens. Joseph est accablé d'une double critique inspirée d'Horace : non content de proposer une poésie décousue, *pannosa*, sans souci de *junctura*, il a la prétention de réécrire l'*Iliade* d'Homère, comble de la prétention stupide [2] ! Quant à Gautier, il est dépeint par Alain comme son double inversé, un anti Alanus singeant en vain le poète inspiré, que sa muse paresseuse et assoupie condamne à l'obscurité, lui qui aspirait à produire au grand jour un chant ténébreux.

Et pourtant, ces deux poètes se revendiquent également de la nouveauté, s'inscrivent aussi au sein de l'opposition entre anciens et modernes, en attestent leurs préfaces respectives.

Gautier se sert ainsi du motif topique de la nouveauté pour délimiter sa préface, qui s'organise entre, d'une part, l'évocation des réactions d'une audience à la lecture d'une œuvre nouvelle, partagée entre sages applaudissements et critiques pleines d'ignorance, d'envie ou de haine, d'autre part, la radicale originalité d'un sujet auquel aucun poète ancien n'osa se confronter, compensant les imperfections de l'œuvre [3] :

1. *Anticlaudianus*, I, 165-179.
2. Voir ROUILLÉ 2010.
3. Gautier de Châtillon, *Alexandreis*, 1-7 et 30-36.

Moris est usitati, cum in auribus multitudinis
Aliquid novi recitatur, solere turbam in diversa
Scindi studia et hunc quidem applaudere
Et quod audit laude dignum predicare, illum vero,
Seu ignorantia ductum, seu livoris aculeo vel odii
Fomite perversum, etiam bene dictis detrahere et
Versus bene tornatos incudi reddendos esse censere.
[...]
In hoc tamen lectores huius opusculi, siqui tamen hoc
Captus amore leget, exoratos esse volo ut
Siquid in volumine reprehensibile seu satyra
Dignum invenerint, considerent arti temporis
Brevitatem qua scripsimus et altitudinem materiae,
Quam nullus veterum poetarum teste Servio
Ausus fuit aggredi perscribendam ;
Lorsque quelque chose de nouveau est récité aux oreilles de la multitude, l'usage habituel veut communément que la foule se scinde en deux passions et que l'un applaudisse et proclame digne de louange ce qu'il écoute, tandis que l'autre, soit conduit par l'ignorance, soit perverti par l'aiguillon de la jalousie ou le foyer de la haine, critique même ce qui est bien dit et juge que doivent être renvoyés à l'enclume des vers bien tournés. [...] Or, sur cela, je veux supplier les lecteurs, si toutefois c'est un amoureux qui le lit : s'ils trouvent dans mon volume quelque chose de répréhensible ou de digne de satire, qu'ils considèrent la brièveté du peu de temps au cours duquel nous l'avons écrit et la hauteur de son sujet, qu'aucun des anciens poètes, en témoigne Servius, n'osa entreprendre comme devant être traité ;

Entre-temps, le poète aura humblement déclaré avoir hésité à produire son œuvre au grand jour par souci de perfection, ne pas vouloir chercher à surpasser l'incomparable Virgile, et invoqué l'exemple de saint Jérôme, auteur irréprochable qui fut en butte aux continuelles attaques de ses rivaux, en témoignent ses préfaces [1]. Rien de neuf, somme toute, dans un tissu de lieux communs platement (ou prudemment) formulés : Alain n'a pas de peine à railler les maladresses de son adversaire, en ironisant sur une œuvre ténébreuse, dont l'auteur même se demande s'il ne doit pas l'ensevelir dans l'obscurité, dans la préface de son poème.

Plus audacieux, Joseph consacre quant à lui le cœur de sa préface à développer une violente charge contre le mépris des modernes pour les productions récentes. Chantre d'une vérité qu'ont exilée les poètes anciens, il vante la fécondité de la jeunesse et condamne la stérilité de la vieillesse, tressant

1. Les préfaces de saint Jérôme sont étudiées au Moyen Âge comme de véritables modèles.

une amusante série de vieillards sévères, de Saturne à Homère (et Alain ?), en passant par ses lecteurs sourcilleux [1] :

> *Si nostris nil dulce novum, nil utile visum,*
> *Quod teneri pariunt anni, si secula tantum*
> *Aurea Saturni memorant, si nulla recentis*
> *Gracia virtutis, aude tamen ardua, pubes !*
> *Mento canescant alii, nos mente ; capillo,*
> *Nos animo ; facie, nos pectore. Tempora certe*
> *Virtutem non prima negant, non ultima donant ;*
> *Cumque duplex etas varios contendat in usus,*
> *Hec viget, illa jacet, hec pullulat, illa fatiscit.*
> *Meoniumne senem mirer Latiumne Maronem*
> *An vatem Frigium, Martem cui certior index*
> *Explicuit presens oculus, quem fabula nescit ?*
> *Hunc ubi combiberit avide spes ardua mentis,*
> *Quos superos in vota vocem ? Mens conscia veri*
> *Proscripsit longe ludentem ficta poetam.*
>
> Si, à nos contemporains, rien de neuf ne semble doux, rien ne paraît utile de ce qu'enfantent les vertes années, si l'on se borne à faire mémoire de l'âge d'or de Saturne et que nulle faveur ne va au talent du novice, aie pourtant l'audace, ô jeunesse, de la difficulté ! Laissons les autres arborer un âge vénérable par le poil au menton, leurs cheveux blancs et leur visage ; nous, montrons-le dans notre qualité mentale, notre âme ardente, notre cœur. La valeur n'est pas à tous coups déniée à la jeunesse, ni accordée à la vieillesse. Quand les deux âges rivalisent en vue d'objectifs différents, l'un est vigueur, l'autre langueur, l'un prolifère, l'autre s'épuise. Me faut-il admirer le vieux de Méonie et le latin Maron, ou bien plutôt l'oracle phrygien, dont le regard, témoin des combats, ignorés par la fable, qu'il a remémorés, en fournit une attestation plus certaine ? Une fois que l'espérance altière de mon esprit curieux se sera abreuvée à une telle source, quels dieux puis-je bien invoquer ? Averti de la vérité, mon esprit a proscrit au loin le poète et ses fictions trompeuses.

Plus mordant que Gautier, comme démuni contre les attaques d'Alain de par son antériorité manifeste par rapport à la rédaction de l'*Anticlaudianus*, Joseph se lance dans une violente diatribe contre les poètes antiques, de vulgaires menteurs, à commencer par Homère et Virgile, qui ne furent pas des témoins directs des faits qu'ils relatent ; contre la poésie moderne, lorsqu'elle se borne à reproduire des sujets éculés, comme le retour de l'âge d'or. La vieillesse, stérile, ne vaut pas la jeunesse, dont l'esprit est florissant (*pullulat*) ! Parodiant

1. Joseph d'Exeter, *Ilias latina*, Éd. Mora, p. 48-51, préface, vers 6-21 ; extraits traduits par J.-Y. Tilliette.

Alain, qu'on aura reconnu sous les critiques hargneuses de l'auteur de l'*Ilias*, Joseph proscrit même rudement le poète qui s'amuse de fictions, au profit d'une inspiration prétendant à la vérité de l'historicité, produit par un esprit plein de sérieux. Prenant aux mots Alain, Joseph, lecteur de l'*Anticlaudianus*, réclame la primauté de la jeunesse sur la vieillesse et se voit en véritable Homme Nouveau, supplantant Homère et Virgile, en toute modestie…, contre toute raison et contre l'avis d'Horace [1]. Pour autant, on n'oubliera pas de rappeler que l'œuvre de Joseph arrive bien après *Le Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure ou l'*Ilias* de Simon Chèvre d'or, écrits quelques décennies auparavant, au milieu du XII^e^ siècle : il n'est pas nécessaire de reprocher à Joseph son ingratitude envers ses devanciers, il serait plus logique d'interpréter son propos dans le cadre d'une polémique brûlante [2].

En l'espace d'une poignée d'années, Gautier, Alain et Joseph semblent donc rejouer l'éternelle comédie du renouveau d'un genre, l'épopée transformée en champ de bataille littéraire, entre nouveauté du sujet et nouveauté de l'écriture, les anciens et les modernes se parant alternativement des oripeaux de la jeunesse et de la vieillesse, pour valoriser les uns et dévaloriser les autres.

S'il n'est pas exclu que les poètes fassent preuve de dérision dans la polémique, voire d'autodérision pour Alain, il est certain que leurs successeurs théoriciens les prendront très au sérieux, comme le montre ce passage de Gervais de Melkley, tiré de la préface à son *Ars poetica* [3] :

> *Ostendam igitur vitia non ut a quibuslibet carminibus eliminentur omnia, sed parcialiter singula secundum cujuslibet facultatem. Oportet etiam et venustatem quandam rhetoricam et quasdam elegantias enodare, que plenius quam doctrina usu possunt et exercitio comprehendi. Quippe infinita est venustatis elegantia, et nova cotidie surrepit inventio modernorum. Magister Johannes de Hanvilla, cujus ubera disciplina rudem adhuc mihi lactaverunt infantiam, multas quidem elegantias adinvenit, plures auditoribus suis tradidit. In libello vero suo de peregrino philosopho, quem Architrenium vocat, plurimas observavit. Cujus quidem libelli sola sufficit inspectio studiosa rudem animum informare. Idem de Claudiano, de Frigio Darete, de Bernardo Silvestri. Idem de antiquioribus, scilicet Lucano, Stacio et Virgilio. Maxime etiam de libellis Ovidii sentiatis. Sed Anticlaudianus indirecte nos instruit plenius quam directe.*

1. Voir *supra*, note 1 p. 351.

2. D'ailleurs, le projet complet de Joseph forme un diptyque, composé de l'*Ilias* et d'une *Antiochéis* perdue, récit de la III^e^ croisade impliquant Richard Cœur de lion et Baudouin, archevêque de Canterbury, son oncle. Le poète rénove donc doublement l'épopée, en récrivant l'*Iliade* ancienne et en proposant une *Iliade* moderne, celle-là chrétienne et contemporaine ; voir l'épilogue de l'*Ilias* et la fin de la préface.

3. Gervais de Melkley, *Ars poetica*, préface, édition H.-J. Gräbener.

> Par conséquent, je montrerai les vices non pas pour les éliminer tous de n'importe quel chant, mais chacun en particulier selon la capacité de qui que ce soit. Il convient aussi d'expliquer certaine beauté rhétorique et certaines élégances, qui peuvent être plus pleinement appréhendées par l'usage et la pratique que par la doctrine. Car l'élégance de la beauté est infinie, et l'invention des modernes surprend quotidiennement par sa nouveauté. Maître Jean de Hanville, dont les seins ont allaité de son enseignement une enfance qui pour moi fut jusque-là grossière, a découvert assurément beaucoup d'élégances, en a transmis plusieurs à ses auditeurs. De fait, dans son livre sur un philosophe voyageur, qu'il appelle *Architrenius*, il en a notés plusieurs. Du moins, le seul examen attentif de ce livre suffit à donner forme à une âme grossière. Il en est de même pour Claudien, Darès le Phrygien, Bernard Silvestre. Il en est de même pour de plus anciens, à savoir Lucain, Stace et Virgile. Pensez surtout aux livres d'Ovide. Mais l'*Anticlaudianus* nous instruit indirectement plus pleinement que directement.

Empruntant à Matthieu de Vendôme le critère de beauté élégante pour estimer la qualité de l'écriture poétique, Gervais réconcilie deux classes de poètes, les anciens et les modernes, plaçant sous cette rubrique Darès le Phrygien, dont se réclame Joseph pour son *Ilias*, et Bernard Silvestre, père de l'allégorie moderne, qui seul chez Matthieu avait droit de côtoyer les grands modèles du passé, parmi lesquels Ovide s'illustre tout particulièrement, aux yeux de Gervais [1]. On notera au passage que Claudien, et par extension toute la poésie tardoantique, est classé dans la catégorie des modernes, abstraction faite du passage des siècles. Le poéticien du XIII^e^ siècle souligne également l'importance particulière de deux œuvres, les deux grandes épopées allégoriques de la fin du XII^e^ siècle : l'*Architrenius* de Jean de Hanville, son maître en poésie ; l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille, dont il souligne l'excellence en la mentionnant en fin de liste et par une formule spécifique, qui en souligne l'accès plus difficile. Ainsi séparé des modernes par les anciens, Alain peut même apparaître comme postmoderne, plus proche d'Ovide par la profondeur du style que Bernard Silvestre.

Une telle confusion entre modèles anciens et modernes s'observe encore plus nettement dans le *Laborintus* d'Évrard l'Allemand, qui propose même à l'imitation une liste plus fournie d'auteurs [2] : après une série de poètes païens, à laquelle il incorpore l'*Architrenius* comme pendant moderne des satiristes Juvénal et Perse, ainsi que l'*Alexandréis* comme pendant moderne de la *Phar-*

1. Gervais, dans le cours de son traité, cite à plusieurs reprises l'*Alexandréis* de Gautier de Châtillon.

2. *Laborintus*, vers 599-686 ; éd. Faral, p. 358-361.

sale de Lucain, Evrard propose une liste de poètes chrétiens, qu'il clôt avec l'évocation de l'*Anticlaudianus* [1] et la *Tobias* de Matthieu de Vendôme ; il passe ensuite aux théoriciens, parmi lesquels il distingue la *Poetria nova* de Geoffroy de Vinsauf, le *Graecismus* d'Évrard de Béthune et l'*Ars versificatoria* de Matthieu de Vendôme ; de manière significative, il omet d'évoquer l'*Ars poetica* d'Horace ; pour finir, il distingue trois prosimètres : les *Noces de Philologie et de Mercure* de Martianus Capella, la *Consolation de Philosophie* de Boèce et la *Cosmographie* de Bernard Silvestre, confirmant la pérennité de l'influence chartraine sur la création poétique, le texte constituant le troisième cosmos après le monde et l'homme [2]. Nulle trace de rupture apparente entre anciens et modernes dans le *Laborintus*, mais un amalgame harmonieux d'éléments disparates.

3.3 Comment l'*Anticlaudianus* fut-il lu par ses premiers lecteurs ?

Peut-on dès lors considérer que l'*Anticlaudianus* soit une œuvre de rupture pour ses premiers lecteurs ? L'*Alexandreis* et l'*Anticlaudianus*, poèmes pourtant si opposés, se sont imposés tous deux comme des œuvres de référence jusqu'à la Renaissance, en atteste la quantité appréciable de manuscrits conservés pour ces deux épopées. Mais la compréhension de l'épopée d'Alain n'est pas sans poser de graves problèmes. Au XIII^e^ siècle, l'*Anticlaudianus* fut adapté en poésie latine hymnique par Adam de la Bassée avec son *Ludus super Anticlaudianus*, ainsi qu'en roman allégorique, avec l'*Anticlaudien* d'Ellebaut [3]. Postérieures au concile Latran IV, ces deux adaptations ont pour particularité d'infléchir l'*Anticlaudianus* vers un esprit chrétien assumé, tout en simplifiant sa structure allégorique : pour Adam, l'Homme Nouveau n'est autre que le Christ ; pour Ellebaut, la quête de l'Homme Nouveau est provisoirement abandonnée pour se transformer en sauvetage de la Religion, martyrisée en son absence par les Vices infernaux [4]. En cela, l'*Anticlaudianus* semble perçu comme le dépassement de l'expérience chartraine, celle des physiciens, dont elle marque le point d'aboutissement ou de perfection, en somme, la fin d'un parcours philosophique, laissant la place à une expérience mystique relevant de la seule théologie, ce qui en fait une œuvre apparentée au symbolisme

1. *Laborintus*, vers 661-662 : *Septenas quid alat artes describit Alanus,/ Virtutis species proprietate notat.*

2. *Laborintus*, vers 683-684 : *Tractatum titulos laudis Bernardus habentem/ De gemina mundi partitione facit.*

3. Ellebaut, *Anticlaudien, A 13th Century French Adaptation of the Anticlaudianus of Alan of Lille by Ellebaut*, éd. J. Creighton.

4. L'œuvre étant incomplète, il est impossible de savoir comment elle aurait pu s'achever.

victorin, son contemporain, assurant la continuité entre l'œuvre de Jean Scot Erigène et la mystique rhénane.

Pourtant, l'épopée d'Alain est aussi lue par ses contemporains selon une autre grille d'interprétation, plus philosophique que théologique. Véritable encyclopédie de tous les savoirs connus, l'*Anticlaudianus* fut une œuvre de référence pour les étudiants dans les arts libéraux, jusqu'à la fin du Moyen Âge ; œuvre difficile d'accès, trop souvent rendue énigmatique par la densité d'un style allusif et multipliant les plaisanteries érudites réservées aux seuls initiés, l'*Anticlaudianus* fut ainsi de moins en moins lu réellement, mais de plus en plus résumé en manuels, plus accessibles d'usage [1]. Notoriété paradoxale, par conséquent, qui en fait une œuvre redoutable à lire. Or, la lecture philosophique de l'*Anticlaudianus* a un point d'origine identifiable, il s'agit du *Commentaire*, incomplet, qu'en fait Raoul de Longchamp, au début du XIII^e^ siècle. Dans une introduction plutôt brève, Raoul présente l'œuvre méthodiquement, à savoir la matière, l'intention, l'utilité, la valeur philosophique, la cause de l'entreprise, le titre, le résumé de l'action [2]. Le *Summarium* du début du XIII^e^ siècle présent dans de nombreux manuscrits de l'*Anticlaudianus*, simple décalque du texte de Raoul, fait office de véritable guide de lecture, interprétation incluse. Abstraction faite du résumé et de l'explication du titre, en voici les parties portant sur la matière, l'intention, l'utilité, la valeur philosophique et la cause de l'entreprise [3] :

> *Quia in hoc opere agitur de quatuor artificibus, Deo, Natura, Fortuna et Vicio, primi autem dicitur artificiis, id est Dei, quatuor sunt opera : opus in mente, opus in materia, opus in forma et opus in gubernatione ; Nature vero duo : unum in pura natura consideratum, ab omni corruptione alienum, quale opus Nature fuit ante Ade peccatum, aliud vero varia corruptione viciatum, quale fuit post peccatum Ade ; Fortune etiam duo : unum prosperitatis, alterum adversitatis ; unum vero Vicii, scilicet depravationis. Liber iste in quo de hiis agitur non inconsequenter novem distinctionibus completur : primo autem agitur in hoc opere tam de operibus Nature quam de operibus Dei, quia per ea que facta sunt invisibilia conspiciuntur Dei ; secundo autem de opere divino ; tertio de opere Fortune ; quarto de opere Vicii.*
> […]
> *Ex hiis liquet que sit materia hujus auctoris in hoc opere. Est tamen materia duplex, una historialis, alia mistica, quod satis diligenti liquet lectori, et quia circa materiam versatur intentio, per materiam intentionis comparatur notitia. Liber vero nulli parti vel speciei philosophie tenetur obnoxius, nunc ethicam tangens, nunc phisicam delibans,*

1. Voir introduction de Bossuat, concernant ce point historique.
2. Raoul, Commentaire sur l'*Anticlaudianus*, édition Zulowski, p. 19-21.
3. Alain de Lille, *Anticlaudianus*, *Summarium* anonyme, édition Bossuat, p. 199-201.

> *nunc in mathematice subtilitatem ascendens, nunc theologie profundum agrediens. Causa vero suscepti operis duplex, una per se considerata, altera collativa. Sui enim causa actor aggreditur hoc opus, ut suum exerceat ingenium et aliorum, ut desudet profectibus eorum. Finis sive utilitas est humane nature cognitio. Per hujus autem libri scientiam comparatur illius supercelestis propositionis judicium : NOTI SESYTOS, id est : cognosce te ipsum. Per hunc enim librum cognoscit homo quid ex Deo habeat, quid a Natura ministrante recipiat, quid a Fortuna suscipiat, quid a Vicio contrahat.*
> Parce qu'il s'agit dans cette œuvre de quatre artisans, Dieu, Nature, Fortune et Vice, il est dit que du premier artisan, c'est-à-dire Dieu, existent quatre œuvres : œuvre en esprit, en sujet, en forme et en gouvernement ; de Nature deux : l'une considérée dans sa nature pure, étrangère à toute corruption, telle que fut l'œuvre de Dieu avant le péché d'Adam, l'autre viciée par une corruption variée, telle que fut son œuvre après le péché d'Adam ; de Fortune deux également : l'une de prospérité, l'autre d'adversité ; de Vice une seule œuvre, évidemment de dépravation. Ce livre dans lequel il est question de ces artisans n'est pas pourvu illogiquement de neuf sections : car d'abord il s'agit dans cette œuvre autant des œuvres de Nature que de celles de Dieu ; car c'est par les premières que sont contemplées celles de Dieu, qui sont faites invisibles ; secondement, de l'œuvre divine ; troisièmement, de l'œuvre de Fortune ; quatrièmement, de l'œuvre du Vice.
> [...]
> Ce résumé montre clairement quel est le sujet de notre auteur dans cette œuvre. Son sujet est cependant double : l'un historique, l'autre mystique, qui apparaît au lecteur suffisamment attentif, et parce que l'intention repose sur le sujet, la connaissance de l'intention s'assimile au sujet. Le livre n'est assujetti à aucune cause ou considération philosophique, tantôt abordant l'éthique, tantôt effleurant la physique, tantôt s'élevant à la subtilité de l'astronomie, tantôt s'approchant des profondeurs de l'abîme de la théologie. Quant à la cause de l'œuvre entreprise, elle est double : l'une considérée en soi, l'autre conjointe. C'est à cause de lui-même que le rédacteur entreprend cette œuvre, pour exercer son talent et celui des autres, pour qu'il transpire à les faire progresser. La finalité ou plutôt l'utilité en est la connaissance de la nature humaine. Par la science de ce livre est préparé le jugement de cette proposition supracéleste : *« gnôthi seauton »*, c'est-à-dire, connais-toi toi-même. À travers ce livre l'homme apprend à connaître ce qu'il tient de Dieu, ce qu'il reçoit sous le ministère de Nature, ce qu'il assume de Fortune, ce qu'il contracte du Vice.

Raoul et l'auteur anonyme du *Summarium*, sans négliger la dimension théologique de l'épopée, insistent non pas sur la mise en place d'un dépassement de la rationalité, mais sur l'équilibre d'un dispositif présentant méthodiquement d'une part quatre types d'œuvre ou de création, d'autre part les quatre champs philosophiques explorés dans le poème, sans véritablement de pré-

séance à la théologie. Au contraire, il s'agit avant tout pour eux d'un texte qu'on pourrait qualifier, improprement certes, d'humaniste, puisqu'il vise à une meilleure connaissance de la nature humain, quand bien même il s'agirait de sa part intrinsèque de divinité, d'où l'emploi de la maxime socratique comme emblème symbolisant l'enrôlement de l'Homme Nouveau sous la bannière de la philosophie.

En somme, l'Homme Nouveau de l'*Anticlaudianus* incarnerait le philosophe chrétien ou le chrétien philosophe [1], créature chimérique, fruit de l'*integumentum* allégorique, consensuel à force d'être énigmatique, car, après tout, le jeune homme demeure curieusement anonyme, son absence d'identité propre en fait un être abyssal, cousin de nombreux héros de romans, comme Perceval [2]. À moins que cet anonymat n'opère comme catalyseur : la lecture de l'œuvre, décrivant le long et difficile processus de fabrication de l'Homme Nouveau et son triomphe sur les vices, se retourne sur le lecteur, en ce que le texte devient miroir, à travers la figure à la fois transparente et opaque du jeune homme. Si nouveauté il y a dans l'*Anticlaudianus*, sur un plan herméneutique, c'est dans la création d'une œuvre mystérieuse, singulière et rare, comme les *Noces de Philologie et de Mercure*, comme la *Cosmographie* de Bernard Silvestre, comme un siècle et demi plus tard la *Divine Comédie* de Dante.

❀

Conclusion : *homo novus, novus lector*

Au terme de cette étude, où il s'agissait d'explorer les liens complexes entre nouveauté et modernité à travers l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille, il convient de clarifier la question, autant que faire se peut. L'épopée d'Alain est à ce point saturée du motif de la nouveauté que le lecteur pourrait être pris de vertige, à moins de n'y voir qu'un *topos* éculé. En cela, la lecture de l'œuvre s'apparente pour le lecteur à une expérience de la nouveauté. Plus profondément, Alain semble expérimenter à travers son œuvre une forme radicale de l'écriture

1. À cet égard, lire le *Sermon sur la sphère intelligible*, texte hallucinant de syncrétisme entre théologie chrétienne et philosophie antique et hermétique. Alain frise en toute innocence l'hérésie ; voir l'édition de F. Hudry, à la suite de sa traduction des *Règles de théologie* ; présent dans un unique manuscrit, il est la trace d'une prédication libre de toute censure : la nouveauté de ton y est joyeuse.

2. Chrétien de Troyes, *Le Roman du Graal* ; Perceval trouve son nom au milieu du roman.

intégumentale, celle de l'abysse : la fiction semble perpétuellement mettre en abyme son sujet propre, à savoir les noces de la chair et de l'esprit, à travers la description du cosmos, de l'homme, de la matérialité même de l'écriture, prise entre forme et fond, espace démiurgique de référence, par analogie. Ainsi, de même que les astres ornent le ciel, attirent le regard tout en masquant les mystères du ciel empyrée, de même, les mots du texte charment le regard du lecteur, mais lui dérobent quelque chose : il s'agit donc d'explorer les arcanes du langage [1]. En cela, Alain conjoint deux traditions, celle de l'*integumentum* néoplatonicien pratiqué à Chartres, et l'*integumentum* biblique pratiqué à l'abbaye de Saint Victor. Tempérant dans son épopée les débordements du *stylus gemmeus* toujours plus en vogue de son temps, sous l'influence indirecte de Sidoine Apollinaire et de Stace, Alain fait en quelque sorte du mot de nouveauté la gemme par excellence dont il incruste la matière de son texte, plus orfèvre que forgeron. Parallèlement, au-delà du caractère topique du motif de la nouveauté, lieu commun éculé de la littérature depuis l'Antiquité, dont la revendication masque le plus souvent une absence totale d'originalité, au-delà de l'artificialité de l'opposition entre anciens et modernes, antiquité et contemporanéité, Alain suscite le débat, créé artificiellement de la rivalité, sape les fondements de la fiction historique au profit de l'allégorie, et contribue ainsi à la formation d'un goût nouveau, celui de l'allégorie, donc à l'émergence de chefs d'œuvres à venir, comme le *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris [2] ou plus tard encore *Le Chemin de longue étude* de Christine de Pisan. Enfin, irréductible à tout conformisme de pensée, Alain produit avec l'*Anticlaudianus* une œuvre nouvelle en ce qu'elle est à la fois ouverte à l'interprétation et profondément insaisissable, matière à lecture sans cesse renouvelée d'une époque à l'autre.

Pour ma part, j'y vois comme un ouvrage théorique totalement inédit : sous forme de fiction poétique plaisante, encyclopédie allégorique ou encyclopédie de l'allégorie, c'est une sorte de manuel d'entraînement à l'acquisition d'une tournure d'esprit propre à percer le mystère des noces de la forme et du sujet [3], sur tous les plans, que ce soit sur le plan physique, théologique, moral ou purement littéraire. Mot après mot, vers après vers, le lecteur s'exerce à décor-

1. Voir Sweeney 2006.

2. Sans parler de la *Continuation* de Jean de Meun, lecteur et imitateur du *De Planctu Naturae* d'Alain de Lille.

3. *Anticlaudianus*, I, 459-519, la description du triple miroir de Raison.

tiquer le noyau secret du langage, à l'interpréter à plus haut sens[1]. Ce qui change donc à la lecture de l'*Anticlaudianus*, c'est son lecteur, à l'exemple de l'auteur, dans l'expérience de l'écriture.

Corpus

Adélard de Bath, *Conversations With his Nephew ; On the Same and the Different, Questions on natural Science, On Birds*, texte établi et et traduit par C. Burnett, Cambridge University Press, 1998.

Alain de Lille, *Anticlaudianus*, texte établi par R. Bossuat, Paris, Vrin, 1955.

Alain de Lille, *Somme Quoniam homines*, texte établi P. Glorieux, *AHDLMA*, 20, 1953, p. 113-364.

Alain de Lille, *Règles de théologie*, suivi du *Sermon sur la sphère intelligible*, texte établi par F. Hudry, Paris, Cerf, « Sagesses chrétiennes », 1995.

Bernard Silvestre, *Cosmographia*, texte établi par P. Dronke, Leyde, J. Brill, 1978.

Bernard Silvestre, *Cosmographie*, texte établi par M. Lemoine, Paris, Cerf, « Sagesses chrétiennes », 1998.

Ellebaut, *Anticlaudien, A 13th Century French Adaptation of the Anticlaudianus of Alan of Lille by Ellebaut*, texte établi par J. Creighton, Washington, Catholic University of America Press, 1944.

Gautier de Châtillon, *Alexandreis*, texte établi par M. L. Colker, Padoue, Antenore, « Thesaurus mundi » 17, 1978.

Gautier de Saint Victor, *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, texte établi par P. Glorieux, AHDLMA, 19, 1953, p. 187-335.

Gervais de Melkley, *Ars poetica*, texte établi par H.-J. Gräbener, Münster/ Westfalen, Aschendorff, 1965.

1. Voir à cet égard le parallèle fait dans ma thèse (« Alain de Lille, *Anticlaudianus* : présentation générale, étude introductive, traduction et annotation », université Paris-Sorbonne, 2009) entre Alain de Lille et Raymond Roussel, tel qu'il est lu par Michel Foucault : le poète moderne construit de gigantesques *integumenta* qui cachent comme secret la pure absence de sens (étude introductive, 3e partie, t. I).

Joseph d'Exeter, *Iliade*, F. Mora (dir.), introduction de J.-Y. Tilliette, Turnhout, Brepols, « Miroir du Moyen Âge », 2003.

Les Arts poétiques latins des XII^e^e et XIII^e^ siècles, texte établi par E. Faral, Paris, Champion, 1923.

Raoul de Longchamp, *In Anticlaudianum Alani Commentum*, texte établi par J. Sulowski, Breslau/Warsaw/Cracow/Danzig, Polska Akademia Nauk, « Zaklad historii naukii techniki », 1972.

Quatrième partie

La nouveauté en question

Quid noui ? Libertas ! Continuité et rupture dans la Préface du livre II de l'*Ab urbe condita*

Paul M. Martin
Université Paul-Valéry, Montpellier 3

La Préface est la marque à quoi se reconnaît une œuvre historique, depuis Hécatée de Milet au moins. Le *Bellum Gallicum* de César n'est pas un ouvrage historique ; c'est un *commentarius* (mémoire pour servir à l'histoire) ; il n'a donc pas de préface. En revanche, à partir de Salluste, tous les historiens latins ont écrit une Préface à leurs œuvres. L'originalité profonde de Tite-Live, c'est qu'outre la Préface initiale, celle qui ouvre le livre I, il en a écrit plusieurs. Du moins a-t-on coutume d'appeler de ce nom les pauses qu'à intervalles irréguliers, l'auteur ménage dans son récit ; mais il faut remarquer que certaines ne se trouvent pas en début de livre, mais dans le cours, voire — suppose-t-on — parfois à la fin du livre. Par commodité de langage, nous appellerons, comme nos prédécesseurs, ces pauses « Préfaces », quel que soit l'endroit où elles aient pu être situées. Outre celle qui se trouve au début du l. II, et qui fait l'objet de notre étude aujourd'hui, nous en avons quelques autres dans la partie conservée de son œuvre et nous en soupçonnons d'autres de manière plus ou moins assurée. Pour des raisons que nous examinerons *infra*, il n'est pas inutile de rappeler d'abord brièvement où se situent ces Préfaces, conservées ou soupçonnées.

❀

Après donc les Préfaces des l. I et II, le début du l. VI [1], qui suit le sac gaulois, s'ouvre par une pause dans le récit, avec l'affirmation que, désormais, l'auteur

1. Tite-Live VI, 1, 1-3.

va pouvoir travailler sur des bases plus sûres que pour les cinq premiers livres, qui se fondaient sur des documents rares et incertains, car antérieurs au sac de Rome. Et, conclut-il, non seulement les faits seront dorénavant *clariora… certioraque*, mais Rome, « comme de la souche d'un arbre coupé [1] », va renaître *laetius feraciusque*. C'est donc bien un nouveau départ, une renaissance, qui commence avec le l. VI. Tite-Live mêle ici une réflexion méthodologique sur son travail d'historien et une réflexion ontologique sur la marche de l'histoire : en renaissant plus forte, Rome va se lancer à la conquête de l'Italie.

La troisième Préface, paradoxalement, ne se trouve pas au début d'un livre, mais au milieu de celui-ci [2]. Au livre VII, au moment de commencer le récit des guerres samnites, Tite-Live prend de la hauteur pour expliquer que c'est la première fois que Rome va être engagée dans une guerre longue et difficile contre un ennemi redoutable, sur un théâtre d'opérations déjà lointain pour l'époque. De ce point de vue, dit-il, les guerres samnites annoncent les guerres contre Pyrrhus et contre Carthage. Il termine par une réflexion quelque peu désabusée sur les immenses efforts qu'il a fallu accomplir… pour constituer un empire si vaste qu'on peine aujourd'hui à en soutenir le poids ! De nouveau donc, une réflexion sur le destin de Rome.

On trouve ensuite, au début du l. XXI, un développement que Tite-Live lui-même présente comme une Préface — *In parte operis mei licet mihi* ***praefari*** [3] […] — et qui l'est en effet, puisqu'il souligne avec humour la conformité de son discours avec celui de ses prédécesseurs, « à savoir que je vais relater la guerre la plus mémorable de toutes celles qui ont jamais été menées [4] ». On imagine le sourire de Tite-Live écrivant ces mots : combien sont-ils à les avoir écrits avant lui, depuis Thucydide au moins, jusqu'à Salluste récemment [5] ? Mais là, pour une fois, c'est vrai : « La fortune de la guerre fut si changeante et Mars si incertain que ce furent ceux qui virent de plus près le péril qui furent vainqueurs [6]. » Autrement dit, Rome a lutté pour sa survie et elle en avait conscience. Tite-Live marque ainsi solennellement le début de cette lutte à mort entre Rome et Carthage.

1. Liv. VI, 1, 2 (*uelut ab stirpibus*).
2. Liv. VII, 29, 1-2.
3. Liv. XXI, 1, 1-3 : « En préface à cette partie de mon œuvre, il m'est permis de dire […]. »
4. Liv. XXI, 1, 1 (trad. P. Jal) : *bellum maxime omnium memorabile quae unquam gesta sint me scripturum* […].
5. Cf. Thuc. I, 1-2 ; Sall., *BJ* 5, 1-2.
6. Liv. XXI, 1, 2 (trad. P. Jal) : *adeo uaria fortuna belli ancepsque Mars fuit ut propius periculum fuerint qui uicerunt.*

Les choses auront changé en 201 av. J.-C. : ce qui commence alors, c'est le début perceptible de l'impérialisme romain. Aussi ne s'étonnera-t-on pas de trouver, au début du l. XXXI, qui s'ouvre sur la seconde guerre contre Philippe V, une nouvelle préface. Pourtant celle-ci ne traite que de l'effroi — feint ? — de Tite-Live devant l'ampleur paradoxalement grandissante de sa tâche à mesure qu'il avance dans le temps, tant s'accroît en proportion la masse de la « documentation », comme on dirait aujourd'hui, qu'il doit manier. Elle rappelle, de ce point de vue, la réflexion méthodologique qu'on trouvait au début du l. VI. Cette Préface contient en outre un élément intéressant sur la structure de son œuvre, dont nous parlerons bientôt.

Voilà les Préfaces dont nous sommes sûrs, parce que le texte en a été conservé. Il y en avait certainement d'autres. La première discernable se situe probablement au début du l. XVI, qui ouvre la première guerre punique. En effet, d'après la *Periocha* correspondante, les premiers chapitres étaient consacrés à l'origine des Carthaginois et aux débuts de leur ville [1] — ce que confirment deux fragments appartenant très probablement à ce livre [2]. Or, depuis Thucydide, l'usage historiographique était de faire précéder tout rappel des origines d'une Préface. En outre, dans sa Préface du l. XXXI, Tite-Live distingue deux ensembles dans ses livres antérieurs : les l. I à XV, des origines de Rome au début de la première guerre punique, et les l. XVI à XXX, du début de la première guerre punique à la fin de la seconde [3]. On peut donc légitimement supposer qu'une Préface ouvrait le l. XVI.

Peut-être y en avait-il une aussi en tête du l. XLI : le début du livre est perdu, mais le livre contient les premières actions royales de Persée et la *Periocha* du l. L s'achève sur la mention de la victoire renouvelée sur la Macédoine, réduite en province — ce qui constituerait, selon certains, les limites de la V^e^ décade [4]. Auquel cas, il paraît légitime de penser que, comme au début des l. XXI et XXXI, il y avait une Préface au début du l. XLI.

La solennité de l'ouverture de la *Periocha* du l. XLIX, qui marque le début de la troisième guerre punique [5], peut faire penser que le livre s'ouvrait par une pause solennelle en forme de Préface, au moment où la rivale carthaginoise allait enfin être définitivement rayée de la carte et où, par sa disparition, un

1. Liv. Per. 16 : *Origo Carthaginiensium et primordia urbis eorum referuntur.*
2. Liv. XVI, F 3-4 Jal (= Serv. *ad Aen.* 1, 343 ; 346).
3. Liv. XXXI, 1, 3-4 ; voir l'édition de A. Hus, p. XII *sq.*
4. Liv. *Per.* 50 ; cf. la discussion de P. JAL, Tite-Live, L. XLI-XLII, p. VII *sq.*
5. Liv. *Per.* 49 : *Tertii Punici belli initium altero et sescentesimo ab urbe condita anno, intra quintum annum quam erat coeptum, consummati.*

nouveau cycle s'ouvrait dans l'histoire de Rome [1]. Le cycle précédent s'était ouvert avec la victoire de Camille sur Véies [2] ; il avait été marqué par la Préface du l. VI. En outre, dans ce livre, se trouvaient mentionnés les quatrièmes jeux séculaires que Tite-Live, selon le comput varronien, situait à la 605e année de la fondation de Rome [3]. On peut donc penser que, de même, une Préface était présente au début du nouveau cycle qui s'ouvrait au l. XLIX.

La *Periocha* CIII précise sur sa fin : *Praeterea situm Galliarum continet.* Faut-il penser à une Préface qui serait incluse dans le livre CIII, comme celle que contient le livre VII ? On sait que ce livre contenait une description des Gaules assez détaillée pour que la lecture en ait été encore conseillée par Symmaque plusieurs siècles après [4]. On peut donc penser que cette description avait été insérée, avec une Préface ou en forme de Préface, au moment du départ de César pour sa province.

Pour la même raison qu'on peut soupçonner une Préface au début du l. XVI, il est loisible d'en soupçonner une au début du l. CIV, qui ouvre le récit de l'intervention de César contre Arioviste : en effet le livre commençait, selon la *Periocha* correspondante, par une description de la Germanie et de ses habitants [5]. Ces deux Préfaces seraient certes bien proches l'une de l'autre. Mais l'exemple de la Préface du début du l. VI, suivie d'une autre Préface dans le courant du l. VII, ne rend pas la chose invraisemblable.

On sait que Tite-Live, au l. CV, accompagnait le récit de l'expédition de César contre la Bretagne d'une description de l'île [6]. Celle-ci devait se trouver vers la fin du livre, voire en conclusion de celui-ci. Une telle pause est d'autant plus plausible que le livre suivant commençait avec la mort de Julie, qui marque le début de la dégradation des relations entre Pompée et César, et s'achevait par la mort de Crassus, qui laissa les deux hommes face à face [7].

Le l. CVIII rapportait l'immense incendie qui, la 700e année de sa fondation, avait ravagé Rome ; c'était, dit Tite-Live, le plus grand qu'elle eût jamais connu [8]. Bien que la *Periocha* correspondante n'en fasse pas mention, l'ampleur de cet incendie fut telle que, des années plus tard, Auguste dut puiser des

1. Voir Liv. *Per*. 51 : [...] *a Scipione, qui tandem expugnauit septingentesimo anno quam erat condita*.
2. Voir Mineo 2006, 83 *sq*.
3. Liv. XLIX F 14 Jal (= Censor. *De die nat.* 17, p. 42, 2 Iahn).
4. Symm. *Ep.* 4, 18, 5 ; cf. Liv. *Abrégés 2* (Jal), p. 80, n. 12.
5. Liv. *Per.* 104 : *Prima pars libri situm Germaniae moresque continet*.
6. Liv. CV, F 33-34 Jal (= Tac. *Agric.* 10, 3 ; Jordan. *Get.* 2).
7. Liv. *Per.* CVI.
8. Liv. F 35 Jal (= Oros. 7, 2, 11).

sommes considérables dans le Trésor public pour restaurer la Ville. Peut-on penser que le souvenir de Camille, refondateur de Rome après le sac et l'incendie de Rome par les Gaulois, avait pu donner lieu, comme au l. VI, à une Préface exaltant Auguste en nouveau Camille [1] ?

La *Periocha* CIX s'ouvre sur une phrase qui semble bien sous-entendre une Préface, au début de la guerre civile entre César et Pompée : *Causae ciuilium armorum et initia referuntur* [...].

Enfin, une Préface est discernable au début de CXXXIV, qui marque la fin des guerres civiles et l'instauration du Principat augustéen en 28/27 par une attaque solennelle dans la *Periocha* : *C. Caesar rebus compositis et omnibus prouinciis in certam formam redactis Augustus quoque cognominatus est* [2]. La conception cyclique de l'histoire qu'avait Tite-Live imposait le rapprochement entre l'année de naissance du Principat (28 av. J.-C.) et les événements antérieurs qui, tous les 333 ans, avaient marqué la préhistoire et l'histoire de Rome : la victoire d'Énée sur Mézence, la fondation par Romulus, et la prise de Véies par Camille [3].

Voilà celles que nous pouvons soupçonner. Il pourrait d'ailleurs y en avoir eu d'autres, non discernables à partir des *Periochae* ; par exemple au début du l. CXVII, qui marque l'entrée en politique d'Octave après les Ides de Mars. Mais aller au-delà serait pure extrapolation.

À présent que nous avons fait le compte certain et possible des Préfaces, il convient de poser une question, annexe certes, mais imposée par la recherche antérieure. Peut-on se fonder sur les Préfaces, conservées ou supposées, pour en tirer des conclusions sur l'organisation interne de l'œuvre de Tite-Live ? On l'a pensé [4]. Sans vouloir entrer dans une querelle condamnée à demeurer toujours ouverte, nous pensons qu'on a tort de vouloir chercher quelque enseignement sur la manière dont Tite-Live organisait sa matière ou — mais les deux sont trop souvent confondus par la critique — sur le rythme d'édition des différents livres : par cinq, par dix, par quinze... À ne s'en tenir en effet qu'aux Préfaces certaines, conservées, on constate que leur existence n'obéit à aucun ordre de composition ou d'édition perceptible : I, II, VI, VII. Certes, on

1. Sur l'image d'Auguste en nouveau Camille, voir, en dernier lieu, Mineo 2006, p. 232 *sq*.

2. Liv. *Per.* 134 ; voir Mineo 2006, p. 335, qui y discerne une différence de tonalité avec les *Periochae* précédentes.

3. Voir Mineo 2006, p. 85 *sq*., avec rappel bibliographique des travaux sur la question de J. Hubaux, M. Sordi, S. Mazzarino, P.-M. Martin.

4. Bon résumé des thèses en présence dans les introductions de l'édition de Tite-Live aux Belles-Lettres : voir notre bibliographie.

trouve ensuite des Préfaces au début des l. XXI et XXXI, mais, si l'on peut le penser pour le l. XLI, rien ne prouve qu'il y en ait eu une aux l. XI, LI, etc., et, s'il y en a une au l. VI et si l'on en soupçonne une au début du l. XVI, il n'y en a pas aux livres XXVI, ni XXXVI, et rien n'indique non plus qu'il y en ait eu une aux l. XLVI, etc. En un mot, il n'est pas pertinent, à notre avis, de se fonder sur les Préfaces pour discerner un quelconque rythme de travail ou d'édition.

En revanche, ce que fait apparaître le rapide rappel ci-dessus, et qui rendait nécessaire ce rappel, c'est que ces pauses dans le récit apparaissent chaque fois que s'ouvrait un nouveau chapitre important de l'histoire de Rome. Ces pauses scandent en quelque sorte le récit, en soulignant les points de rupture que l'auteur percevait dans l'histoire de Rome. Or ces ruptures ne coïncident ni avec les blocs de récit qu'on a cru percevoir dans l'écriture livienne, ni avec une quelconque périodicité régulière. S'il n'est pas douteux que Tite-Live avait un plan d'ensemble de son œuvre, on doute que celui-ci ait eu la rigidité arithmétique où la critique — essentiellement germanique — a voulu l'enfermer comme dans un carcan. Et la marche de l'Histoire n'obéit pas à une régularité chronologique de métronome.

Répétons-le : il y a Préface chez Tite-Live chaque fois que quelque chose de nouveau se produit dans l'histoire de Rome. Un historien ne pouvait pas ne pas percevoir ces points de rupture. Mais, en même temps, il ne faut pas perdre de vue que *res nouae* est une expression frappée d'une lourde charge péjorative à Rome, où il n'est jamais question de « faire table rase du passé » : jamais quelque chose ne naît de rien à Rome, qui a horreur de la nouveauté absolue. Le neuf n'a le droit d'apparaître que s'il « montre patte blanche », s'il prouve que, d'une manière ou d'une autre, il prend appui sur de l'ancien. Cela peut se faire de différentes façons : la chose neuve peut être présentée ou perçue comme un prolongement d'une réalité passée, disparue, qu'on ressuscite, ou encore subsistante, qu'on revivifie ; elle peut apparaître comme ayant eu un précédent historique ou juridique, comme étant le retour cyclique d'une réalité ancienne, même sous une forme différente, ou comme une mutation de l'existant ; elle peut enfin, au minimum, se contenter du maintien du vocabulaire ancien pour désigner, tout en la masquant, une réalité nouvelle, comme le fit Auguste avec la *res publica restituta* [1].

Or Tite-Live a vécu cette « Révolution romaine », pour reprendre une expression célèbre, mais qui n'aurait certainement pas été cautionnée par les contemporains d'Auguste. Dès lors, on peut discuter à l'infini de ce que pou-

1. D'où l'éternel débat sur celle-ci : voir, en dernier lieu, Hurlet & Mineo 2009.

vait penser Tite-Live d'Auguste et de son pouvoir [1]. Ce qui est certain, c'est que Tite-Live n'échappe pas à cette mentalité romaine générale qui refuse avec horreur la nouveauté absolue. Et ce qu'il faut bien voir, c'est ce que cela imposait à l'historien, à chaque fois qu'il discernait un point de rupture dans la chaîne événementielle : l'obligation d'user d'une dialectique entre continuité et rupture, où la rupture était à la fois présentée comme telle et comme son contraire, en somme une suite qui s'inscrivait dans la continuité. Du nouveau, soit, mais toujours appuyé sur l'ancien.

De ce point de vue, la Préface du l. II est exemplaire. Mais il faut noter d'abord qu'elle constitue une nouveauté historico-idéologique. On considérait en effet communément que, si la chute de la royauté constituait en effet une rupture, et même si un certain nombre de droits et d'institutions fondamentales aurait déjà, selon la tradition, été installé (consulat, comices, *prouocatio ad populum*...) ou maintenu (sénat, insignes du pouvoir...), le cadre juridique qui permit à la République de fonctionner ne fut mis en place que par la loi des XII Tables, soit plus d'un demi-siècle après la chute des rois. Tite-Live lui-même convient que « les lois des XII Tables [...] de nos jours encore [...] sont la source de tout droit public et privé [2] », mais il ne juge pas pour autant nécessaire de placer là une Préface, préférant s'étendre longuement sur la montée de la tyrannie collective des Décemvirs et sur la violence légitime, au nom de la liberté, de leur chute [3]. Le choix de Tite-Live de placer ici une Préface, aussitôt après la chute des Tarquins, relève donc d'un choix idéologique, qui n'est pas nouveau, mais qu'il réactualise. Cette idéologie, c'est celle, pure et dure, de la République romaine : *libertas vs. regnum* [4]. Sommairement, ou l'on est en République et c'est la liberté ; ou l'on est en royauté, et c'est la servitude : « le peuple romain était esclave, quand il était sous les rois [5] ». Idéologie fruste et sommaire, mais redoutablement efficace, dont héritera en bloc notre Première République [6]. Mais nos Conventionnels n'avaient pas, eux, le souci contradictoire de marquer à la fois la rupture avec l'Ancien Régime et la continuité de

1. Mineo 2006, p. 109 *sq.* ; 138 *sq.* ; 337 *sq.* (avec bibliographie antérieure), a fait justice du prétendu « pompéianisme » de Tite-Live et montre que, au moins dans la partie conservée de son œuvre, il semble adhérer sans réserve majeure au programme politique d'Auguste. La question reste ouverte du maintien de cette adhésion jusqu'au bout de l'*Ab Vrbe condita* ou d'une éventuelle prise de distance.

2. Liv. III, 34, 6 : *decem tabularum leges* [...] *nunc quoque* [...] *fons omnis publici priuatique est iuris*.

3. Liv. III, 33-54.

4. Sur ce couple antithétique, voir Martin 1994, p. 99 *sq.*

5. Liv. II, 12, 2 : [...] *populum Romanum seruientem, cum sub regibus esset* [...].

6. Voir Martin 1983.

l'histoire — au contraire ! Tite-Live, si. D'où la question : comment va-t-il s'en sortir ?

> *1. Liberi iam hinc populi Romani res pace belloque gestas, annuos magistratus imperiaque legum potentiora quam hominum peragam. 2. Quae libertas ut laetior esset proximi regis superbia fecerat. Nam priores ita regnarunt ut haud immerito omnes deinceps conditores partium certe urbis, quas nouas ipsi sedes ab se auctae multitudinis addiderunt, numerentur ; 3. neque ambigitur quin Brutus idem, qui tantum gloriae superbo exacto rege meruit, pessimo publico id facturus fuerit, si libertatis immaturae cupidine priorum regum alicui regnum extorsisset. 4. Quid enim futurum fuit, si illa pastorum conuenarumque plebs, transfuga ex suis populis, sub tutela inuiolati templi aut libertatem aut certe impunitatem adepta, soluta regio metu, agitari coepta esset tribuniciis procellis 5. et in aliena urbe cum patribus serere certamina, priusquam pignera coniugum ac liberorum caritasque ipsius soli, cui longo tempore adsuescitur, animos eorum consociasset ? 6. Dissipatae res nondum adultae discordia forent, quas fouit tranquilla moderatio imperii eoque nutriendo perduxit ut bonam frugem libertatis maturis iam uiribus ferre possent.*
> 1. Libre désormais ce peuple romain dont je vais à présent retracer l'histoire dans la paix et dans la guerre, les magistratures annuelles et l'empire des lois plus puissant que celui des hommes. 2. De cette liberté, la superbe du dernier roi avait accru le bonheur. Car les précédents avaient régné de façon à mériter tous, l'un après l'autre, d'être comptés comme fondateurs, au moins partiels, de la ville, qu'ils agrandissaient de nouveaux quartiers à mesure qu'eux-mêmes en augmentaient la population ; 3. et il est hors de doute que le même Brutus qui mérita tant de gloire pour avoir chassé un roi orgueilleux, aurait agi pour le plus grand dam de l'État si par désir d'une liberté immature, il avait chassé du trône n'importe lequel des rois antérieurs. 4. En effet, que se serait-il passé si cette masse de bergers et d'immigrés, qui fuyaient leur pays d'origine pour chercher sous la protection d'un sanctuaire inviolable ou la liberté, ou, en tout cas, l'impunité, s'était mise, libérée de toute crainte de l'autorité royale, à se déchaîner en tempêtes tribuniciennes 5. et, dans une ville qui ne leur était rien, à semer des conflits avec les Pères, avant que ces gages que sont femmes et enfants et l'amour du sol lui-même, né, avec le temps, de l'habitude, n'eussent créé une communauté d'âmes ? 6. Il y aurait eu désintégration de l'État, encore non adulte, sous l'effet de la discorde, au lieu que, réchauffé et nourri dans la tranquille modération de ce régime, la maturité enfin atteinte de ses forces lui permit de porter les heureux fruits de la liberté [1].

L'attaque solennelle — bien mal rendue par le traducteur des Belles-Lettres — nous place, apparemment, dans la logique de l'opposition *libertas/regnum*. Et

1. Toutes nos traductions sont originales ; celle-ci s'inspire de celle que nous avions proposée dans un précédent article : voir Martin 1987.

de fait, voilà un texte qui commence par le mot *liber*, qui répète le mot *libertas* dans chacune des phrases, y compris dans la dernière ligne du texte, sans parler du mot *liberi*. En contrepoids, il reprend six fois le mot *rex* ou ses dérivés *regnum*, *regius*, *regnare*, en les renforçant deux fois par *superbus/superbia*. Il oppose ainsi, sommairement, dès la première phrase, 250 ans de monarchie, narrés dans le livre 1, aux 500 ans qui ont suivi, qui occuperont les 141 livres suivants.

Au demeurant, en quoi consiste cette *libertas* ? Deux éléments la définissent :

1. la limitation *dans le temps* des pouvoirs des magistrats *(annuos magistratus)*, mais non de leur étendue, du moins au début. Tite-Live le dit expressément aussitôt après la Préface [1] :

> *Libertatis autem originem inde magis quia annuum imperium consulare factum est quam quod deminutum quicquam sit ex regia potestate numeres. Omnia iura, omnia insignia primi consules tenuere.*
> Mais si l'on compte à partir de cette date le début de la liberté, c'est plus parce qu'on institua un pouvoir consulaire annuel que parce qu'on diminua en quoi que ce fût la puissance royale. Toutes leurs attributions, tous leurs insignes restèrent aux premiers consuls.

Rupture donc, puisque le pouvoir des consuls est limité à un an et qu'il s'agit d'un *imperium*, non d'une *potestas* ; mais continuité, puisque l'importance du pouvoir reste, pour l'instant, le même, symbolisé par l'attribution aux consuls des insignes de la royauté étrusque [2]. L'*imperium* des magistrats continue donc la *regia potestas* ; la différence fondamentale entre un roi et un magistrat, c'est que la loi restreint le temps d'exercice du pouvoir du magistrat, alors que le roi a un pouvoir viager et même, ailleurs qu'à Rome — où la tradition a élaboré le mythe d'une royauté élective — héréditaire.

2. *imperia legum potentiora quam hominum* : la loi au-dessus des hommes. Tous les citoyens, y compris les magistrats, sont à la fois protégés par elle et soumis à elle, car la loi est inflexible, comme on le verra bientôt quand Brutus condamnera ses fils à mort [3]. Au contraire, dans le *regnum*, c'est le roi qui fait la loi, qui est la loi — ce que les Grecs exprimaient par l'opposition entre *nomos basileus* et *basileus nomos*. On peut

1. Liv. II, 1, 7.
2. Voir Bloch 1965, p. 102 *sq*.
3. Liv. II, 5, 5-8.

donc le fléchir, comme le rappellent avec nostalgie les jeunes contre-révolutionnaires qui veulent rétablir la royauté [1] :

> *Regem hominem esse, a quo impetres, ubi ius, ubi iniuria opus sit ; esse gratiae locum, esse beneficio ; et irasci et ignoscere posse ; inter amicum atque inimicum discrimen nosse. Leges rem surdam, inexorabilem esse* [...].
> Un roi, c'est un homme : tu peux lui demander ce dont tu as besoin, juste ou injuste ; il y a place pour une faveur, pour un bienfait ; il peut s'irriter, pardonner ; entre ami et ennemi, il sait faire la différence. Les lois, elles, sont chose sourde, inexorable [...].

Idéologie de rupture donc, malgré tout : avec la République, c'est une ère radicalement nouvelle qui s'ouvre, qui contraste violemment avec *proximi regis superbia.* Mais la *superbia*, qui est de la même racine qu'*hybris*, n'est-elle pas le propre du tyran, comme chacun sait depuis les Tragiques grecs ? Et, dans l'idéologie républicaine romaine, n'est-ce pas le propre de toute royauté que d'être intrinsèquement mauvaise ?

À cette question, après Cicéron, le premier à Rome à distinguer entre royauté et tyrannie [2], Tite-Live répond « non », en opposant au *proximus rex* détestable les *priores*, les six autres rois de la tradition. Cette position, qui nous paraît banale parce qu'elle fut maintes fois reprise après lui, est, chez un historien, très originale. Hormis le saint roi Numa [3], aucun des autres rois n'était irréprochable et Tite-Live le sait bien, qui, dans le livre I, se fait l'écho du soupçon de tyrannie attaché au règne de Romulus [4], de la fulmination de Tullus Hostilius par Jupiter irrité [5], des ruses qui permirent à Tarquin l'Ancien, puis à Servius Tullius d'accéder au trône [6] ; et s'il ne dit rien de péjoratif sur Ancus Marcius, Virgile, lui, le soupçonne de démagogie [7].

Toutes ces réticences, ces ombres, ces taches disparaissent ici. De manière *a priori* étrange, la Préface qui annonce le début de la liberté républicaine contient le plus positif des éloges de la royauté romaine, pouvoir fondé sur la crainte, certes (*metu regio)*, mais une crainte « paternelle », salutaire pour

1. Liv. II, 3, 3-4.
2. Voir Cic. *Rep.* II, 47 *sq.* ; 51.
3. Encore celui-ci ne recule-t-il pas devant le « pieux mensonge » ! (cf. Liv. I, 19, 4-5).
4. Liv. I, 15, 8 ; 16, 4. Sur la légende noire de Romulus, voir, en dernier lieu, Ver Eecke 2008, p. 101 *sq.* ; 425 *sq.*
5. Liv. I, 31, 8.
6. Liv. I, 35, 1 ; 41.
7. Verg. *Aen.* VI, 815 *sq.* ; voir Martin 1982, p. 255 *sq.*

le peuple, car le pouvoir royal était marqué au sceau du calme et de la modération (*tranquilla moderatio*). Tous les rois ont été bénéfiques, sauf le dernier ; encore sa tyrannie a-t-elle accéléré le mûrissement du désir de liberté. Le tour de passe-passe qui permet ce passage d'une idéologie anti-monarchique à un éloge de la royauté consiste à faire de tous les rois de Rome (sauf le dernier) autant de *conditores Vrbis*, tous des Romulus, en somme ! À une idéologie anti-monarchique qu'au demeurant il partage, Tite-Live oppose le mythe du *conditor*, du nouveau Romulus, qui a l'avantage de transcender les deux périodes, royale et républicaine, de l'histoire romaine. On sait en effet que l'époque républicaine avait eu ses *conditores*, le plus célèbre étant Camille, celui qui avait permis à Rome de rester dans Rome après le sac gaulois [1]. Mais d'autres encore, combinés à l'appellation *Pater patriae* : Marius, grâce à sa victoire sur les Cimbres [2] ; Sylla, pour avoir augmenté le *pomerium* et restauré la République [3] ; Cicéron, pour avoir sauvé Rome de la conjuration de Catilina [4] ; César, à partir de la célébration de Thapsus [5] ; et, avant de s'arrêter au *cognomen Augustus*, Octavien, en 29-28 justement, avait pensé à prendre celui de *Romulus* [6].

Mais l'idéalisation ou l'accaparement du charisme romuléen était une réalité de l'époque républicaine, qui s'appliquait à des hommes de la République, que leur romulisme soit républicain [7] ou porteur de tendances monarchiques [8]. Il est très nouveau, et surprenant, de ce point de vue, de voir la justification livienne de ce titre de *conditor* mérité par tous les rois avant Tarquin le Superbe, avec l'argument suivant : certains d'entre eux ont fondé des institutions fondamentales de Rome : Numa et Servius Tullius notamment [9] ; quant aux autres, ils ont, au moins, dit-il ici, « agrandi la Ville de nouveaux quartiers ». Jamais auparavant l'activité édilitaire n'avait valu aux rois de Rome d'être appelés *conditores.* Mais s'agit-il vraiment de cela ? Il semble en réalité que non. Ce qui, pour Tite-Live, justifie ce titre, ce n'est pas l'agrandissement *matériel* de Rome, c'est

1. Liv. V, 49, 7 ; 7, 1 ; voir Martin 1982, p. 360 *sq*.
2. À l'initiative de Cicéron, selon Ver Eecke 2008, p. 117 *sq*.
3. Voir Ver Eecke 2008, p. 123 *sq*.
4. Voir Ver Eecke 2008, p. 247 *sq*.
5. Voir Ver Eecke 2008, p. 374 *sq*.
6. Voir Martin 1994, p. 405 *sq*.
7. C'est le grand mérite de Ver Eecke 2008 que d'avoir mis en évidence l'existence d'un romulisme authentiquement républicain.
8. Voir Martin 1994, p. 278 *sq*.
9. Liv. I, 19, 1 (*urbem nouam, conditam ui et armis, iure eam legibusque ac moribus de integro condere parat*) ; 42, 4 (*quem ad modum Numa diuini auctor iuris fuisset, ita Seruium conditorem omnis in ciuitate discriminis ordinumque*).

que ces agrandissements étaient destinés à accueillir les nouveaux citoyens provenant des cités vaincues : habitants de Crustumerium et Sabins installés au Capitole sous Romulus ; Albains installés au mont Caelius sous Tullus Hostilius ; habitants de Politorum sur l'Aventin sous Ancus Marcius [1] ; adjonction du Quirinal et du Viminal et agrandissement des Esquilies sous Servius Tullius [2] ; mais ce sont aussi les grands travaux futuristes de Tarquin l'Ancien et l'organisation servienne qui leur valent le titre de *conditor* [3].

Ce lien nouveau établi entre la fonction de *conditor* et l'agrandissement de la Ville touche à un mythe politique puissant à Rome : celui de l'intégration à la *ciuitas* des populations vaincues — mythe qui perdura au moins jusqu'au discours de Claude à Lyon et à Tacite [4]. Ce mythe recouvre une réalité qui stupéfiait les Grecs : Rome fabrique du citoyen avec le vaincu d'hier — pire ! avec l'esclave d'hier, devenu *libertus* — mot de même racine que *liber/libertas*, et que *liberi* : les enfants d'hommes libres. En somme, le peuple romain est composé de « libres de naissance » et de « libérés » : *liberi* et *liberti.*

Et ce mythe de l'intégration des populations vaincues se combine avec un autre mythe : celui de l'*Asylum* de Romulus, rappelé ici : *illa pastorum conuenarumque plebs, transfuga ex suis populis, sub tutela inuiolati templi aut libertatem aut certe impunitatem adepta* [5]. Loin des enjolivements mensongers des Grecs [6], Tite-Live affirme haut et fort que Rome, à l'origine, a été peuplée par la lie sociale des autres peuples [7] :

> [*Romulus*] *adicientae multitudinis causa uetere consilio condentium urbes, qui obscuram atque humilem conciendo ad se multitudinem natam e terra sibi prolem ementiebantur* [...] *asylum aperit. Eo ex finitimis populis turba omnis sine discrimine, liber an seruus esset, auida nouarum rerum perfugit* [...].
> [Romulus] pour attirer la foule, selon la vieille technique des fondateurs de villes, qui rassemblaient auprès d'eux une foule d'origine obscure et basse, tout en prétendant mensongèrement que c'était une génération née de la terre elle-même [...] ouvrit un asile. Là se réfugia, venant des peuples voisins, toute une foule indistincte, hommes libres et esclaves mêlés, avide de changements [...].

1. Liv. I, 11, 4 ; 30, 1 ; 33, 1-2.
2. Liv. I, 44, 3.
3. Liv. I, 38, 5 *sq.* (*iam praesagiente animo futuram olim amplitudinem loci*).
4. Voir *CIL* XIII, 1668 ; Tac. *Ann.* XI, 23 *sq.* ; Martin 2001.
5. Liv. II, 1, 4.
6. Déjà dénoncés par Cic. *Rep.* III, 25.
7. Liv. I, 8, 5-6.

De ce passage, nous retiendrons, contrairement à la plupart des commentateurs, moins la confirmation de cette origine mêlée du premier peuplement de Rome que l'affirmation que tous ces gens, en plus, cherchaient un changement radical de situation, insatisfaits qu'ils étaient de celle qui leur était faite dans leur cité d'origine : des aventuriers, en somme, comme le sera un peu plus tard le demi-Grec Lucumon, qui, méprisé par ses compatriotes de Tarquinia, vint chercher fortune à Rome, parce que là-bas, tout était possible à un homme énergique et entreprenant [1]. Pour un Moderne, il est difficile de ne pas penser au rêve américain de la promotion par le mérite dans une société ouverte. Le rapprochement est moins impertinent qu'il y paraît : les U.S.A. sont la seule nation, depuis Rome, à revendiquer comme un honneur d'avoir été constituée avec la lie des autres.

Le problème, c'est qu'un conglomérat hétérogène ne fait pas un peuple. « C'est clair » (*neque ambigitur*), dit Tite-Live : si un Brutus était apparu trop tôt, c'était la catastrophe ! Abolir trop tôt le régime monarchique eût été clairement une usurpation (*extorsisset*). Cette idée de la légitimité royale est originale ; on la trouve avant Tite-Live seulement chez Salluste [2]. Pour Cicéron, en effet, c'est bien la royauté qui est naturellement le meilleur des régimes, mais, dans la ligne de la pensée grecque, seulement si c'est la sagesse qui gouverne [3] ; il réconcilie ainsi Platon et Aristote. Au contraire, chez Tite-Live — et chez Salluste — il ne s'agit pas d'une réflexion sur l'excellence *en soi* de tel ou tel régime, mais d'une approche qu'on dirait aujourd'hui sociologique du problème : la royauté est une étape nécessaire dans l'évolution d'un peuple. Il y a donc une légitimité royale, si l'on se place dans une perspective d'évolution historique. Dans une telle perspective, la peur engendrée par le *regnum* (*regio metu*) est bonne, elle est salutaire, pour autant qu'elle s'exerce sur un peuple immature, qui n'a pas atteint sa cohésion, sa majorité politique.

Il faut bien voir que cette idée est la transposition au niveau intérieur de la classique justification de l'*imperium Romanum* sur le monde, qui ne doit pas être contesté, mais qui fait obligation à Rome de donner la *libertas, quae est ciuitas* à ceux qui ont atteint cette maturité politique : élites provinciales, voire peuples entiers. Cette idée est très romaine ; elle n'est ni grecque, ni moderne, puisque nous avons hérité de la conception grecque de la liberté. C'est l'idée que la liberté n'est pas un droit naturel, qu'elle résulte d'une maturité politique et

1. Liv. I, 34.
2. Sall. *Cat.* 6, 6 : *Imperium legitumum, nomen imperii regium habebant.*
3. Cic. *Rep.* III, 47.

que, tant que cette maturité n'est pas acquise, tant que la liberté est *immatura*, on ne saurait jouir de ce *bonum frugem libertatis*. L'image végétale, qui fonde cette vision « organiciste » de l'histoire, renvoie sans nul doute à l'étymologie de *libertas*, qui vient de *liber* = le bois vivant de l'arbre : la liberté, c'est la faculté de s'épanouir, de pousser librement, sans que la plante soit forcée.

L'exercice prématuré de la *libertas* engendrerait des catastrophes pour les intéressés eux-mêmes et pour la société, car ils confondent liberté et impunité, et provoquent conflits et troubles. La liberté est comme une arme dangereuse, qu'on ne laisse pas manipuler par des mains d'enfants. La vision livienne de la société romaine est celle d'une classe sénatoriale homogène, face à une plèbe mélangée. C'est une reconstruction que nous savons être sans valeur historique : les Claudii, par exemple, étaient de récente souche sabine et la plèbe urbaine, à l'origine, était largement autochtone, latine ; mais cette reconstruction faisait partie du matériau de mémoire historique commun à tous les Romains ; Salluste a la même vision [1], alors qu'il est idéologiquement proche des *populares*. En un mot, la liberté se mérite, par la cohésion, — nous dirions aujourd'hui — par l'intégration.

Qu'est-ce qui crée cette cohésion, qui facilite l'intégration ? Qu'est-ce qui fait que ce conglomérat hétéroclite d'immigrés (*conuenarum)* n'aura plus le sentiment d'être *in aliena urbe* ? Les liens familiaux d'une part — mais, bien que Tite-Live ne le précise pas, à condition de refuser toute « ghettoïsation », tout communautarisme, dirions-nous aujourd'hui -, l'attachement au sol d'autre part, à force d'y habiter. Faire souche, s'enraciner. Nous sommes toujours dans la métaphore végétale et c'est elle qui donne la clé du passage de la rupture à la continuité : le pouvoir royal a été la serre douillette où l'idée de liberté s'est progressivement épanouie, devenant, de fleur, fruit, vert d'abord, puis de plus en plus mûr, jusqu'à ce que la tyrannie du dernier roi agisse comme un dernier coup de chaleur qui hâte son mûrissement. Peut-on parler de rupture, de *res noua*, quand on passe de la fleur au fruit ? La rupture est moins entre le régime monarchique et la République qu'entre tous les rois et le dernier : la tyrannie, elle, était une véritable *res noua*. On pourrait dire, en exagérant à peine, que la distance entre le règne du sixième roi et la liberté républicaine est moins grande qu'entre celle-ci et le règne tyrannique du dernier Tarquin. Non seulement parce que Servius Tullius était un roi « populaire », mais parce

1. Sall. *Cat.* 6 *sq.* ; *BJ* 41.

que, à la fin de son règne, tout était déjà en place pour que naisse la République. Écoutons ce que dit Tite-Live en conclusion de son règne [1] :

> [...] *cum illo simul iusta ac legitima regna occiderunt. Id ipsum tam mite ac tam moderatum imperium tamen, quia unius esset, deponere eum in animo habuisse quidam auctores sunt, ni scelus intestinum liberandae patriae consilia agitanti interuenisset.*
> [...] en même temps que lui furent tués les règnes justes et légitimes. Ce pouvoir, si doux, si modéré fût-il, n'en était pas moins celui d'un seul ; aussi y a-t-il des auteurs pour prétendre qu'il avait dans l'esprit de le déposer, si le crime de palais n'était venu se mettre en travers de son intention de libérer la patrie.

Cette légende, dont nous trouvons peut-être la première attestation chez Accius [2], faisait de Servius Tullius, non seulement le dernier roi légitime de Rome, mais le dernier roi qui *aurait dû* régner à Rome — aggravant ainsi l'illégitimité de Tarquin le Superbe. Tite-Live, à en juger par la manière distanciée dont il rapporte cette tradition, n'y croit pas trop. Elle bouleverse en effet son schéma d'évolution vers la liberté : si le peuple romain était mûr pour la liberté dès la fin du règne de Servius Tullius, pourquoi a-t-il supporté durant un quart de siècle encore la tyrannie de Tarquin le Superbe ? Non — on l'a vu —, dans son esprit, ce « coup de chaud » tyrannique était nécessaire à l'ultime maturation du désir de liberté, en l'exacerbant.

En revanche, il adhère totalement à un autre mythe historique : celui des *commentarii* de Servius Tullius [3], qui auraient permis, sans discontinuité, de poser les bases du régime républicain [4] :

> *Duo consules inde comitiis centuriatis a praefecto urbis ex commentariis Serui Tulli creati sunt, L. Iunius et L. Tarquinius Conlatinus.*
> Furent créés alors deux consuls par les comices centuriates convoqués par le préfet de la Ville en vertu des commentaires de Servius Tullius : L. Junius Brutus et L. Tarquin Collatin.

C'est la dernière phrase du livre I et elle marque le souci de continuité entre la royauté et la République. Le dernier roi légitime aurait ainsi pensé les conditions matérielles du changement de régime.

Ainsi, au moment même où Tite-Live oppose la période républicaine de liberté qui commence à la période royale qui vient de s'achever par une

1. Liv. I, 48, 8-9.
2. Acc. *Brut.* F 4 Dangel (= Cic. *Sest.* 123).
3. Voir Fest. 290 L.
4. Liv. I, 60, 4.

révolution, par la chute violente de la monarchie, il gomme, autant que faire se peut, l'élément de rupture. Mieux ! il brosse un bilan positif de cette période : sans la royauté, il n'aurait pas pu y avoir de république ; sans le *regnum*, pas de *libertas*. C'est dans la chaleur bienfaisante d'un pouvoir royal modéré, sorte de République couronnée — puisque le roi était élu — que la promesse du fruit de la liberté a pu se réaliser. L'ancien a porté le nouveau, comme toujours à Rome.

❀

Une dernière question se pose : celle du rapport éventuel entre cette page et l'actualité de l'époque où elle a été écrite. On sait que le livre I a été écrit vers 30 et que la première pentade a été publiée en 25. C'est donc entre 30 et 25 que fut écrit le livre II, sans doute plus près de 30 que de 25 — puisque Tite-Live rédige chronologiquement —, probablement vers 29-28. Or cette époque est celle de la *respublica restituta*, illustrée par l'*aureus « Leges et iura P. R. restituit »* et par le cistophore *Libertatis Vindex*[1]. Autrement dit, nous sommes dans un contexte où Octavien est vu comme le sauveur et le restaurateur de la liberté romaine, l'homme qui a mis fin aux guerres civiles, qui a rétabli le fonctionnement régulier des institutions. On ne peut pas ne pas songer au *princeps* cicéronien[2] :

> *Sit huic oppositus alter, bonus et sapiens et peritus utilitatis dignitatisque ciuilis, quasi tutor et procurator rei publicae ; sic enim appelletur quicumque erit rector et gubernator ciuitatis. Quem uirum facite ut adgnoscatis ; iste est enim qui consilio et opera ciuitatem tueri potest.*
> Qu'on lui [Tarquin le Superbe] oppose un autre homme, un homme de bien, un sage, compétent en matière d'utilité et d'honneur civiques, une sorte de tuteur et de fondé de pouvoir de l'État ; ainsi serait appelé quiconque sera directeur et pilote de la cité. Cet homme, faites en sorte de le reconnaître : c'est celui qui, par son discernement et son action, a la capacité de protéger la cité.

Qu'Octavien y ait pensé, c'est certain : la récupération de l'idée cicéronienne faisait partie de son programme politique[3]. Mais Tite-Live ? La description qu'il fait d'un pouvoir monarchique nécessaire au peuple quand celui-ci n'est pas encore organisé — ou quand, par suite de longs troubles civils, il ne l'est plus — peut s'appliquer sans difficulté au nouveau pouvoir. Tite-Live pouvait le voir, à cette date, comme une sorte de béquille soutenant provisoirement la

1. Voir Martin 1994, p. 438 *sq.* ; Hurlet & Mineo 2009.
2. Cic. *Rep.* 2, 51.
3. Voir Martin 1994, p. 450 *sq.*

République encore chancelante au sortir d'un siècle de guerres civiles. Octave-Auguste pouvait lui apparaître, à cette date, avant que le tournant dynastique ne montre la véritable face du nouveau régime, comme un avatar du bon roi, du *princeps* républicain, un nouveau Servius Tullius, ou un nouveau Camille [1]. Si Tite-Live, comme nous le croyons, pensait *aussi* à Octave-Auguste en rédigeant cette Préface du livre II, cela signifie qu'il voyait le nouvel état de Rome à la fois comme un changement et comme une continuité par rapport à l'état antérieur : en somme, après être passé de la royauté à la République, Rome, pour recouvrer son unité sociopolitique, devait de nouveau passer par un état monarchique transitoire. Mais la restitution contemporaine de la *res publica* lui faisait augurer que cet état transitoire allait bientôt prendre fin. Nous ne saurons jamais, parce que nous avons perdu la plus grande partie de son œuvre, et notamment les deux tiers finaux, si Tite-Live fut déçu par l'évolution du régime, de plus en plus ouvertement monarchique, et encore moins s'il exprima d'une manière ou d'une autre sa déception dans son œuvre. Dans la partie conservée en tout cas — et quoi qu'on en ait dit parfois — rien de tel n'est perceptible.

Corpus

Abrégés des livres de l'Histoire romaine de Tite-Live, *2*, texte édité et traduit par P. Jal, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1984.

Accius, *Œuvres*, texte édité et traduit par J. Dangel, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1995.

Tite-Live, *Ab urbe condita*, livre I, texte édité et traduit par J. Bayet, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1940.

Tite-Live, *Ab urbe condita*, livre XXI, texte édité et traduit par P. Jal, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1988.

Tite-Live, *Ab urbe condita*, livre XXXI, texte édité et traduit par A. Hus, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1977.

Tite-Live, *Ab urbe condita*, livre XLI-XLII, texte édité et traduit par P. Jal, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1971.

1. Voir, dans le même sens, Mineo 2006, p. 131 *sq*.

Sénèque et le progrès : une position paradoxale. Une relecture de la Lettre 90

Marie-Françoise Delpeyroux
Université Paul-Valéry, Montpellier 3

Si, dans la pensée moderne, la notion de progrès a surtout été envisagée dans sa dimension collective pour signifier le progrès de l'humanité, notamment sous ses aspects techniques, la lecture de Sénèque montre que, pour sa part, le philosophe envisage essentiellement la dimension individuelle et morale du progrès, qui est au cœur de son œuvre et notamment des *Lettres*. D'une certaine manière, la problématique du progrès technique, à laquelle la pensée moderne a plus ou moins réduit la notion de progrès, n'intéresse pas Sénèque, même si elle ne lui est pas inconnue [1]. On pourrait même aller jusqu'à se demander si cela a un sens de poser le problème sous la forme : « Sénèque et le progrès », s'il ne s'agit pas là purement et simplement du placage d'un concept moderne sur l'œuvre d'un philosophe qui, pour des raisons qu'il faudrait élucider, ne conceptualise pas le progrès, et, à vrai dire, ne le nomme pas. On pourra voir une confirmation de cette hypothèse dans la composition même de la Lettre 90, qui est le texte de Sénèque communément invoqué lorsqu'on veut traiter de la « conception sénéquienne du progrès ». On s'aperçoit ainsi que ce texte n'est absolument pas axé sur la notion de progrès, mais commence par une définition de la philosophie grâce à une délimitation de ses différentes attributions et des buts de l'exercice philosophique. La problématique du progrès n'intervient qu'ensuite, et cette notion est évaluée négativement pour mieux mettre en lumière les écueils que représentent pour

1. Il en va de même pour Lucrèce, même si son appréhension du progrès technique est plus nuancée que celle de Sénèque. Voir à ce sujet Luciani 1999, p. 2 : « l'idée de progrès n'est pas au centre des préoccupations de Lucrèce ».

l'aspirant au progrès moral certaines problématiques fausses et confuses, bien que spécieuses et séduisantes, et dont Posidonios est présenté comme l'un des vecteurs. La principale critique que Sénèque adresse à l'Apaméen est d'avoir confondu tous les aspects du progrès, progrès moral et progrès technique, et d'attribuer toutes ces formes de progrès — ou plus exactement toutes les innovations techniques — aux philosophes, ce que Sénèque ne saurait admettre.

Il faut donc commencer par une relecture de la Lettre 90, pour y repérer comment Sénèque évoque la notion de progrès, afin de voir dans quelle mesure il pourrait, ou non, adhérer à cette notion.

❀

La notion de progrès suppose une « marche en avant », qui est le sens littéral du substantif latin *progressus* ; or, nous allons constater que non seulement celui-ci n'est généralement pas employé en latin classique pour signifier cette notion, mais encore que Sénèque n'emploie pas davantage *processus* ou *profectus* — de sens voisin, mais plus couramment employés en latin — dans la Lettre 90. Car, s'il y a marche en avant, encore faut-il définir un point de départ et un point d'aboutissement de cette marche : le point de départ pose la question de l'humanité primitive et de cet état antéhistorique que les Anciens appelaient traditionnellement l'âge d'or : celui-ci peut-il être qualifié de bon ? Constitue-t-il une référence absolue, un idéal qu'il faudrait rejoindre et rétablir sur terre pour accomplir un cycle qui irait « du même au même » selon l'expression de Victor Goldschmidt [1], pour abolir un état présent de l'humanité que Sénèque considère comme corrompu ? Existe-t-il une perfection originelle ou s'agit-il d'un leurre ? Peut-on revenir en arrière pour la reconquérir — auquel cas il n'y a plus « marche en avant » mais mouvement rétrograde ? Un rappel des différentes conceptions antiques de l'âge d'or ne sera peut-être pas inutile pour éclaircir ces questions et la position de Sénèque, qui se révèlera finalement assez paradoxale, surtout si on la lit en regard de la conception virgilienne du travail et de l'âge d'or, comme nous tenterons de le faire.

1 Analyse de la Lettre 90

Comme nous l'avons précisé dans notre introduction, le début de la Lettre 90 prend pour point de départ, non pas l'âge d'or, mais la vie humaine, exprimée

1. Goldschmidt 1953, p. 12.

par le verbe *uiuere* au présent comme une valeur absolue et intemporelle [1], et précise les attributions de la philosophie, qui peuvent être qualifiées de totales puisqu'elles sont à la fois abstraites et concrètes ; la philosophie est une science qui embrasse la totalité du monde, et les deux grandes parties en lesquelles Sénèque la divise correspondent aux deux ordres de phénomènes : les phénomènes divins et les phénomènes humains [2]. Comme plus d'une fois dans les *Lettres*, Sénèque oppose condition divine et condition humaine, pour conclure que la seconde a plus de mérite que la première car elle est perfectible, que les hommes ont plus de mérite que les dieux car la perfection morale ne leur est pas donnée d'emblée, elle est à conquérir. Cette conquête s'opère grâce à un effort de volonté, à un travail intense qui font tout le prix de la sagesse : chacun doit la gagner individuellement, et non l'attendre passivement.

> *Nam si hanc quoque bonum uulgare fecissent <di> et prudentes nasceremur, sapientia quod in se optimum habet perdidisset, inter fortuita non esse. Nunc enim hoc in illa pretiosum atque magnificum est, quod non obuenit, quod illam sibi quisque debet, quod non ab alio petitur. Quid haberes quod in philosophia suspiceres si beneficiaria res esset* [3] *?*

1. Sénèque, *Ep.* 90 : *Quis dubitare, mi Lucili, potest quin deorum immortalium munus sit quod uiuimus, philosophiae quod bene uiuimus ?* « Qui peut douter, mon cher Lucilius, que la vie soit un don des dieux immortels, la vie bonne un don de la philosophie ? » (trad. M.-F. Delpeyroux, comme pour tous les passages de Sénèque cités dans l'article sauf indication contraire).

2. *Haec docuit colere diuina, humana diligere*. « Elle nous a appris à honorer les réalités divines, à aimer les réalités humaines. » Ce passage de la Lettre 90, 3 rejoint ainsi un passage de la Préface du livre V des *Questions naturelles*, t. 1, p. 6. Sénèque, après avoir divisé la philosophie en deux grandes parties, [*illa pars*] *quae ad homines et* [*haec*] *quae ad deos pertinet*, « la partie qui concerne les hommes et celle qui concerne les dieux », compare leurs attributions respectives : *Altera docet quid in terris agendum sit, altera quid agatur in caelo.* « L'une enseigne ce qu'il faut faire sur la terre, l'autre ce qui se fait dans le ciel. » Sénèque réduit ici à deux le nombre des parties de la philosophie, alors qu'elles sont traditionnellement au nombre de trois dans le stoïcisme : logique (ou dialectique), physique et éthique. La réduction à deux parties est rendue possible parce que Sénèque, d'une part, laisse de côté la logique et d'autre part, assimile la théologie à la physique, comme le montre le double sens, à la fois théologique et météorologique, de l'expression *quid agatur in caelo*. On comparera cette typologie des parties de la philosophie à un autre passage très éclairant, qui définit en totalité la philosophie par rapport à l'historiographie, *Nat. Quaest.* III, *Praef.* 7 : *Quanto satius est quid faciendum sit quam quid factum quaerere !* « Combien il est préférable de s'interroger sur ce qu'il faut faire plutôt que sur ce qui a été fait ! » La philosophie est définie sur le mode idéaliste du principe, exprimé par l'adjectif verbal à valeur injonctive — *faciendum* — et de ce que Kant appellera « l'impératif catégorique », alors que l'histoire humaine est vue comme une succession d'erreurs, car elle est le royaume des faits — *quid factum* —, lesquels ne peuvent qu'être en discordance avec les principes.

3. Sénèque, *Ep.* 90, 2.

> Car, si les dieux avaient aussi donné ce bien à tout le monde et si nous naissions dotés du bon sens, la sagesse aurait perdu ce qu'elle a de meilleur : ne pas faire partie des choses fortuites. En effet, ce qu'elle a de précieux et de magnifique, c'est qu'elle n'arrive pas toute seule, c'est que chacun ne la doit qu'à lui-même et qu'on ne peut la demander à un autre. Qu'est-ce que la philosophie aurait d'admirable si elle était une faveur que l'on reçoit ?

Suit une énumération du « cortège » des vertus qui sont inséparables de la philosophie : « la religion, la piété, la justice et tout le cortège des vertus imbriquées et unies entre elles [1] ». Là encore, précisons que ces différentes vertus qui sont des facettes de la sagesse, ne sont pas données mais s'obtiennent grâce à un travail acharné et à une pratique quotidienne de la philosophie, c'est-à-dire aussi de la recherche intellectuelle et scientifique.

La philosophie, ainsi que la vie humaine définie dans son acception la plus élevée comme conquête de la sagesse, c'est-à-dire du plein accomplissement de la faculté rationnelle, sont hors du temps. Ce sont des valeurs absolues, idéales, qu'aucune décadence ne saurait abolir, qu'aucun progrès technique ne saurait automatiquement rejoindre. Cela ne veut pas dire que l'individu, dans un effort patient, obstiné et quotidien, ne puisse les atteindre. Au contraire, c'est précisément cet effort que recommandent les *Lettres à Lucilius*.

Toutefois, la notion d'une philosophie située hors du temps semble en partie contredite par l'utilisation, au paragraphe 3 de la Lettre, du parfait *docuit* : c'est bien la philosophie qui a enseigné aux hommes dans leur ensemble (bien que Sénèque se garde d'exprimer un accusatif d'objet) à ordonner le réel en deux grands domaines, le domaine du divin et celui de l'humain. Il y a donc bien, pour Sénèque, un avant et un après l'invention de la philosophie ; c'est elle qui marque le début du temps proprement historique : s'il y a une possibilité de progrès collectif, il ne peut venir que de la philosophie, dit implicitement Sénèque, sans utiliser cependant aucun terme qui puisse se traduire par « progrès ». Dans une réflexion dont les étapes sont toujours implicites, et donc assez floues, Sénèque va alors faire intervenir ce qu'il ne nommera

1. Sénèque, *Ep*. 90, 3 : *ab hac numquam recedit religio, pietas, iustitia et omnis alius comitatus uirtutum consertarum et inter se cohaerentium*. On reconnaît là une expression de la thèse stoïcienne de l'implication réciproque des vertus, l'*antakolouthia aretôn*, développée par Clément d'Alexandrie dans les *Stromates* VIII, 9, 30, 1-3 et reprise par Sénèque dans la Lettre 118 avec la métaphore de la voûte dont les pierres se soutiennent mutuellement : *Ep*. 118, 16 : *Vnus lapis facit fornicem, ille qui latera inclinata cuneauit et interuentu suo uinxit. Summa adiectio* [...] *non auget sed implet*. « Une seule pierre suffit à créer la voûte : celle qui est venue comme un coin entre les voussoirs obliques et, s'intercalant, les unit. L'adjonction finale [...] n'amplifie pas, elle complète » (trad. H. Noblot modifiée).

l'âge d'or qu'au paragraphe 5, et qu'il désigne d'abord par les expressions *primi mortalium*, *societas* et *consortium* : « les premiers hommes, la société, la communauté ». Ce qui n'est pas très clair ici, c'est si la philosophie participe ou non à cette première époque heureuse de l'humanité : en discutant les thèses de Posidonios, il se déclare finalement d'accord avec la thèse selon laquelle les sages sont les inventeurs des lois ; mais comme celles-ci ont été rendues nécessaires par « l'accroissement subreptice des vices » (paragraphe 6), on a donc l'impression que l'intervention des philosophes, par la rédaction des lois, coïncide avec la fin de l'âge d'or, ou du moins d'une première étape de celui-ci, dans laquelle les hommes vivaient dans un état de concorde spontanée.

Sénèque va alors s'engager dans une histoire en raccourci de l'humanité, histoire dont la trame lui est fournie par Posidonios, que Sénèque ne cite nommément qu'au paragraphe 5 [1]. Mais comment l'auteur assure-t-il la transition entre l'introduction de la Lettre qui définissait les attributions de la philosophie, et cette reconstitution de l'histoire humaine avec passage en revue de diverses inventions techniques, qui s'étend jusqu'au paragraphe 33 ? La transition est assurée par la notion d'idéal, c'est-à-dire d'un bien moral idéalement normé et exprimé par les différentes vertus susnommées, d'un bien que le travail philosophique permet d'atteindre, mais avec lequel coïncidaient spontanément les institutions politiques coutumières et le mode de vie des « premiers hommes ». La philosophie est bien cet idéal qu'il faut aujourd'hui reconquérir, mais qui était *alors* donné de manière immanente.

Cependant, avant même d'offrir au lecteur l'évocation de ces toutes premières institutions, Sénèque se montre préoccupé par le problème de l'apparition et de l'origine du mal, qui semble pour lui inséparable de la notion de progrès. S'offre à sa pensée, comme à celle d'autres auteurs latins, l'évidence d'une rupture, d'une altération apparemment définitive du *consortium* [2], du

1. Sénèque, *Ep.* 90, 5 : [...] *penes sapientes fuisse regnum Posidonius iudicat*. « Posidonios juge que le pouvoir [pendant l'âge d'or] était aux mains des sages » ; un peu plus loin, au § 7, Sénèque marque nettement les limites de son accord avec Posidonios et le début de son désaccord avec lui : *Hactenus Posidonio adsentior ; artes quidem a philosophia inuentas quibus in cotidiano uita utitur non concesserim*. « Jusque-là, je suis d'accord avec Posidonios ; quant aux arts dont nous nous servons tous les jours, je n'admettrai certainement pas qu'ils aient été inventés par la philosophie. » Il félicite néanmoins chaudement l'Apaméen au § 20 (*Posidonius... ex iis qui plurimum philosophiae contulerunt*), tout en relevant malicieusement une erreur historique dans son exposé sur le tissage.

2. Sénèque, *Ep.* 90, 3. On traduira *consortium* par « communauté ». Pour cette notion d'une communauté harmonieuse entre hommes, et entre hommes et dieux, suivie d'une rupture, on se référera par exemple, dans la littérature latine, à Catulle, 64, v. 397-408 : les noces de Thétis

lien privilégié que les hommes entretenaient à la fois les uns envers les autres et avec les dieux. L'âge d'or, c'est cet état idéal qui n'est *déjà plus*, à tel point que l'humanité n'en a pas véritablement conservé le souvenir et que l'on ne peut le reconstituer que par hypothèse, par analogie avec le comportement des espèces animales, comportement que Sénèque évoque au paragraphe 4 de la Lettre [1]. L'âge d'or, c'est cet état idéal qui ne reviendra plus, cet état qui se caractérisait, comme l'explique M. Crubellier dans son analyse du mythe des races hésiodique, par

> [...] l'immédiateté — [...] par opposition à la médiation que représente tout *ergon* (activité guerrière ou travail productif) : dans ce monde, la question de la production ou de la reproduction par les hommes de leurs conditions d'existence ne se pose pas. [...] L'âge d'or représente ainsi un modèle de communauté immédiate [2].

On remarque en tout cas, dans le texte de la Lettre, une opposition bipolaire entre deux types de passages : cette opposition est matérialisée par l'usage de temps verbaux nettement distincts. Dans les passages qui se réfèrent à l'état idéal et désormais révolu de l'humanité, Sénèque emploie généralement des imparfaits de l'indicatif (ou, plus rarement, du subjonctif) qui, appartenant à la catégorie aspectuelle de l'*infectum*, expriment une permanence, une durée qui s'étend sans limites temporelles précises ; dans les passages où Sénèque expose une rupture — la rupture initiale entre état idéal et vice, ou les diverses ruptures représentées par les inventions techniques successives — il utilise

et de Pélée marquent le point culminant d'un âge d'or bientôt détruit par la prolifération de l'impiété. Sur ce passage de Catulle, voir Nicolas 1996b, p. 38-51 [39] et dans ce volume, l'article d'A. Morenval. Et aussi Ovide, *Métamorphoses*, I, 89-150.

1. Sénèque, *Ep.* 90, 4 : *Mutis quidem gregibus aut maxima corpora praesunt aut uehementissima : non praecedit armenta degener taurus* [...] *; inter homines pro maximo est optimum.* « Ce sont les plus grands individus ou les plus féroces qui président les groupements d'animaux : ce n'est pas un taureau dégénéré qui marche à la tête du troupeau [...] ; chez les hommes, le meilleur occupe la plus haute place. » Pour Sénèque, chez les animaux, la supériorité naturelle, c'est-à-dire la force, entraîne la domination d'un individu sur les autres, et chez l'homme, la raison, en tant qu'elle lui est naturelle, dicte le droit, ou du moins le choix des chefs dès le début de l'histoire humaine. Ceci semble contradictoire avec l'idée exprimée à la fin de la Lettre, selon laquelle les premiers hommes ne possédaient pas vraiment la raison mais plutôt les germes de celle-ci.

2. Crubellier 1996, p. 450. L'opposition entre médiation et immédiateté se reproduit tout au long du mythe des races. Alors que les âges d'or et d'argent ont pour point commun une « immédiateté », réalisée tantôt positivement comme « un modèle de communauté immédiate », tantôt négativement, comme infantilité des pulsions non maîtrisées, l'âge des héros et, dans une certaine mesure, celui du bronze, sont définis comme des époques où règne la médiation, qui culmine à l'âge de fer.

des parfaits. Ceci est logique : les inventions marquent le début d'un nouvel état de choses, de même qu'un jour « l'heureux moment originel » a cessé, pour reprendre la formule d'A. Novara [1]. Ainsi, tout au long de la Lettre, des séquences à l'imparfait s'opposent-elles à des séquences au parfait, de manière discontinue, le tout étant rythmé par des séquences utilisant divers temps, dont le présent de vérité générale ou les formes injonctives lorsque le philosophe quitte le récit — ou la reconstitution des différentes étapes de l'humanité — pour commenter les thèses de Posidonios ou pour retrouver son rôle parénétique.

Le schéma général de la Lettre pourrait être résumé comme suit :

- Introduction générale sur l'utilité de la philosophie, esquisse d'une époque idéale où la philosophie était appliquée dans les institutions humaines : § 1-3.

- Première mention, au parfait, d'une rupture de cet état idéal à cause de l'*auaritia* : fin du § 3.

- Tableau de l'époque idéale, de « ce siècle que l'on dit d'or », à l'imparfait : § 4-5.

- Fin du siècle d'or, instauration par les sages des lois et des régimes politiques, récit au parfait : § 6 ; début de la réflexion sur les innovations techniques, début aussi du désaccord entre Sénèque et Posidonios : § 7, jusqu'au § 33. Les successions de verbes au parfait se trouvent surtout aux § 11-15, 19, 24-26. Sénèque énumère des séries d'inventions techniques groupées en plusieurs domaines : l'architecture (§ 7-10, puis § 17), la métallurgie (§ 11-13), le vêtement et le tissage (§ 16-20), l'agriculture (§ 21), la meunerie et la boulangerie (§ 22-23). À l'issue de cette discussion détaillée, Sénèque conclut, contrairement à Posidonios, que les inventions ne sauraient être attribuées aux sages ; en revanche, la rédaction et l'instauration des lois peuvent leur être attribuées.

- La fin de la Lettre (§ 34-46) décrit l'âge d'or, à l'imparfait, dans les termes traditionnels d'une vie harmonieuse bénie par une production spontanée de la terre (§ 36-38) et confronte encore ces temps primitifs de l'humanité avec le présent qui résulte de la rupture (exprimée au parfait), pour les renvoyer finalement dos à dos, et constater plus que jamais la

1. Novara 1988, p. 129-139 [138].

> nécessité du travail philosophique : pas plus que le présent, le lointain passé n'était « sage », et les innovations techniques ne sont pas non plus le fruit de la sagesse et n'y contribuent pas. Il faut donc travailler à acquérir cette sagesse qui est inséparable des grandes vertus, déjà nommées au début de la Lettre, et citées ici sous une forme un peu différente : la Lettre est construite selon une composition circulaire.

Comme nous l'avons dit, Sénèque met l'accent de manière décisive sur la rupture de l'état de paix originel, désigné assez vaguement par l'expression *aliquamdiu mansit* au paragraphe 3 : ainsi la série des différentes séquences est-elle inaugurée par un passage au parfait, dans lequel Sénèque isole l'*auaritia*, la cupidité, comme principale cause du basculement de l'état idéal vers l'état actuel. En effet, à l'instar de la plupart des auteurs latins, il ramène à une opposition binaire entre « autrefois » et « aujourd'hui » les oppositions complexes et subtiles instaurées par Hésiode dans *Les Travaux et les jours* entre les cinq « races » qui alternent dans l'histoire de l'humanité [1].

> *Quod [=consortium] aliquamdiu inuiolatum mansit, antequam societatem auaritia distraxit et* ***paupertatis*** *causa etiam iis quos fecit* ***locupletissimos*** *fuit ; desierunt enim omnia possidere, dum uolunt propria* [2].
> Cette communauté resta intacte pendant quelque temps, jusqu'à ce que la cupidité détruise l'alliance et fasse devenir pauvres ceux-là mêmes qu'elle avait le plus enrichis ; ils cessèrent en effet de posséder la totalité, en voulant posséder des biens en propre.

La formulation antithétique : *paupertatis/locupletissimos* est destinée à souligner l'éternelle insatisfaction constitutive du désir de posséder, de cette *auaritia* que Sénèque, par deux fois encore au cours de la Lettre, va identifier comme la responsable du basculement fatal [3]. Comme le fera plus tard Jean-Jacques

1. Jean-Pierre Vernant, dans sa célèbre étude (Vernant 1965, 1, p. 13-79), souligne que dans le mythe hésiodique il n'y a pas de processus continu de dégradation. La série des cinq races obéit à une structure de dédoublement antithétique, le cinquième âge, celui du fer, étant « défini par la coexistence en lui des contraires » que sont la naissance et la mort, l'homme et la femme, la jeunesse et la vieillesse, l'abondance et la disette.

2. Sénèque, *Ep.* 90, 3.

3. Sénèque, *Ep.* 90, 36 et 38 : [...passage corrompu] *fortunata tempora* [...] *antequam auaritia atque luxuria dissociauere mortales.* « Ce furent des temps bienheureux [...] jusqu'au jour où la cupidité et le désir du luxe désunirent les mortels. » ; *Inrupit in res optime positas auaritia* [...]. *Auaritia paupertatem intulit et multa concupiscendo omnia amisit.* « La cupidité fit irruption dans un système très bien organisé [...]. La cupidité introduisit la pauvreté et, en désirant trop, elle perdit tout. »

Rousseau dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, dans un passage qui lui doit beaucoup [1], Sénèque attribue la brusque rupture de l'association primitive à la propriété privée, au désir de posséder individuellement — comme le disait Ovide : *amor sceleratus habendi* [2] —, instaurant une dialectique de la collectivité et de l'individualité, de l'indivision et de la division : *desierunt enim* ***omnia*** *possidere dum uolunt* ***propria***. « En voulant posséder en propre, ils cessèrent de posséder la totalité. »

C'est ensuite l'état originel annoncé ici par *aliquamdiu* que Sénèque va détailler en utilisant, au paragraphe 5, des imparfaits de permanence :

> *Hi [= sapientes] continebant manus et infirmiorem a ualidioribus tuebantur, suadebant dissuadebantque et utilia atque inutilia monstrabant ; horum prudentia ne quid deesset suis prouidebat, fortitudo pericula arcebat, beneficientia augebat ornabatque subiectos. Officium erat imperare, non regnum* [3].
> Ils contenaient la violence et protégeaient le plus faible contre les plus forts, ils conseillaient et dissuadaient, ils montraient ce qui était utile ou nuisible. Leur bon sens pourvoyait à tous les besoins de ceux dont ils avaient la charge, leur courage écartait les périls, leur bienfaisance améliorait et embellissait la vie de leur peuple. Gouverner était un service, non l'exercice d'un pouvoir.

Ainsi Sénèque, en suivant toujours Posidonios, commence le tableau de l'âge d'or (ou de l'état de nature, comme le nommera la philosophie politique moderne) par la description, plus idéale que précise, d'une vie collective dépourvue d'institutions politiques, mais spontanément et naturellement bonne, une époque où nature, droit et raison s'identifient, parce que les hommes de cette époque n'ont pas besoin de lois écrites, ils vivent sous l'empire de lois immanentes, non écrites. Les lois écrites ne seront rendues nécessaires que par l'accroissement du vice, processus progressif comme le suggère l'ablatif absolu *subrepentibus uitiis*, au paragraphe 6, et pour régler des conditions de vie de plus en plus complexes, causant l'apparition des délits. Après

1. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 164 : « Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs, n'eût point épargnés au Genre humain celui qui arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : "Gardez-vous d'écouter cet imposteur. Vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la Terre n'est à personne." » Rousseau dramatise et individualise cette « scène originelle » qui, il le reconnaît lui-même juste après, est davantage une fiction issue de son imagination qu'une réalité. L'histoire s'est déroulée de manière bien plus progressive.

2. Ovide, *Met.* I, 131 : « l'amour criminel de la possession ».

3. Sénèque, *Ep.* 90, 5.

la rupture symbolique que constitue le désir de propriété, l'adoption des lois et des constitutions politiques, attribuables aux sages, constitue une seconde rupture, présentée de manière plus progressive et plus nuancée par Sénèque. Jusqu'ici s'étend son accord avec Posidonios.

L'âge d'or n'est du reste pas désigné par l'expression *aetas aurea* : Sénèque y fait plutôt référence par l'intermédiaire de notions philosophiques comme *consortium* et *societas* (90, 3) qui désignent l'âge primitif comme une ère de concorde spontanée entre les premiers hommes, *primi mortalium*, « les premiers des mortels ». Et lorsque, un peu plus loin, il utilise la formule, la manière dont il le fait montre clairement sa réticence, sa distance dubitative : « *illo quod aureum* ***perhibent*** *saeculo* », « en ce siècle que l'on dit d'or », manière de citer l'expression illustre et immémoriale, sans la reprendre à son compte. Il est d'ailleurs pratiquement certain que Posidonios ne reprenait pas plus à son compte le concept d'âge d'or, lui qui analysait de manière scientifique et rationaliste les différentes inventions techniques dans leur ordre chronologique d'apparition [1].

La divergence avec l'Apaméen commence sur la question de la technique. Sénèque fonde la critique de celle-ci sur les points d'aboutissement des évolutions techniques tels qu'il les voit à son époque : il procède par raisonnement régressif, en déduisant, des raffinements néfastes car excessifs des techniques à son époque, leur caractère intrinsèquement mauvais dès l'origine. Les exemples qu'il donne aux paragraphes 7 et 8 mettent en relief un asservissement toujours plus poussé de la nature par l'homme, qui creuse, façonne, aménage des piscines, des viviers, des euripes, bâtit les architectures fabuleuses des théâtres, les décors à machines, des « maisons perchées » que Sénèque imagine prêtes à s'effondrer. Ce mouvement régressif de la pensée caractérisait aussi la démarche scientifique adoptée par Posidonios dans l'écrit dont s'inspire ici Sénèque, lorsque l'Apaméen tentait de retracer l'origine des diverses innovations techniques dont s'enrichit désormais la vie quotidienne.

1. L'esprit scientifique de plus en plus rigoureux développé au cours de l'ancien et surtout du moyen stoïcisme, avec Posidonios notamment, prenait soin de soumettre toutes les théories à un examen attentif, dans un climat général fortement influencé par le scepticisme de la nouvelle Académie et par les débats qu'elle suscitait sur les questions d'épistémologie. Dans une étude qui a fait date, Marie Laffranque (Laffranque 1964) se livre à une analyse des méthodes et des découvertes scientifiques de ce philosophe, guidé selon elle par le souci « positiviste » d'une efficacité « opérative » et d'une cohérence du système toujours plus grandes. Pour l'influence scientifique de Posidonios sur Sénèque, voir les *Questions naturelles* dans leur ensemble et notamment le livre II, consacré aux diverses manifestations de la foudre.

La critique de la technique est en fait subordonnée à celle du luxe et de l'appétit des richesses, thèmes qu'il traite dans l'esprit d'une radicalité épicurienne et cynique, qui contrecarre avec un humour assez provocateur l'optimisme raisonnable de l'homme du Moyen Portique : ainsi l'anecdote sur Diogène qui se défait de son gobelet, au paragraphe 14, illustre-t-elle l'*autarkeia* du sage. Les innovations techniques d'allure relativement inoffensive — surtout sous leur forme primitive — citées par Posidonios : l'architecture, l'extraction et le travail des métaux, sont passées au crible d'une analyse à l'acuité dévastatrice, qui voit, dans un vertigineux raccourci, l'évolution de toute invention vers le pire et en décèle comme automatiquement le pouvoir de nuisance, refusant d'en évaluer sereinement l'utilité et les avantages éventuels [1]. Ce que Sénèque reproche en fait à la technique, c'est d'être appliquée, alors que la philosophie s'occupe des principes et surtout pas de leur application, ou en tout cas pas d'une application qui prendrait la forme d'objets matériels (paragraphes 24-31 [2]). À propos du sage (ou de l'aspirant à la sagesse), il a cette formule saisissante : *ponenda non sumeret* « il ne pourrait pas prendre des objets destinés à être posés ». L'objet, c'est le superfétatoire, c'est l'accessoire, ce qui s'oppose au nécessaire et à l'essence même de l'être dans sa plénitude. S'entourer d'un trop-plein d'objets, c'est signaler, en tentant de le masquer, le vide de son être. Sénèque ne peut donc que rejeter absolument la thèse de Posidonios qui fait du sage un inventeur technique. C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles Sénèque n'emploie pas, comme nous l'avons souligné, de mots abstraits signifiant « progrès » : comme il ne croit pas à cette notion abstraite, il préfère la remplacer par des verbes d'action — parmi lesquels reviennent à plusieurs reprises les verbes *inuenio*, *excogito*, *comminiscor* [3] —, qui décrivent de manière concrète et mimétique la création des diverses innovations techniques, en mettant l'accent sur la notion d'ingéniosité, d'intelligence pratique et rusée [4].

1. Contrairement à Lucrèce, comme l'écrit LUCIANI 1999, p. 5 : « Les inventions et les découvertes ne sont donc pas condamnées par Lucrèce puisqu'elles ont permis à l'homme de satisfaire ses besoins vitaux pour pouvoir se consacrer ensuite à la philosophie. »

2. Voir les passages des *Questions naturelles* que nous citons *supra*, note 2 p. 383.

3. Sénèque, *Ep.* 90, 11-15 : *ferramenta fabrilia excogitata a sapientibus uiris iudicat* [...] *Omnia ista sagacitas hominum, non sapientia inuenit* [...] *dissentio sapientes fuisse qui ferri metalla et aeris inuenerint* [...] *uter tibi sapiens uidetur ? qui serram commentus est...* ?

4. On sait que Dédale, symbole de l'ingéniosité technique dans son nom même, fait l'objet d'une évaluation ambiguë par Virgile dans l'*Énéide*, VI, 14-33. L'intelligence et l'habileté, non soutenues par la rectitude morale, entraînent le châtiment de l'artiste, doublement puni d'avoir permis l'union de Pasiphaé et du taureau : d'une part, par la chute d'Icare et d'autre part, par

Cette critique sénéquienne du progrès rejoint évidemment la critique traditionnelle du luxe dans la société romaine, un luxe toujours soupçonné d'entraîner une licence et donc une corruption des mœurs, un amollissement qui éloignent les citoyens des valeurs traditionnelles d'austérité et d'honnêteté. Un exemple de cette collusion entre luxe et luxure est l'extrême finesse des étoffes, qui ne cachent plus rien des formes féminines ; non seulement l'objet n'est plus en adéquation avec sa fonction, qui est de recouvrir le corps et de le protéger du froid, mais encore il incite à la sensualité [1] : la perversion des valeurs est donc à son comble, et du point de vue des valeurs romaines, et du point de vue de la rationalité philosophique, qui exige l'adéquation de l'objet à sa fonction. Que les raffinements techniques se fassent les auxiliaires de la luxure, on en voit du reste une preuve supplémentaire dans l'étonnant passage des *Questions naturelles* sur les miroirs et l'utilisation dépravée que fait Hostius Quadra de miroirs déformants à des fins de jouissance érotique. Dans les *Questions naturelles* également, dont la rédaction est contemporaine de celle des dernières *Lettres à Lucilius* et par conséquent de la Lettre 90, Sénèque assimile les activités minières d'extraction des métaux à un véritable viol de la Terre-mère, revenant implicitement à l'idée ancienne selon laquelle l'âge d'or était un âge sans or [2]. Et c'est bien là le point névralgique, comme Sénèque le rappelle dans une autre Lettre défavorable au progrès, la Lettre 122 : les inventions techniques violent la nature, permettent à l'homme de mener des guerres, se font les auxiliaires de l'*auaritia* et outrepassent les besoins naturels

l'impossibilité de représenter cette chute sur les portes du temple d'Apollon (v. 32-33 : *Bis conatus erat casus effingere in auro,/ bis patriae cecidere manus*). L'échec artistique, exceptionnel chez lui, vient redoubler la perte de son fils.

1. Sénèque, *Ep.* 90, 20 : *Quid si contigisset illi [= Posidonio] uidere has nostri temporis telas, in quibus uestis nihil celatura conficitur, in qua non dico nullum corpori auxilium, sed nullum pudori est ?* « Qu'aurait-il dit s'il lui avait été donné de voir les tissus d'aujourd'hui, dans lesquels on confectionne des vêtements qui ne cacheront rien, qui ne sont d'aucune protection ni pour le corps, ni même pour la pudeur ? »

2. Pour l'anecdote monstrueuse d'Hostius Quadra, voir *Nat. Quaest.* I, 16. Pour le viol que représente l'extraction des métaux, voir, outre la Lettre 90, 15 : *posse nos habere usibus nostris necessaria si contenti fuerimus iis quae terra posuit in summo* [...]. « Nous pourrions avoir tout ce qui est nécessaire à nos besoins si nous nous contentions de ce qui est à la surface de la terre », *Nat.* V, 15, 3 : *Quae tanta necessitas hominem ad sidera erectum incuruauit et defodit et in fundum telluris ultimae mersit, ut erueret aurum non minore periculo quarendum quam possidendum ?* « Et l'homme que la nature a dressé vers le ciel, quelle nécessité si pressante l'a courbé, enfoui sous le sol et plongé dans les entrailles intimes de la terre pour en tirer l'or, un métal dont la recherche est aussi périlleuse que la possession ? » C'est aussi la recherche de l'or qui motive les guerres de conquête, *Nat. Quaest.* V, 18, 10 : *per hominum et deorum iras ad aurum ibitur*, écrit Sénèque à propos de Crassus.

des hommes, besoins qui constituent cependant le point de repère fondamental, aussi bien pour l'épicurisme que pour le stoïcisme [1].

Pour la notion de progrès technique, l'affaire est donc entendue : Sénèque n'y croit pas, non seulement parce que le champ d'application de la technique est du domaine du relatif, mais encore parce que cette relativité est, si l'on ose dire, aggravée et redoublée par la constance dans le mal et dans l'erreur d'une humanité qui n'a pas progressé moralement depuis le début de l'Âge de fer — disons plutôt depuis la rupture de la concorde initiale, puisque Sénèque, on l'a vu, ne parle jamais d'Âge de fer —, ce qui semble exclure de l'histoire humaine la possibilité de cycles du devenir tels que les décrivait le mythe hésiodique.

Cette rupture apparaît en effet comme une déchéance définitive et irrémédiable, que ne saurait compenser aucun progrès technique. On pourrait même, en inversant la formulation, aller jusqu'à dire que le progrès technique est le signe irréfutable de la décadence : il n'a été rendu possible que par celle-ci.

Il ne saurait y avoir pour Sénèque de progrès moral collectif de l'humanité. Il est pessimiste parce que pour lui, malgré la possibilité d'une amélioration individuelle, l'humanité est globalement mauvaise : le triomphe du vice et de la déloyauté, qui pourrait à elle seule symboliser tous les autres vices, est un fait patent, non seulement à son époque, mais à toutes les époques. À cet égard, les *Questions naturelles* constituent un complément précieux de la Lettre 90, parce qu'elles en sont les contemporaines ; les citations de Virgile, d'Ovide et de Ménandre que fait Sénèque dans la préface du livre IV lui permettent d'étayer son pessimisme foncier, et il considère la condamnation de la malignité humaine et les développements moraux à tonalité misanthropique comme une sorte de passage obligé pour les poètes et les dramaturges [2]. On lira encore, sur le même thème, des passages de la Lettre 75, de la Lettre 97 [3]

1. Dans la Lettre 122, l'expression *contra naturam* revient huit fois entre le paragraphe 5 et le paragraphe 9, lors de l'analyse du mode de vie des *delicati* qui inversent le jour et la nuit, contrecarrent les saisons par d'ingénieux procédés de culture des fleurs, bâtissent des thermes sur la mer.

2. Sénèque, *Nat. Quaest.* IV *Praef.* 19 : en exhortant Lucilius à la méfiance et à la misanthropie, Sénèque cite Ovide, *Met.* I, 241-242 : *qua terra patet, fera regnat Erinys/ in facinus iurasse putes*, Virgile, *En.* IV, 373 : *Nusquam tuta fides*, l'apostrophe de Didon à Énée qui l'abandonne ; puis, en substance, un passage de la pièce le *Rustre* de Ménandre, où il est dit qu'aucun être n'est exempt de faute, ni vieillard, ni enfant, ni homme, ni femme.

3. Sénèque, *Ep.* 97, 1 : *Erras, mi Lucili, si existimas nostri saeculi esse uitium luxuriam et neglegentiam boni moris : hominum sunt ista, non temporum. Nulla aetas uacauit a culpa.* « Tu te trompes, mon Lucilius, si tu considères que le goût du plaisir, l'abandon des bonnes mœurs sont un vice propre à notre siècle : ces vices appartiennent aux hommes, non aux époques. Aucun âge ne fut exempt de faute. »

et du *De Beneficiis* [1], passages d'où il ressort que s'il y a un progrès, ce n'est que dans et vers le mal, comme le montre l'emploi paradoxal dans la Lettre 75 du verbe *proficere*, utilisé à rebours de son usage ordinaire :

> *Cogita quantum circa te uideas malorum ; aspice quam nullum sit nefas sine exemplo, quantum cotidie nequitia* ***proficiat****, quantum publice priuatimque peccetur.*
> Considère combien de maux tu vois autour de toi ; regarde à quel point aucun crime n'est sans exemple, combien la scélératesse progresse chaque jour, combien de fautes sont commises en public, en privé [2].

Dire qu'aucune époque ne fut exempte de vice, comme le fait Sénèque dans le passage de la Lettre 97, c'est mettre hors-jeu l'âge d'or, le disqualifier sans même le considérer. C'est aussi remettre en question la notion même de décadence, puisque s'il y a décadence, celle-ci implique nécessairement une chute par rapport à un point de départ supposé idéal. La possibilité d'un progrès moral collectif est compromise, car le point de départ comme le point d'aboutissement de celui-ci sont remis en cause : si les premiers hommes n'étaient pas des sages, ce n'est donc pas vers un nouvel âge d'or que doit tendre la société humaine, ce n'est pas là l'objectif à atteindre, le modèle qu'il faut se proposer et proposer aux hommes.

Et, par un retour circulaire vers le thème qu'il développait au début de la Lettre 90, Sénèque réaffirme avec constance les valeurs uniques et irremplaçables de la seule activité qui vaille d'être pratiquée : la philosophie. C'est en adoptant ce point de vue qu'il « projette une ombre de plus en plus grande [3] » sur les compétences des premiers hommes, auxquels il finit par refuser le titre de sages, ce qu'il ne faisait certes pas au début de la Lettre. Car, paradoxalement, c'est cet âge de décadence irrémédiable dans lequel nous vivons qui permet à l'esprit humain, s'il le souhaite, de développer ses facultés jusqu'à leur plein accomplissement, caractéristique de l'espèce humaine : la raison. C'est dans cet âge de décadence que chacun a le choix de progresser ou de se laisser aller à la décadence générale, et c'est la liberté du choix, et la difficulté de la tâche, qui donnent tout son prix à l'effort intense de perfectionnement moral individuel. C'est pourquoi Sénèque ne peut accorder aux pre-

1. Sénèque, *Ben.* I, 10, 1-4 : *Hoc maiores nostri questi sunt, hoc nos querimur, hoc posteri nostri querentur, euersos mores, regnare nequitiam, in deterius res humanas et omne nefas labi.* « Nos ancêtres se sont plaints de ces maux, nous nous en plaignons, nos descendants s'en plaindront : l'inversion des mœurs, le règne de la scélératesse, la déchéance d'une humanité entraînée vers le pire, vers tous les crimes. »

2. Sénèque, *Ep.* 75, 15.

3. Novara 1988, p. 135.

miers hommes le titre de sages [1], et ainsi, les négations qui scandent la fin de la Lettre font-elles écho à celles des passages où l'auteur refusait au sage le titre d'inventeur — ou à l'inventeur le titre de sage. L'accumulation de formes verbales négatives ou de préfixes privatifs, dans ce passage de la Lettre, souligne tout ce que les hommes primitifs n'avaient pas, n'étaient pas, et dessine en creux l'image d'une absence, celle de la *uirtus* ; l'anaphore ternaire de *deerat* au paragraphe 46 amplifie cette valeur privative :

> *deerat illis iustitia, deerat prudentia, deerat temperantia ac fortitudo.*

Que leur reste-t-il, alors ? En fait, ils sont dépourvus de toutes les vertus que la philosophie — et notamment la philosophie stoïcienne, que Sénèque prend bien soin de distinguer de la philosophie épicurienne en ranimant la polémique contre celle-ci — a justement pour mission de conquérir, et qui étaient énumérées au début de la Lettre : « La philosophie a pour unique tâche de découvrir la vérité sur les choses divines et humaines ; d'elle ne se séparent jamais la religion, la piété, la justice et tout le cortège des vertus imbriquées et unies entre elles. » La série *religio*, *pietas*, *iustitia* du début est reprise à la fin de la Lettre sous la forme amplifiée et modifiée *iustitia, prudentia, temperantia ac fortitudo* : on remarque que *iustitia* est le point commun entre les deux séries, la vertu suprême qui, d'abord, ferme la marche et, à la fin, ouvre la marche, assurant à la Lettre une composition parfaitement symétrique. Mais les deux premiers termes de la première série, *religio* et *pietas*, qui mettaient l'accent sur les relations entre les dieux et les hommes, sont remplacés dans la seconde série par des vertus proprement humaines qui aident l'homme à affronter le monde : la prudence, la tempérance et le courage, qui complètent la liste traditionnelle des quatre vertus cardinales.

C'est dans cette conviction de la perfectibilité humaine que s'enracine l'optimisme relatif de la pensée de Sénèque, un optimisme lucide, développé dans toute la parénétique des *Lettres* et dans les passages éthiques des *Questions naturelles* : l'homme est perfectible puisque sa vraie nature, la nature propre à l'espèce humaine, est la raison. Il suffit de vouloir la réaliser pleinement, et pour cela de vouloir progresser, d'où l'accentuation bien connue dans le stoïcisme, et chez Sénèque notamment, du rôle de la volonté [2]. Cette accession à la *ratio consummata* peut-elle être collective ? Non ; et c'est là que le bât blesse. Le

1. Sénèque, *Ep.* 90, 37 : *Non erant illi sapientes uiri, etiam si faciebant facienda sapientibus*. Au paragraphe 35, pour désigner les temps primitifs, il emploie l'expression à coloration nettement péjorative *illo rudi saeculo*.

2. Voir Voelke 1973.

sage est rare comme le phénix, et l'humanité tout entière ne saurait devenir sage. Mais cette vision élitiste de la sagesse laisse intacte sa possibilité de réalisation, mieux encore : cette réalisation, même exceptionnelle, a valeur de symbole pour toute l'humanité puisqu'elle rend possible l'affirmation du bien contre le mal général.

2 Les paradoxes de la pensée de Sénèque

Cependant, après avoir tenté d'éclairer le sens de cette Lettre, nous aimerions attirer l'attention sur quelques aspects paradoxaux de la pensée de Sénèque. Il nous semble en effet impossible de conclure sans prolonger la réflexion vers d'autres textes, sans mettre en résonance la pensée si claire et si complexe à la fois de Sénèque avec d'autres penseurs qui ont traité des mêmes thèmes : l'âge d'or, le travail et la technique, la décadence et la corruption de l'humanité, la possibilité d'une vie meilleure et d'un progrès moral soit individuel, soit collectif.

Une étape importante dans la réflexion sur ces thèmes est accomplie, à Rome, par Virgile. Dans le célèbre passage de la première *Géorgique*, le poète imagine Jupiter mettant fin à l'âge d'or, placé sous le règne de la Justice et défini par l'absence de la guerre et des travaux des champs : en suscitant dans la nature maladies et maux divers, le père des dieux oblige ainsi l'homme à inventer les techniques de culture, avec l'aide bienveillante de Cérès — ce qui va aboutir, au livre II, à la célébration de la fécondité de la terre italienne puis à l'annonce d'un nouvel âge d'or. En fait, c'est tout au long des livres I et II, de manière éparse, que Virgile traite du thème de l'âge d'or, en étroite relation avec les problèmes rencontrés par les agriculteurs. Là encore, comme chez Ovide et davantage que dans la version platonicienne du mythe exposée dans le *Politique*[1], la complexité du mythe hésiodique des races se trouve gommée et réduite à deux étapes principales : le règne de Saturne et celui de Jupiter. Virgile dramatise la coupure entre les deux règnes, rupture qu'il attribue explicitement à la volonté de Jupiter : « Le Père des dieux lui-même a voulu rendre la culture des champs difficile, et c'est lui qui le premier a fait un art de remuer la terre, en aiguillonnant de soucis les cœurs des mortels et en ne souffrant pas que son empire s'engourdît dans une triste indolence[2]. » Cependant,

1. Platon, *Pol.* 269 c-272 d.

2. Virgile, *G.* I, 121-124 : *Pater ipse colendi/ Haud facilem esse uiam uoluit primusque per artem/ Mouit agros, curis acuens mortalia corda,/ Nec torpere graui passus sua regna ueterno.*

il est aussi évident que le poète ne s'arrête pas à la nostalgie de « l'heureux moment originel » pour reprendre une expression d'A. Novara, puisque cette dure intervention de Jupiter a pour but de dissiper la « triste indolence », *graui ueterno*, qui serait donc pour Virgile une caractéristique paradoxale de l'âge d'or : celui-ci serait un âge de paresse, de torpeur, d'ennui. L'intervention divine, obligeant l'homme au travail, a pour effet de stimuler son imagination créatrice qui, grâce aux innovations techniques auxiliaires de la culture, va modeler la terre et faire d'elle, particulièrement de la terre italienne, une terre bénie des dieux, inaugurant un nouvel âge d'or enfanté par le travail comme le montre, au final du livre II [1], le chant d'éloge à la vie champêtre qui est en même temps un hommage aux paysans — âge d'or sanctionné aussi par la naissance d'un enfant providentiel qui consomme le recommencement des âges, naissance chantée dans la IV^e^ *Bucolique* : *Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna* [2]. Ce sont les obstacles géographiques et climatiques, c'est la difficulté même de la culture qui stimulent la création, ou la recréation humaine de ce nouvel âge d'or : c'est ainsi, en affrontant ces obstacles, que l'homme féconde la terre et la fait véritablement sienne, qu'il s'unit à elle, reproduisant par le travail cette génération des « fils de la terre » dont parlait le mythe du *Politique*, et qui, dépourvus de différenciation sexuée, se reproduisaient en enfouissant leur propre semence dans la terre, d'où pouvait ainsi naître une nouvelle génération. Si l'intervention de Jupiter et la fin de l'âge d'or peuvent de prime abord apparaître comme un mal, il s'agit en fait d'un mal mineur, voire d'un mal nécessaire, grâce auquel l'homme conquiert sa véritable place dans l'univers, laquelle coïncide bien sûr avec les valeurs volontaristes de travail, de *uirtus* et d'*industria* propres à la culture et à l'idéologie romaines. Il y aurait d'ailleurs une certaine contradiction entre le fait de « vivre selon la nature », interprétation par les analystes ultérieurs de la vie des premiers hommes (qui est en même temps l'idéal stoïcien), et le fait de rester passifs devant elle ! Vivre selon la nature, c'est aussi agir sur elle, vivre avec elle, voire lutter avec elle.

Sénèque, comme on vient de le voir, a prolongé dans la Lettre 90 cette conception agonistique de la vertu en expliquant que les premiers hommes n'étaient pas véritablement sages puisque leur manquait précisément l'occasion de cet affrontement fécond avec les éléments. On pourrait alors s'étonner que le Cordouan n'ait pas du tout mis l'accent sur la valeur intrinsèque du travail, et qu'il ait condamné le progrès technique sans voir en lui la

1. Virgile, *G.* II, 490-540.
2. Virgile, *B.* IV, 5-7.

manifestation de l'intelligence, de sa lutte victorieuse contre les éléments. Lui qui condamne la paresse, l'oisiveté et la passivité, qui insiste avec optimisme sur le rôle éminent de la volonté dans le progrès moral, il refuse de considérer et d'estimer le travail que représentent les inventions. La clé de ce paradoxe se trouve sans doute dans une méfiance fondamentale envers la société humaine, qui possède une force entropique de corruption et de dégradation : même si une invention est bonne au départ et apporte un réel bénéfice à l'homme, elle est toujours susceptible d'évoluer vers le pire, vers un excès qui annulera ses effets bénéfiques initiaux. Le mieux est toujours l'ennemi du bien et Sénèque, dans une optique où le stoïcisme et l'épicurisme se rejoignent, rappelle que seuls les besoins naturels doivent être satisfaits ; il explique dans les paragraphes 16 à 19 de la Lettre 90, en utilisant un interlocuteur diatribique comme il aime à le faire, que les hommes primitifs avaient tout le nécessaire, comme le montre encore à l'époque contemporaine l'exemple des peuples sauvages qui se couvrent de peaux de bêtes et s'abritent des rigueurs du climat dans des grottes [1]. Il y a bien là un refus foncier du progrès comme évolution : les inventions devraient, selon Sénèque, s'en tenir à un degré strictement naturel et primitif, et ne pas être indéfiniment perfectionnées. Le progrès serait acceptable, à condition qu'il s'arrête à un stade assez rudimentaire !

Une autre clé du paradoxe se trouve dans la manière dont Sénèque envisage l'histoire et la politique — et dans la vie même de Sénèque. Sa pensée peut être clairement identifiée dans ses aspects négatifs, les cibles qu'il vise sont claires : il condamne avant tout la malignité humaine, il disqualifie à la fois le progrès technique et les hommes des temps primitifs qui ne présentaient qu'un semblant de sagesse. Mais, dans l'ambiguïté de cette évaluation de l'âge d'or qui oscille constamment entre positivité et négativité, se lit déjà le problème fondamental du dernier Sénèque, l'obstacle auquel se heurte sa pensée : rejetant la société contemporaine, il ne propose toutefois aucun modèle social de rechange, aucune théorie politique qui viendrait compléter la description d'un monde corrompu en offrant une perspective collective à l'humanité. Le seul progrès que Sénèque propose est, on l'a vu, le progrès moral individuel, voie dans laquelle il est lui-même engagé et dans laquelle il guide Lucilius et tous les lecteurs qui voudront participer à l'aventure. Mais il s'agit d'une aventure individuelle, qui laisse entier le problème de l'aventure collective de la

1. Sénèque use à cette occasion d'une abondance de questions oratoires négatives, rythmées par l'anaphore de *non*, huit fois répété (« n'est-il pas vrai que… ? »), en réponse aux objections émises par l'interlocuteur fictif qui rappelle la nécessité des progrès élémentaires. Dans ce passage, il fait une utilisation péjorative du mot *artifices*.

politique. Certes, les *Lettres à Lucilius*, dont la Lettre 90, et les *Questions naturelles* font partie des dernières œuvres de Sénèque, rédigées dans les années 60 et très probablement après sa retraite de 62. Vers 55, le philosophe avait composé ce « Miroir du Prince » que constitue le *De Clementia*, traité politique adressé à Néron, qui reprenait les théories fondamentales de la philosophie politique. Sénèque y réfléchissait au bon gouvernement, étudiait l'histoire et la jurisprudence pour démontrer la nécessité de la clémence, facteur essentiel de la stabilité de l'État. La clémence n'est qu'un autre nom de la justice ; au cours de sa démonstration, Sénèque offrait une définition forte de la notion d'humanité [1] et proposait même une formulation du contrat social [2]. Et c'est précisément l'échec de cette théorie politique, l'impossibilité de sa traduction dans les faits et l'accumulation de forfaits au plus haut sommet de l'État, qui ont probablement fait s'effondrer les espoirs de réformation sociale globale que Sénèque avait pu entretenir. Cet effondrement signe pour lui l'impossibilité de toute perspective politique : le spectacle rapproché de la politique sonne le glas des espoirs collectifs, ne laissant plus ouverte que la perspective de la réformation personnelle, d'une philosophie spéculative, ou du moins non tournée vers l'action publique, une philosophie qui a pour préalable absolu la retraite de la vie politique. Ainsi s'explique la tiédeur de Sénèque vis-à-vis du progrès, sa misanthropie renforcée. Ainsi s'expliquent aussi les contradictions d'une pensée pour laquelle toute théorie politique est désormais une voie sans issue.

Un autre parallèle pourra nous éclairer. Jean Starobinski, dans son étude [3] sur le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, fait à propos de Rousseau des analyses qui s'appliquent aussi parfaitement à Sénèque : pour Rousseau,

1. Sénèque, *Clem.* XVIII, 1 : *Seruis imperare moderate laus est. Et in mancipio cogitandum est non quantum illud impune possit pati sed quantum tibi permittat aequi bonique natura*, [...] *ut* [...] *quorum tibi non seruitus tradita sit sed tutela*. « Exercer avec modération son pouvoir sur les esclaves mérite l'estime. Même quand il s'agit d'un esclave, il faut avoir à la pensée non tout ce qu'on peut lui faire subir impunément, mais ce que permet la loi naturelle du juste et du bien... <il faut traiter les esclaves> comme des êtres dont on t'a confié non l'asservissement mais la protection. » Sur la valeur infinie de la vie humaine, voir XVI, 1 : *Nemo regi tam uilis sit ut illum perire non sentiat ; qualiscumque est, pars imperii est*. « Que nul n'ait assez peu de prix aux yeux d'un roi pour que sa mort lui soit insensible : quel qu'il soit, il est une partie de l'empire. » (Traduction F.-R. Chaumartin modifiée).

2. Sénèque, *Clem.* XIX, 5 : *securitas securitate mutua paciscenda est*. « C'est par un pacte de sécurité mutuelle que la sécurité doit être garantie. »

3. Starobinski 1964, p. xlii-lxxi.

> [...] le progrès intellectuel ira de pair avec une dissymétrie croissante entre le désir et les objets [...] ; de façon ambiguë, l'ascension technique et intellectuelle de l'humanité pourra être décrite comme l'équivalent de la chute dont parle la Genèse [...] ; chaque étape du progrès de la sociabilité correspondra à une dépravation plus marquée. [...] Le progrès est ambigu ; mais le retour à l'état de nature est impossible pour les sociétés qui s'en sont éloignées. La transformation est irréversible ; le chemin du retour n'est ouvert qu'aux rêveurs. Tout ce qui est en notre pouvoir, c'est de réveiller et de garder vive la mémoire de l'état de nature. Car son image peut servir de concept régulatif [1].

C'est bien ainsi que fonctionne, pour Rousseau, le concept d'état de nature : il s'agit d'un point de repère théorique, d'un postulat nécessaire à l'édification d'une philosophie politique qui sera plus tard développée dans le *Contrat social*. En ce sens, l'état de nature chez Rousseau n'a pas tout à fait le même statut qu'a chez Sénèque l'état primitif qui, on l'a vu, ne représente en aucun cas un idéal moral absolu. Le but ultime, pour Rousseau, est bien l'instauration d'une société juste, qui est « une possibilité extra-historique » — c'est-à-dire jamais encore réalisée, puisque les sociétés existantes sont fondées sur l'inégalité et la tyrannie du fort sur le faible — mais « réalisable par principe [2] ». Pour ce faire, il mise tout sur l'éducation : comme il l'écrit dans l'*Émile*, « il faut employer beaucoup d'art pour empêcher l'homme social d'être tout à fait artificiel ». Comme chez Sénèque, la technique est dépréciée en tant qu'artifice créateur de besoins illusoires, mais la pédagogie de la sagesse est assimilée à un art. Cette pédagogie est possible car, on le sait, l'homme est naturellement bon ; le mal ne réside pas dans l'individu, toujours perfectible, mais dans la collectivité. Quant au travail, Rousseau lui accorde une grande valeur puisque c'est par lui que l'homme acquiert un pouvoir sur le monde ; la lutte de l'homme contre les éléments, qui implique la réflexion, est selon lui source d'une fierté légitime. En somme, « Rousseau a su voir que la généalogie du mal est complexe, et qu'on ne peut simplement incriminer le savoir et les techniques [3] ». En ce sens, Jean-Jacques est plus tolérant qu'un Sénèque radicalement opposé au progrès, sans aucune nuance, aucun accommodement possible.

Pour Rousseau comme pour Sénèque, l'histoire est essentiellement dégradation, le salut ne peut donc survenir que comme opposition à un devenir destructeur. Devant une société injuste et corrompue, la seule attitude possible

1. Starobinski 1964, p. lvii.
2. Starobinski 1964, p. lxvi.
3. Starobinski 1964, p. lxi.

est celle de la négativité critique, d'une conscience qui refuse l'état de choses actuel et lui oppose le bonheur des temps primitifs ou la figure du « bon sauvage », incarnation actuelle et, pourrait-on dire, éternelle de l'homme primitif. Or, les deux penseurs s'accordent pour constater que la condition du sauvage ou de l'homme primitif ne peut plus être reconquise, le retour à la nature est impossible. Mais, au-delà de cette opposition fondamentale au présent et de l'impossibilité du retour en arrière, la tâche du philosophe est de proposer une alternative, « d'opposer à un monde mauvais la figure vraisemblable d'un monde ou d'un homme meilleurs [1] ». Un homme et un monde meilleurs, voilà bien ce que propose Rousseau en décrivant d'un côté l'éducation d'Émile, un homme idéal devenu réel ; et, en complément, une société meilleure, à l'exemple de Genève à qui Rousseau dédie le *Discours sur l'origine de l'inégalité* car il voit en elle l'image d'une cité restée fidèle aux principes qui l'ont fondée. Cette société meilleure est également développée dans le *Contrat social* qui en explique les bases en synthétisant toute la réflexion politique antérieure.

Sénèque, pour sa part, ne s'aventure plus, comme le faisait Virgile, à annoncer à l'Italie un nouvel âge d'or, « ses désillusions politiques le lui interdisent [2] ».

❀

Conclusion

Ars est bonum fieri [3] : en employant le mot latin *ars* qui veut dire « technique » et en le détournant de son application strictement matérialiste, Sénèque fait preuve d'une certaine malice ; avec un peu d'esprit provocateur, on pourrait traduire cette phrase par « devenir bon, c'est une technique » ; jouant ainsi sur la polysémie d'*ars*, il en limite l'application au domaine philosophique, seul de nature à intéresser le sage selon lui. Dans le même ordre d'idées, il emploie *materia* [4], « la matière, l'occasion » : la nature n'a pas donné à l'homme la vertu, elle ne lui en a donné que la matière, ou encore en termes agricoles « les germes », *semina* [5], à charge pour lui de les faire pousser et fructifier —

1. Starobinski 1964, p. lxix.
2. Novara 1988, p. 139.
3. Sénèque, *Ep.* 90, 45.
4. Sénèque, *Ep.* 90, 46 : *et in optimis quoque, antequam erudias, uirtutis materia, non uirtus est.*
5. Pour l'image des germes, voir par exemple Sénèque, *Ep.* 94, 29 : *Omnium honestarum rerum semina animi gerunt.*

manière de faire du paysan une métaphore du sage et de la culture du sol la métaphore de la progression vers la sagesse, entérinant ainsi la fin définitive de l'âge d'or, mais dans le même esprit volontariste et optimiste que le Virgile des *Géorgiques*.

Ainsi l'âge d'or, profondément modifié dans sa conception comme dans son expression, sert-il moins de contrepoint ou de modèle que d'occasion de réaffirmer les seules valeurs du progrès personnel et du perfectionnement moral. La *uirtus* s'obtient par le travail, la lutte, la conquête. Le bien n'est pas un donné naturel primordial : il se conquiert. La condition humaine, bien que mortelle, est même préférable à la condition divine, selon l'un des paradoxes stoïciens défendus par Sénèque, précisément parce qu'il n'y a aucun mérite à être un dieu, à avoir tout reçu d'emblée ; il est plus méritoire d'accomplir la sagesse dans le temps limité de la vie humaine. En utilisant l'une de ces figures de suffixation qu'il affectionne, Sénèque écrit que l'homme a reçu en partage la *ratio consummabilis* et non la *ratio consummata.* Certes, nous avons tenté de montrer ce que cet idéal peut avoir de trop individuel, tout en expliquant les raisons qui ont poussé Sénèque à abandonner la perspective politique. Nous avons aussi voulu mettre en évidence la contradiction qui existe indubitablement entre le fait de définir négativement les hommes primitifs, de disqualifier leur vertu et finalement de la leur refuser au motif que toute valeur s'éprouve par la lutte, et d'autre part de refuser toute valeur au travail que suppose, précisément, le progrès.

Certes, Sénèque ne pense pas encore le travail ni les réalités économiques comme le feront les penseurs modernes, Rousseau, qui définit le travail comme une valeur, puis Marx, qui en fait la théorie. Il ne pense pas non plus la société en termes politiques, même si le *De clementia* ouvrait quelques pistes en ce sens, en se limitant toutefois au point de vue du gouvernant. Mais, telle qu'elle est, avec ses paradoxes et ses ambiguïtés, ses allures parfois rétrogrades, la Lettre 90 reste un texte important, ne serait-ce que par sa discussion détaillée des thèses de Posidonios ; par un ultime paradoxe, tout en refusant la notion de progrès et en proposant une vision très négative de l'histoire, elle s'insère dans la continuité de réflexion des textes fondateurs qui aboutiront à l'élaboration de la philosophie politique moderne.

Corpus

Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, éd. P. Mazon, Paris, 2008.

Ovide, *Métamorphoses*, éd. G. Lafaye et O. Sers, Paris, 2009.

Platon, *Le Politique*, in *Œuvres complètes*, t. II, traduction et notes de Léon Robin, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1950.

Posidonios d'Apamée, *Fragments, Commentary, Translation*, éd. L. Edelstein & I. G. Kidd., 3 volumes, Cambridge, 2004.

Rousseau J.-J., *Discours sur l'origine des inégalités*, in *Œuvres complètes. III : Du Contrat social — Écrits politiques*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

Sénèque, *Lettres à Lucilius*, éd. F. Préchac et H. Noblot, Paris, 1945 (7e éd. 1985).

Sénèque, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, *Ep. 90*, éd. L. T. Reynolds, Oxford, 1965.

Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, éd. française P. Veyne, Paris, 1993.

Sénèque, *Questions naturelles*, éd. P. Oltramare, Paris, 1929 (3e éd. 1973).

Sénèque, *De clementia*, éd. F.-R. Chaumartin, Paris, 2005.

Virgile, *Géorgiques*, éd. E. de Saint-Denis, Paris, 1957.

Virgile, *Bucoliques*, éd. E. de Saint-Denis, Paris, 1967.

Virgile, *Énéide*, éd. J. Perret, Paris, 1981-1987.

Un aspect des innovations néroniennes chez Tacite, ou le pouvoir en spectacles

Fabrice GALTIER
Université Paul-Valéry, Montpellier 3

Dans un article paru en 1982, Eugen Cizek se demandait si l'expérience néronienne devait être assimilée à une réforme ou à une révolution [1]. La formulation d'une telle alternative met bien en relief le caractère novateur du règne accompli par le dernier julio-claudien. La politique qu'il a menée en matière de spectacles, sur laquelle on a déjà beaucoup écrit, est particulièrement significative à cet égard. Nous souhaitons, pour notre part, nous pencher sur la manière dont Tacite a perçu les innovations néroniennes dans ce domaine, en relation avec les enjeux politiques déterminés par le Principat. Nous examinerons ainsi comment Néron a été amené à innover pour combler les failles de son propre pouvoir, promouvant un système de valeurs opposé à celui qui était traditionnellement en vigueur à Rome. Il aboutissait ainsi à une conception renouvelée du Principat qui ne pouvait qu'être dénoncée par notre historien.

❀

1 L'assise du pouvoir néronien

Pour traiter des innovations néroniennes telles qu'elles sont décrites et considérées dans les *Annales*, nous partirons de la question qui s'est posée d'emblée à Néron, celle de l'assise de son propre pouvoir.

1. CIZEK 1982a. G.-Ch. Picard évoque, quant à lui, le concept de « révolution néronienne » (PICARD 1962, p. 199).

L'ascension politique de Néron est définie par Tacite comme très largement tributaire des manœuvres de sa mère, Agrippine la Jeune, manœuvres dont il décrit avec minutie chaque étape. Nous rappellerons donc brièvement celles-ci. Après être parvenue à épouser Claude, Agrippine fait en sorte que son fils soit fiancé à Octavie, fille de l'empereur. Cette alliance renforce les liens dynastiques entre le jeune Lucius Domitius Ahenobarbus et la gens julio-claudienne. Claude adopte l'adolescent le 25 février 50, selon une procédure qui en fait un acte public. L'adoption privée est en effet accompagnée d'un acte voté par le Sénat et ordonné par le peuple [1]. L'adopté prend alors le nom de Tiberius Claudius Nero qu'il abandonne assez vite pour un nom aux résonnances plus nettement juliennes et claudiennes : Nero Claudius Caesar Drusus Germanicus. L'empereur comble de titres le jeune homme qui, âgé de trois ans de plus que Britannicus, apparaît progressivement comme le successeur désigné du prince. Il devient ainsi *princeps iuuentutis* et reçoit un *imperium* proconsulaire [2]. La prise de toge virile par Néron est l'occasion de « le faire paraître apte à prendre part aux affaires de l'État [3] ». Il faut souligner que, pour renforcer la légitimité de son fils, Agrippine organise une véritable politique de communication en direction de l'opinion publique. Des distributions d'argent aux soldats et de vivres à la plèbe sont organisées en son nom. On donne des jeux du cirque où Néron, en vertu de son imperium proconsulaire, défile en habit triomphal, tandis que Britannicus s'y montre encore vêtu de la toge prétexte [4].

Il manque pourtant à Néron un attribut essentiel : la *tribunicia potestas*, qui seule permettrait de le désigner clairement comme futur *princeps*. Malgré la combinaison élaborée par Agrippine, les droits de Néron au trône demeurent tout à fait relatifs. Sa mère en a conscience, comme le montre une anecdote rapportée dans les *Annales*. Lorsque Britannicus, croisant son frère par adoption, l'appelle Domitius, Agrippine va aussitôt s'en plaindre auprès de Claude et des mesures sont prises pour éloigner du fils de Messaline les maîtres qui pourraient le pousser à revendiquer ses droits [5]. Cependant, même éloigné de l'accès au trône, Britannicus demeure un candidat aussi qualifié que Néron : son père lui a transmis le *cognomen* de *Caesar*, et surtout c'est lui qui apparaît comme le véritable représentant des *Claudii*. Tacite l'affirme de manière

1. Tacite, *Annales* XII, 26, 1 ; 41, 3.

2. Tacite, *An.*, XII, 41, 1.

3. [...] *quo capessendae rei publicae habilis uideretur* (Tacite, *An.* XII, 41, 1). Les traductions citées sont de P. Wuilleumier, Paris, 1989.

4. Tacite, *An.* XII, 41, 1-2.

5. Tacite, *An.* XII, 41, 3.

explicite, quand, relatant son assassinat, il évoque « ce dernier rejeton des Claudes [1] ». Auparavant, l'historien avait décrit la réaction de certains soldats de garde qui, au moment où ils s'apprêtaient à acclamer Néron, se seraient retournés pour demander « où était Britannicus [2] ». Ainsi, selon un procédé qui lui est familier, Tacite rend sensible au lecteur un problème politique à travers la mise en scène d'anecdotes suggestives. Il ne manque pas non plus d'indiquer qu'on évita de lire le testament de Claude en public de peur de provoquer des troubles [3]. Certes, la grand-mère maternelle de Néron, Agrippine l'Ancienne, était elle-même la petite-fille d'Auguste, et sa grand-mère paternelle, Antonia Maior, était aussi la nièce de ce dernier. Mais Néron était un Domitius Ahenobarbus, non un Iulius ou un Claudius, et son père avait une origine plébéienne, non patricienne. Ainsi, comme l'a souligné Yves Perrin, son accession au pouvoir marque en réalité une double rupture par rapport à la tradition julio-claudienne : il n'a pour lui qu'une demi-légitimité [4].

Cette demi-légitimité renvoie à une autre faille dans l'assise du pouvoir néronien, qui tient cette fois à l'essence même du Principat. Au cours du récit qu'il consacre à l'accession de Néron au trône, Tacite s'étend longuement sur le processus qui amène les prétoriens à acclamer Néron, tandis qu'il mentionne en quelques mots seulement la manière dont le Sénat ratifie la décision de la troupe :

> [...] *sententiam militum secuta patrum consulta* [5] [...].
> Ce suffrage des soldats fut suivi par les décrets du Sénat [...].

Cette différence de traitement marque l'importance du poids politique des soldats par rapport à celui des Pères. Ajoutons que, dans le discours inaugural rapporté par l'historien, Néron éprouve la nécessité de rappeler aux sénateurs le soutien que lui a accordé la garde prétorienne [6]. La décision sénatoriale paraît ainsi n'intervenir qu'après coup, comme la légalisation de ce qui s'apparente à un véritable coup de force. Et, de fait, c'est la nature essentiellement militaire du principat qui est ici dévoilée. Le pouvoir d'Auguste s'appuyait en

1. [...] *illum supremum Claudiorum sanguine* [...]. (Tacite, *An.* XIII, 17, 2). Ainsi, ce n'est qu'après la mort de Britannicus que Néron peut apparaître, en tant qu'unique survivant mâle, comme héritier à part entière d'une famille née pour le rang suprême : Tacite, *An.* XIII, 17, 3.
2. [...] *ubi Britannicus esset* (Tacite, *An.* XII, 69, 1).
3. Tacite, *An.* XII, 69, 3.
4. Perrin 1986.
5. Tacite, *An.* XII, 69, 2.
6. Tacite, *An.* XIII, 4, 1.

premier lieu sur l'armée, qu'il avait conquise par ses largesses [1]. Les conditions historiques l'avaient contraint à dissimuler la nature absolutiste du régime qu'il instaurait, le privant ainsi d'un fondement institutionnel solide. Tacite peut ainsi écrire au début des *Annales* :

> *Non regno tamen neque dictatura, sed principis nomine constitutam rem publicam* [2].
> Cependant, ni la royauté, ni la dictature mais le seul nom de prince avait donné un fondement à l'État.

Cependant, la faiblesse constitutionnelle du régime était palliée par la justification charismatique de l'*auctoritas* personnelle dont jouissait Auguste [3]. Malgré l'intense propagande menée par Agrippine, le jeune Néron est très loin, sur ce plan, d'égaler le fondateur du Principat. Il peut certes compter sur l'ancienneté d'une institution impériale qui remonte désormais à trois quarts de siècle et que personne ne semble plus vouloir contester. Il se trouve néanmoins dans l'obligation de renforcer l'assise politique de son propre pouvoir.

Dans un premier temps, le jeune empereur est donc contraint de composer avec l'aristocratie sénatoriale. Il restaure ostensiblement la façade dyarchique que s'était donnée le régime en réaffirmant le rôle des sénateurs, notamment dans la gestion des provinces qui leur incombent. Il prend ainsi ses distances avec l'autocratisme de plus en plus marqué de Claude pour sembler revenir à une pratique du pouvoir plus proche de celle d'Auguste. Sénèque sert de courroie de transmission entre le prince et le Sénat. Le souci affiché d'entretenir de bons rapports avec l'assemblée ne correspond sans doute pas à une volonté réelle de cogérer les affaires. Il répond probablement aux orientations de Burrus ou Sénèque, mais il est peut-être surtout dicté par un pragmatisme politique qui incite l'empereur à temporiser tant qu'il n'est pas parvenu à affermir sa propre *auctoritas*. En pratique, les concessions concernent surtout certaines questions judiciaires et administratives.

C'est justement une tentative du prince pour faire adopter une mesure novatrice qui révèle, dans les *Annales*, le problème politique auquel il est confronté. En 58, Néron et son conseil doivent consulter le Sénat sur une réforme de grande ampleur qui bouleverserait le système fiscal. Tacite y consacre un développement relativement long [4]. Ce projet, tel qu'il est évoqué par l'historien, est intéressant à plusieurs titres. Il s'agit de supprimer tous les impôts indi-

1. Tacite, *An.* I, 2-3.
2. Tacite, *An.* I, 9, 5.
3. Lire Perrin 1986, p. 60.
4. Tacite, *An.* XIII, 50-51.

rects [1]. Néron agit sur les instances réitérées du peuple, qui se plaint des excès des publicains. Les prélèvements en question étaient essentiellement les taxes douanières intérieures à l'Empire. Et ces dernières étaient encore collectées par les chevaliers publicains [2]. Le projet demeure difficile à interpréter, et les intentions réelles du *consilium principis* restent sujettes à débat [3]. Mais il est un fait sur lequel le texte est clair, c'est que le Sénat s'y est opposé, et avec succès. L'historien écrit en effet :

> *sed impetum eius, multum laudata magnitudine animi, attinuere senatores* [4] [...].
> Mais ce geste, dont ils commencèrent par louer vivement la générosité, fut arrêté par les Sénateurs [...].

Néron doit finalement se résoudre à ne promulguer qu'une série de mesures visant essentiellement à contrôler l'activité des publicains. Trois leçons sont à tirer de cet affrontement feutré dont le Sénat sort victorieux.

Tout d'abord, l'échec de Néron révèle la faiblesse de son *auctoritas*, puisque, dans un domaine aussi sensible, il se voit contraint de reculer face à l'avis négatif émis par le Sénat.

Ensuite, malgré les divergences d'interprétation quant à son contenu, on peut penser que ce projet fiscal favorisait les intérêts du peuple romain, ou, en tout cas, ceux de la plèbe urbaine. Il s'inscrit dans une politique populaire qui vise à fournir au prince un appui face aux grandes familles aristocratiques. Dans le récit tacitéen, Néron qualifie sa réforme de « cadeau magnifique au genre humain [5] ». L'empereur l'assimile à un acte de munificence tout à fait caractéristique de celui qui se considère comme la source de l'abondance et de la prospérité de son peuple.

Enfin, Mario Attilio Levi est rejoint par Yves Perrin lorsqu'il considère que cet échec met fin à la politique de conciliation avec le Sénat [6]. La recherche de la faveur populaire, dont la réforme avortée est un indice important, va désormais s'accentuer. Elle correspondra à une volonté d'utiliser le peuple comme soutien du pouvoir.

Cette recherche de l'appui du peuple romain est en outre conforme aux orientations personnelles et familiales du prince. Petit-fils de Germanicus,

1. Autrement dit, toutes les taxes : *cuncta uectigalia* (Tacite, *An.* XIII, 50, 1).
2. Cizek 1982b, p. 136.
3. Levi 1949, p. 142-146 ; Perrin 1986, p. 77 ; Cizek 1982b, p. 136-139 ; Griffin 2002, p. 104.
4. Tacite, *An.* XIII, 50, 2.
5. *Pulcherrimum donum generi mortalium* (Tacite, *An.* XIII, 50, 2).
6. Levi 1949, p. 136 ; Perrin 1986, p. 77.

lui-même petit-fils d'Antoine par sa mère Antonia, Néron est également le neveu de Gaius Caligula, sous le règne duquel les conceptions antoniennes du pouvoir ont été affirmées. C'est, en effet, en partie sur le modèle de la monarchie orientale instaurée par Marc Antoine que Gaius avait cherché à mettre en place une forme de despotisme théocratique dont il se voulait le centre, en tant que monarque divinisé. C'est dans un sens similaire que travaille Néron. Il ne s'agit donc pas pour lui de fonder un nouveau régime mais de se forger une *auctoritas* qu'il n'est pas en mesure de tirer de la force armée et qui ne lui est accordée qu'en partie par son ascendance. Les innovations qu'il a désiré introduire tendent à renforcer cet appui populaire que sa mère avait commencé à lui obtenir et à donner à son pouvoir une justification charismatique qu'il va puiser dans l'exploitation de ses propres *artes*.

2 La politique spectaculaire de Néron

Dans cette perspective, la politique néronienne en matière de spectacles et le regard que Tacite pose sur elle se révèlent particulièrement intéressants. Dans le régime impérial, les jeux et les *munera* ont différentes fonctions : distraire les masses, leur montrer la générosité et la magnificence du prince, célébrer la puissance de Rome. C'est aussi un moyen de maintenir un lien entre la population et son souverain. En assistant aux spectacles, celui-ci se rapproche de celle-là, non seulement physiquement mais aussi spirituellement ; il participe, en effet, à une grande fête collective où se trouve rassemblée une part importante du peuple, pour un moment de communion autour de valeurs qui sont censées être partagées par tous les Romains. La dimension politique de ce moment festif est fondamentale. Sorte de parenthèse dans l'ordre du réel, le cadre du spectacle offrait au peuple l'occasion de s'exprimer face au pouvoir, dans la mesure où, justement, il empêchait de remettre véritablement en cause ce même pouvoir. On sait que l'empereur pouvait, à cette occasion, céder à des demandes de la foule. Par ailleurs, même si l'on doit se montrer prudent sur des pratiques dont les Anciens ne rendent compte que de manière partielle et biaisée, on peut penser, néanmoins, que, dans l'enceinte du théâtre, les masses aient pu se permettre certaines formes d'insolence à l'égard du prince [1]. Une attitude conciliante renforçait la popularité de ce dernier, mais il devait toujours veiller à ce qu'aucun débordement ne nuisît à la réalité de son pouvoir. Si les règles du jeu étaient respectées de part et d'autre, le théâtre, lieu par

1. Lire, par exemple, Millar 1977 ; Yavetz 1984 ; Mourgues, p. 169-170 ; Suspène 2004.

excellence de l'expression populaire, offrait les conditions d'une fiction qui ne se jouait pas seulement dans l'espace de la représentation, mais aussi hors de lui, dans l'espace public des gradins. La mise en scène de la *licentia theatralis* impliquait par ailleurs qu'on tolérât les agissements des claques, organisées en *factiones*, à travers lesquelles pouvait s'exprimer une forme d'opposition politique. On jouait d'ailleurs sur certaines d'entre elles pour canaliser les manifestations du public [1].

C'est dans ce contexte qu'il convient de replacer les lignes de Tacite sur une mesure de Néron, prise à la fin de l'année 55 : la cohorte qui monte habituellement la garde, lors des jeux scéniques, est alors retirée. Il s'agit, selon le prince, de faire en sorte que les soldats échappent à la mauvaise influence du théâtre et que la plèbe montre sa capacité à faire preuve d'autodiscipline, après avoir obtenu ce que l'historien appelle « une plus grande apparence de liberté [2] ». D'après Tacite, les rivalités entre factions sont alors encouragées par l'empereur. Il excite les tensions en offrant diverses récompenses et vient assister aux disputes, parfois en secret, mais le plus souvent au grand jour. Elles dégénèrent bientôt en discordes populaires dont on redoute qu'elles débouchent sur des troubles civils plus graves, ce qui met fin à l'expérience [3]. Ce récit reflète probablement les tâtonnements de Néron dans sa politique visant à promouvoir l'esprit agonistique et à susciter des passions populaires dont il espère conserver la maîtrise. Cependant, l'expression *species libertatis* souligne le caractère factice de la liberté accordée au peuple dans l'enceinte du théâtre. Pour Tacite, le prince cherche uniquement à modifier les règles du jeu établies par ses prédécesseurs afin d'orchestrer une nouvelle mise en scène dont il serait le spectateur privilégié. Mais le processus qu'il a déclenché lui échappe et entraîne un risque de débordement dans la sphère sociale. Il lui faut donc y mettre un terme.

Au début de son règne, Néron respecte, d'un point de vue formel, la tradition romaine des *munera* et des *ludi* [4]. Il cherche d'ailleurs à démontrer qu'il est capable de rivaliser dans ce domaine avec ses prédécesseurs,

1. Sur le théâtre comme lieu de possibles contestations politiques, lire, entre autres, CLAVEL-LÉVÊQUE 1984, p. 112 *sq.* ; BENOIST 2003.

2. *maior species libertatis* (Tacite, *An.* XIII, 24, 1). Lire BENOIST 1999, n. 17, p. 342-343, qui voit dans la mesure du retrait des soldats une tentative pour les soustraire à une possible contagion politique.

3. Tacite, *An.* XIII, 25, 4. Tout le chapitre cherche d'ailleurs, à travers la description des diverses turpitudes commises ou provoquées par l'empereur, à le présenter comme le principal fauteur de troubles à Rome.

4. Sur les débuts de la politique spectaculaire néronienne, lire CHAMPLIN 2003, p. 68.

Claude notamment, qui avait organisé des spectacles grandioses, comme la naumachie du lac Fucin [1]. Tacite s'avoue ainsi contraint de mentionner l'édification par le jeune prince d'un vaste amphithéâtre en bois sur le Champ de Mars [2]. En jugeant un tel fait plus digne de figurer dans le journal de Rome que dans des annales, l'historien suggère le motif profond de son mépris : son point de vue moraliste réduit la portée idéologique de telles initiatives, en n'envisageant leur aspect politique que sous l'angle des conséquences néfastes que leur pratique entraîne pour l'État. Il condamne ainsi par avance toute l'activité que l'empereur va déployer dans ce domaine. On ne s'étonnera donc pas de trouver, dans le même chapitre, une allusion à l'interdiction faite aux magistrats de donner un spectacle de gladiateurs ou de fauves. Tacite approuve cette mesure, ajoutant que ce genre de libéralité dissimulait en réalité une recherche de popularité. C'est justement ce type de popularité dont Néron s'adjuge ainsi le monopole [3].

Dans le même ordre d'idée, on notera le traitement réservé par Tacite aux jeux que Néron donne pour l'éternité de l'Empire, en 59, manifestation d'un faste exceptionnel, désignée par le prince sous le terme de *ludi maximi* [4]. L'historien n'en fait pas explicitement mention ; mais il y fait probablement allusion lorsqu'il indique que Néron, qui commence à s'exhiber sur un char dans le petit cirque de Gaius, fait monter sur scène des membres de l'aristocratie pour atténuer son propre déshonneur [5]. Il accuse alors le prince d'avoir corrompu de jeunes aristocrates désargentés en payant leurs exhibitions scéniques, et d'avoir obtenu, par le même procédé, que des chevaliers descendent dans l'arène [6]. Cette condamnation morale élude la dimension politique de ces jeux : offerts peu après la mort d'Agrippine, ils permettaient sans doute à Néron d'associer au thème de l'éternité de l'Empire celui de sa propre sauvegarde. N'oublions pas qu'officiellement, Agrippine s'était suicidée après avoir tenté en vain de faire assassiner son fils [7]. La même année, ont lieu les *Iuuenalia*, censés célébrer l'offrande, par Néron, de sa première barbe à Jupiter Capito-

1. Tacite, *An.* XII, 56.
2. Tacite, *An.* XIII, 31, 1. L'amphithéâtre a probablement été bâti en 57.
3. Tacite, *An.* XIII, 31, 3.
4. Suétone, *Ner.* 11, 4.
5. Tacite, *An.* XIV, 14, 3.
6. Tacite fait sans doute ici référence à un autre spectacle, datant de la création de l'amphithéâtre, durant lequel, selon Suétone, *Ner.* 12, 1, 400 sénateurs et 600 chevaliers combattirent dans l'arène.
7. Tacite, *An.* XIV, 10, 3. Champlin 2003, p. 69-71.

lin [1]. Or, il a été montré que cet enchaînement de festivités coïncidait avec une réorientation politique et idéologique marquée par une modification institutionnelle : le renouvellement anticipé, fin 59 sans doute, de la *tribunicia potestas* dont jouissait l'empereur [2]. Mais, dans le cas des *Iuuenalia*, ce qui focalise l'attention de Tacite, c'est la participation aux jeux de l'élite de la société romaine et la dégradation des mœurs qu'entraîne, à ses yeux, le dispositif festif qui les accompagne :

> *Inde gliscere flagitia et infamia, nec ulla, moribus olim corruptis, plus libidinum circumdedit quam illa conluuies. Vix artibus honestis pudor retinetur, nedum inter* ***certamina uitiorum*** *pudicitia aut modestia aut quicquam probi moris reseruaretur* [3].
> De là une montée des scandales et des infamies, et rien, dans la corruption déjà ancienne des mœurs, n'offrit un tel choix de séduction que ce cloaque. C'est à grand peine que les pratiques honnêtes maintiennent la moralité ; à plus forte raison dans cette émulation de vices, la chasteté, la retenue ou la moindre parcelle d'intégrité ne pouvaient être conservées.

C'est bien un renversement des valeurs qui est ici dénoncé par Tacite, celui-ci jouant d'ailleurs avec ironie sur la notion de *certamen*, si importante dans le dispositif spectaculaire que Néron cherchait à mettre en place. Aux yeux de l'historien, la « rivalité » ne s'exerce plus que dans le domaine des vices, aboutissant à la célébration de ces derniers, et, par là même, à la condamnation des vertus. Ce renversement de valeurs, dans l'optique moralisante des *Annales*, est étroitement lié à un bouleversement de la hiérarchie sociale : les membres de l'aristocratie, y compris ceux qui ont exercé des charges, s'abaissent au rang des acteurs et des gladiateurs ; les jeunes chevaliers qu'on enrôle dans le corps des *Augustiani* obtiennent gloire et honneurs par leur capacité à vanter les talents du prince, comme s'il s'agissait d'une vertu [4]. La conception néronienne des activités spectaculaires apparaît comme remettant en cause le système de valeurs traditionnel romain. Ce thème revient notamment à chaque évocation des *Neronia*. Lors de leur instauration, en 60, ce sont leurs détracteurs qui redoutent une destruction complète des mœurs ancestrales :

> *Ceterum abolitos paulatim patrios mores funditus euerti per accitam lasciuiam* [5] [...].
> En tout cas, les mœurs ancestrales, abandonnées peu à peu, subiraient une destruction complète par l'introduction d'un tel dérèglement.

1. Champlin 2003, p. 71-72 ; Benoist 1999, p. 106-108.
2. Perrin 1986, p. 73-83.
3. Tacite, *An.* XIV, 15, 3.
4. Tacite, *An.* XIV, 15, 5, écrit précisément *quasi per uirtutem* : « comme par leur mérite ».
5. Tacite, *An.* IV, 20, 4.

En 65, lors de la réédition des jeux, ce sont les Italiens et les provinciaux, encore attachés à l'austérité des mœurs antiques, qui ne peuvent supporter une telle licence. Le caractère novateur des *Neronia* est d'ailleurs souligné aussi bien par Suétone que par Tacite. Le premier signale le caractère totalement inédit d'une telle manifestation à Rome [1]. Le second, qui met en scène une controverse sur la question de ces joutes néroniennes, affirme que cela donna lieu à des réactions diverses, « comme à peu près tout ce qui est nouveau [2] ». La conception agonistique sur laquelle ils reposent est en effet opposée au cadre spectaculaire traditionnellement admis à Rome, qui fait s'affronter des professionnels plus ou moins exclus du corps civique. Les détracteurs des *Neronia* relient explicitement la contamination d'un modèle étranger et la décadence de la jeunesse romaine [3]. Or, si ces jeux sont quinquennaux, à la différence des concours grecs, leur conception est directement inspirée du modèle hellénique, comme le souligne Tacite, qui se refuse d'ailleurs à employer le terme d'*agôn* :

> [...] *quinquenale ludicrum Romae institutum est ad morem Graeci certaminis* [4] [...].
> Furent institués à Rome des jeux quinquennaux à l'imitation des concours grecs.

Les *Neronia* reposent ainsi sur des épreuves divisées en trois séries : musique, poésie et éloquence ; athlétisme ; courses de chars. Des amateurs issus de l'aristocratie participent aux compétitions et l'on va jusqu'à porter des vêtements grecs durant leur déroulement [5]. Par ailleurs, Tacite mentionne la création, en 61, d'un immense gymnase. L'historien ne peut s'empêcher de remarquer que c'est par une libéralité toute grecque que Néron fournit l'huile à l'ordre équestre et au Sénat [6]. Ce gymnase constitue en effet l'un des espaces institués par Néron pour que l'aristocratie romaine puisse s'entraîner dans la perspective des concours d'inspiration hellénique auxquels elle participera désormais. L'institution des *Neronia* est donc complétée par toute une série de mesures qui témoignent d'un dessein idéologique parfaitement concerté.

1. Suétone, *Ner.* 12, 7.
2. *ut cuncta ferme noua* (Tacite, *An.* XIV, 20, 1).
3. S'il recrée avec une certaine complaisance les critiques que purent susciter les *Neronia* à leur création, Tacite semble néanmoins prendre *in fine* une certaine distance vis-à-vis d'elles. Lire Devillers 2007.
4. Tacite, *An.* XIV, 20, 1. Suétone, quant à lui, emploie le terme *agon* à plusieurs reprises. Lire les remarques formulées dans Cizek 1982b, p. 163-164.
5. Tacite, *An.* XIV, 21, 4.
6. Tacite, *An.* XIV, 47, 2. Il emploie en effet l'expression *graeca facilitate*.

Il semble bien, quoi qu'il en soit, qu'une fraction importante de l'aristocratie romaine ait adhéré, *uolens nolens*, à ce programme néronien. C'est le cas pour les *Iuuenalia* de 59. Tacite constate avec amertume qu'on vient de partout s'inscrire à ces jeux et que ni la noblesse, ni l'âge, ni le fait d'avoir exercé des charges n'empêchèrent personne de s'exhiber sur scène [1]. De même, l'historien regrette, un peu plus loin, que, lors des combats de gladiateurs de 63, des femmes de haut rang et des Sénateurs descendent en plus grand nombre dans l'arène [2]. Sur ce plan, la politique néronienne ne constitue certes pas une réelle innovation. Depuis plus d'un siècle des membres des deux ordres se produisaient dans les *spectacula* [3]. On peut estimer que ce type d'attractions comblait le peuple. Il trouvait sans doute grand plaisir à voir des Sénateurs ou des chevaliers livrés en pâture au public, jouissant de l'inversion sociale offerte temporairement par le spectacle [4]. Notons, cependant, qu'en se livrant à de telles exhibitions, les notables ne complaisaient pas seulement au prince, ils pouvaient également chercher à obtenir un gain de popularité. L'organisation de telles attractions a pu faire partie d'une valorisation assumée et démagogique de la *leuitas*, phénomène qu'on trouve notamment sous le règne de Caligula. À certains égards, nous l'avons dit, Néron suit la voie ouverte précédemment par son oncle [5]. Mais, soit qu'il ait différé, sur ce point, de son prédécesseur, soit qu'il ait mis à profit le temps dont a manqué ce dernier [6], ses jeux s'inscrivent dans un véritable programme idéologique, dont le fondement agonistique est savamment exploité à son profit.

En témoigne tout particulièrement la création du corps des *augustiani*, formé essentiellement de jeunes chevaliers romains choisis pour leur beauté et chargés, entre autres, d'applaudir et d'acclamer Néron, lors de ses exhibitions publiques. Ils sont divisés en différentes sections et leurs cadres disposent d'un traitement important et de places de choix dans l'administration et dans l'armée [7]. Cette milice triomphale n'est pas seulement l'héritière des organisations de jeunesse favorisées par le pouvoir impérial depuis Auguste, elle apparaît de par sa structure et ses liens étroits avec l'empereur, comme la transposi-

1. Tacite, *An.* XIV, 15, 1.
2. Tacite, *An.* XV, 32.
3. Clavel-Lévêque 1984, p. 119.
4. Yavetz 1969, p. 158-159. Pour une analyse socio-politique du phénomène, lire Clavel-Lévêque 1984, p. 118 *sq.*
5. Benoist 1999, p. 106-107.
6. Selon Suétone, *Ner.* 44, 3, il s'apprêtait à faire ses débuts officiels sur la scène quand il fut assassiné.
7. Tacite, *An.* XIV, 15, 5 ; Suétone, *Ner.* 20, 6 ; 25, 1.

tion dans le monde romain des *basilikoi païdes* des monarchies hellénistiques [1]. Réformée en 64, probablement sur le modèle offert par l'Égypte lagide, elle constitue une sorte de corps d'élite imprégné du nouvel esprit que Néron veut insuffler à la haute société romaine et dont ses membres se font les propagandistes. Sa fonction semble notamment liée au culte de la voix du prince, sur lequel nous reviendrons. Car si l'empereur veut entraîner un grand mouvement d'opinion en faveur de l'esprit agonistique, c'est qu'il a tout à y gagner. Dans une Rome convertie à l'émulation des concours, il ne peut y avoir qu'un seul vainqueur : le prince lui-même. Subvertir le système de valeurs, en promouvant les mérites artistiques au rang de vertus suprêmes, ne peut que favoriser un souverain qui, rompant avec la tradition, doit recourir à autrui pour écrire ses discours, et qui a préféré consacrer sa jeunesse aux arts figurés, au chant et à la conduite des chevaux [2]. Mais pour que ce renversement ait lieu, il faut que les activités que l'on associe à l'infamie ou au déclassement social apparaissent comme normalisées, ce qui implique qu'elles soient pratiquées au plus haut niveau de la société, par l'aristocratie elle-même. Selon un point de vue moral qui englobe le politique, Tacite affirme ainsi que le prince cherche à atténuer son propre déshonneur en faisant en sorte qu'il soit partagé par le plus grand nombre possible de membres de la noblesse [3]. L'empereur a besoin d'entraîner l'aristocratie romaine dans les exhibitions scéniques et les concours, afin de légitimer ses propres apparitions.

3 Les exhibitions néroniennes

La personnalité extrêmement narcissique de Néron et la volonté de forger un lien spécifique entre le chef suprême de l'Empire et son peuple expliquent dans une large mesure son exhibitionnisme constant [4]. Selon Tacite, la plèbe l'applaudit et le porte aux nues quand il le contemple pour la première fois dans le cirque de Gaius. L'historien a sa propre théorie pour expliquer cet enthousiasme :

> [...] *ut est uulgus cupiens uoluptatum et si eodem princeps trahat, laetum. Ceterum euulgatus pudor, non satietatem, ut rebantur, sed incitatum attulit* [5].

1. Mourgues 1990. Sur la fonction des *Augustiani*, lire également Picard 1962, p. 218-219.
2. Tacite, *An.* XIV, 3, 2-3.
3. Tacite, *An.* XV, 14, 4.
4. Suétone, *Ner.* 53.
5. Tacite, *An.* XIV, 14, 2-3.

> [...] vu que la foule est avide de plaisirs et si le prince suit les même penchants, pleine d'allégresse. D'ailleurs la publicité de sa honte, loin de lui apporter la satiété comme on le pensait, lui servit de stimulant.

Le prince flatte donc les goûts de la populace. Il s'abaisse à son niveau afin de lui complaire. Mais la réaction positive de celle-ci stimule à son tour le souverain aurige. Le prisme moral tacitéen fait émerger un rapport de sollicitation réciproque entre le prince et la plèbe. On voit ainsi transparaître, à travers le commentaire acerbe de Tacite, le constat qu'entre Néron et les masses est en train de se nouer un lien que l'empereur va s'attacher à renforcer par la suite, en particulier à travers ses exhibitions scéniques. Il fait ses premiers pas comme chanteur lors des *Iuuenalia*, dans un cadre officiellement privé, puisque ces jeux consacrent l'offrande de sa première barbe à Jupiter. Il se présente le dernier pour jouer de la lyre devant ses maîtres [1]. Un pas décisif est franchi en 64 : l'empereur fait ses véritables débuts sur une scène publique à Naples. Il a conscience que c'est dans la population de culture hellénique que ses exhibitions scéniques seront le mieux appréciées, soustraites au mépris dans lequel la vieille conception romaine entretient toute activité artistique et ceux qui s'y consacrent. Tacite doit admettre le succès de l'empereur, tout en mentionnant l'effondrement du théâtre après la fin de la représentation [2].

Néron ne transgresse pas seulement les valeurs traditionnelles en passant du *puluinar* à la scène. Il les transgresse également en confondant sciemment la sphère privée et la sphère publique lors des festins qu'il préside dans Rome [3]. C'est quand il blâme le prince d'avoir usé de la ville comme de son palais, que Tacite décrit ce qu'il considère comme la fête la plus significative du règne : celle qu'offre à l'empereur son préfet du prétoire, Tigellin, sur le lac d'Agrippa, au champ de Mars. La salle de banquet est construite sur un radeau que tirent des bateaux décorés d'or et d'ivoire, dont les rameurs sont classés selon leur âge et leur spécialité érotique. Des bêtes exotiques et des animaux marins complètent le décor. Sur les rives des jeunes femmes appartenant aux meilleures familles remplissent les lupanars face auxquels s'exhibent des prostituées nues. Le prince lui-même fait son apparition, souillé de toutes les débauches [4]. À l'évidence, ces festivités s'inspirent du mode de fonctionnement des Saturnales. Le temps d'un festin où la nuit est plus claire que le jour, est créé en

1. Tacite, *An.* XIV, 15.
2. Tacite, *An.* XV, 33-34, 1. La même année, selon Dion Cassius, LXII, 15, 1, Néron conduit pour la première fois des chars de course dans un cadre public.
3. Sur cet aspect de la fête néronienne, Benoist 1999, p. 115-116 n. 40 ; p. 252.
4. Tacite, *An.* XV, 37.

pleine Rome un ailleurs dans lequel les règles sont inversées, les normes renversées [1]. Plus généralement, les fêtes permettent de démontrer par l'exemple que l'on peut battre en brèche les traditionnels codes sociaux et moraux qui constituent les fondements de la société romaine. Elles n'impliquent pas le désordre mais un autre ordre, fondé sur des critères hiérarchiques définis par le prince, à l'instar de ceux qui président au classement des membres de l'*aula neroniana* [2]. Comme le souligne Eugen Cizek, l'ancienne *uirtus romana* regroupe des valeurs comme la *grauitas* — la gravité, le sérieux —, la *parsimonia* — l'esprit d'économie —, la *pudicitia* — la décence. Toutes ces valeurs sont bousculées par les fêtes néroniennes qui font systématiquement la promotion du *luxus*, de l'excès, terme synonyme de faste et de splendeur, mais aussi de débauche [3]. Le souverain montre l'exemple de la transgression : il se marie publiquement avec de jeunes hommes, jouant alternativement le rôle de l'épouse ou de l'époux. Il se fait ainsi épouser par un de ses affranchis : Doryphore, selon Suétone, Pythagoras selon Tacite [4]. La nuit de noces est même montrée au public. Il y a peut-être une part de bouffonnerie dans une telle exhibition, dont Suétone suggère la dimension théâtrale en indiquant que Néron aurait alors imité le cri de la vierge déflorée [5]. Dans ce cas, l'empereur jouerait sur le *sal italicum* qui fait partie du fond populaire de Rome, et mettrait en relief sa *leuitas*, prenant ainsi le contre-pied de la *grauitas* sénatoriale. Notons cependant que le détail mentionné par le biographe renforce la lecture histrionique qu'il fait du règne de Néron. On a pu soulever l'hypothèse qu'il s'agissait en réalité de noces rituelles, célébrées dans le cadre d'initiations à des cultes orientaux [6]. Significativement, Tacite n'en retient que la rupture théâtralisée avec le *mos maiorum* qu'il érige en provocation scandaleuse.

Certes, il convient de relativiser la nouveauté des pratiques néroniennes. Les livres des *Annales* consacrés à Gaius décrivaient sans aucun doute des mesures et un comportement qui répondaient à une tentative similaire de

1. Champlin 2003, p. 154 *sq.* Selon l'auteur, l'ailleurs en question pourrait être Baïes, mais il porte manifestement la marque de l'Orient. Voir également, *infra*, note 6 p. 422.

2. Terme employé par Tacite, *Hist.* II, 71, 2. Lire Picard 1962, p. 201-203 et 217-220.

3. Cizek 1982b, p. 161 *sq.*

4. Suétone, *Ner.* 29, 1 ; Tacite, *An.* XV, 37, 4. Il épouse plus tard, en 66 un jeune émasculé nommé Sporus. Cet épisode ne se trouve pas dans la partie conservée des *Annales*.

5. Suétone, *Ner.* 29, 2.

6. Cizek 1982b, p. 41-42 ; Martin 1991, p. 181-185. Lire également Champlin 2003, p. 165-169, qui penche pour une parodie de cérémonie initiatique.

captation des charismes [1]. Mais la démarche de Néron se distingue par son caractère systématique et la place centrale qu'elle accorde aux valeurs hiéroniques [2]. Ainsi, la réforme des mœurs qu'Eugen Cizek a désignée sous le nom de « réforme axiologique [3] », s'inscrivait dans un ambitieux projet dont l'un des buts essentiels était le renforcement de l'*auctoritas* du prince. On sait l'importance jouée par l'image d'Apollon dans le processus qui devait faire de Néron un être doté d'attributs qui le rapprochaient du dieu citharède [4]. Sur cette vaste entreprise idéologique initiée par le prince, Tacite, qui adopte le point de vue sénatorial, ne pouvait avoir qu'un jugement extrêmement défavorable. Derrière la condamnation morale transparaît donc la prise de position politique. Ainsi au printemps 65, Néron organise la seconde édition de ses jeux quinquennaux. Un faste exceptionnel caractérise cette compétition, organisée peu après la répression de la conjuration de Pison. Le Sénat lui décerne par avance les couronnes de l'éloquence et du chant, pour voiler, nous dit Tacite, la honte d'un succès théâtral : prise de position morale. Mais Néron les refuse obstinément, « répétant que ni la brigue ni l'autorité du Sénat ne lui sont en rien nécessaires [5] ». Accompagné de sa suite de prétoriens, d'*augustiani* et de favoris, il monte donc sur la scène du théâtre de Pompée [6]. Comme le souligne Olivier Devillers, la tentative sénatoriale pourrait constituer un essai d'ingérence dans la politique spectaculaire de Néron [7]. Sachant que de toute manière il aura la victoire, les sénateurs veulent que Néron la leur doive. À cela, nous ajouterons que nous ne sommes plus en 58. Sur ce terrain, le Sénat, en tant

1. Gaius était apparu sur la scène et dans le cirque comme l'indiquent Suétone, *Cal.* 44, et Dion Cassius, LIX, 5, mais il semble qu'il n'ait pas fait montre du « professionnalisme » de Néron.

2. Picard 1962, p. 217 *sq*.

3. Cizek 1982b, p. 121 *sq*.

4. Nous ne mentionnerons que quelques exemples : la frappe d'as de cuivre et de laiton au milieu des années 60, qui montrent sur l'avers le profil de Néron et sur le revers, Apollon, dans une tunique lâche, jouant de la lyre (Griffin 2002, p. 140) ; le triomphe de l'empereur au retour de sa tournée victorieuse en Grèce, où, après avoir été salué des noms de Néron-Apollon, de Néron-Héraklès, de nouvel Auguste, et salué du titre de *periodonikes*, il se rend au temple d'Apollon où il fait déposer les mille huit cents couronnes qu'il a conquises dans les jeux grecs. Il convient aussi de signaler la construction de la *domus aurea*, dont l'immense ensemble architectural est placé sous le signe du soleil, selon une conception orientale dont Sénèque s'était fait l'écho dans le *De Clementia.* À travers le symbole de la *Domus Aurea*, Néron se présente comme le Soleil à son orient, il est celui dont les rayons vivifient le monde, le bienfaiteur universel. Lire, par ex., Picard 1962, p. 152 *sq*.

5. *Nihil ambitu nec potestate senatus opus esse dictitans* (Tacite, *An.* XVI, 4, 2).

6. Tacite, *An.* XVI, 4.

7. Devillers 2007, p. 279. *Contra* Mourgues 1988, p. 163.

qu'institution, est mis hors-jeu. Les membres de l'ordre sénatorial ne peuvent plus intervenir qu'à titre individuel, dans le cadre de compétitions dont ils ne maîtrisent pas les règles. Il n'est d'ailleurs pas question qu'ils interfèrent dans le mode de relation qui s'est instauré entre le prince et le peuple, idéalement unis par les talents du souverain dans une sorte de symbiose : le prince s'offre à son peuple et tire tout son éclat de l'admiration que celui-ci lui renvoie [1]. Relation d'autant plus vitale pour le prince qu'aux yeux de Tacite, elle est délibérément faussée pour lui permettre d'en tirer tout le bénéfice politique.

Tacite, contrairement à Suétone, ne mentionne jamais les personnages incarnés par l'empereur [2]. Il insiste, en revanche, sur les efforts fournis par ce dernier pour se mettre dans la peau de l'artiste qu'il est censé être [3]. Aux *Iuuenalia*, il apparaît devant ses maîtres de chant, « mettant grand soin à essayer les cordes et à préluder [4] ». Durant la seconde édition des *Neronia*, l'historien le décrit suivant à la lettre le règlement du concours :

> *cunctis citharae legibus obtemperans, ne fessus resideret, ne sudorem, nisi ea quam indutui gerebat ueste detergeret, ut nulla oris aut narium excrementa uiserentur* [5].
> En obéissant à tous les règlements sur les concours de cithare, comme de ne pas s'asseoir en cas de fatigue, de n'essuyer la sueur qu'avec la robe qu'il portait comme vêtement, de dérober à la vue les excrétions de sa bouche ou de son nez.

Sans doute y a-t-il là la marque d'une volonté de bien faire. Mais, pour Tacite, cette application témoigne essentiellement de la mauvaise foi de Néron. Lorsqu'il est sur scène, celui-ci ne joue pas « Oreste », il joue « l'interprète qui joue Oreste ». L'historien le dépeint donc, fléchissant le genou devant son auditoire et attendant la sentence des juges, *ficto pauore*. Que signifie cette « feinte anxiété » ? Chez Suétone, Néron semble douter sans cesse de l'authenticité de son talent et réellement inquiet de ne pas être à la hauteur d'un idéal artistique qu'il se serait forgé. Dans les *Annales*, le prince cherche avant tout à produire une image [6]. Feindre l'inquiétude, c'est lui donner plus de véracité.

1. Nous renvoyons à Dupont 1985, p. 110 : « Néron ne voulut être que le premier des acteurs, la star des stars. »

2. Suétone, *Ner.* 21, 3.

3. Concernant l'activité scénique de Néron, qui semble avoir reposé essentiellement sur la citharédie et la *tragoedia cantata*, lire Bauduceau-Cros 2005, p. 143 *sq.*

4. [...] *multa cura temptans citharam et praemeditans* [...] (Tacite, *An.* XIV, 15, 4).

5. Tacite, *An.* XVI, 4, 3.

6. Pour une analyse des divergences entre les sources concernant les sentiments réels de Néron, nous renvoyons à Bartsch 1994, p. 27 *sq.*

Qu'importe la qualité réelle de la prestation, l'essentiel est de donner le change. Car il sait que son statut de souverain lui assurera la victoire. Le couronnement finalement concédé par les juges n'a pas pour fonction de rassurer Néron sur son génie, mais d'en authentifier l'existence. Leur autorité permet de renforcer une illusion qui ne peut s'objectiver que dans le regard d'un public conquis. D'où l'importance accordée par le prince aux applaudissements et le rôle dévolu aux *augustiani* que Tacite assimile peu ou prou à une claque [1].

L'historien veut bien concéder que la plèbe romaine s'est montrée réceptive aux démonstrations de talent de Néron : c'est la présence d'un empereur sur une scène qui la fascine, non son talent intrinsèque. Tacite se plaît surtout à souligner que le public avait tout intérêt à se montrer enthousiaste : une étroite surveillance policière est exercée sur les spectateurs et des peines sont infligées à ceux qui refusent d'entrer dans le jeu du souverain [2]. En agissant ainsi, Néron montrerait qu'il a retenu la leçon de son expérience ratée de 55 où il avait, à l'inverse, supprimé la garde dans le théâtre. Vespasien, soupçonné d'avoir failli s'endormir lors d'un récital impérial, échappe de justesse à la mort [3]. La voix du prince jouit en effet d'un statut particulier [4]. Pour justifier, aux yeux de Burrus et Sénèque, son désir de monter sur scène, le jeune empereur évoquait déjà l'image d'Apollon citharède, et Tacite, à différentes reprises, signale le caractère divin que l'on cherche à donner à la *uox principis* [5] : les *augustiani* se chargent de vanter la voix du prince en des termes réservés aux divinités, et l'un des reproches que l'on fait à Thraséa Paetus est de ne pas immoler pour la voix céleste de César [6]. *Vox principis*, *uox caesaris*... l'association de la voix de Néron avec ses titres impériaux fait éclater la mystification qui met en scène un prince feignant d'abandonner son statut d'empereur pour mieux lui permettre d'affermir ce dernier. La sacralisation dont sa voix est l'objet ne renforce pas seulement son autorité, elle emprisonne le peuple romain dans une nouvelle forme d'adulation, qui s'appuie sur la confusion sciemment entretenue entre l'autorité du prince et celle de son inspiration divine. S'y dérober, c'est commettre un crime à la fois envers les dieux et envers l'État [7].

1. Sur le soin mis par Néron à maintenir la fiction de son excellence, lire Mourgues 1988, p. 163.
2. Tacite, *An.* XIV, 15, 5 ; XVI, 5, 2-3.
3. Tacite, *An.* XVI, 5, 3.
4. Dupont 1985, p. 422 *sq.*
5. Lire, à ce sujet, Saumagne 1955, p. 241-257.
6. Tacite, *An.* XIV, 15, 5 ; XVI, 22, 1.
7. Sur la manière dont était organisé le culte de la voix du prince et l'aliénation populaire qu'elle avait provoquée, lire Mourgues 1988, p. 170 *sq.*

De même, il ressort clairement du récit des *Annales* que ce qui intéresse Néron, ce n'est pas d'être un aurige, mais d'en cultiver l'apparence. Ce point est illustré avec éclat lors des évènements qui suivent l'incendie catastrophique de 64. L'empereur doit faire face à une vague de mécontentement et aux rumeurs qui l'accusent d'avoir ordonné aux prétoriens de mettre le feu à la cité. Les chrétiens servent alors de boucs-émissaires. Ils sont suppliciés publiquement comme incendiaires dans les jardins impériaux [1]. Néron donne alors des jeux de cirque, « se mêlant à la plèbe en tenue d'aurige, ou se tenant debout sur un char [2] ». Point de référence ici à une compétition dont le souverain aurait été l'un des participants. Nous sommes en face d'une pure et simple exhibition, où le prince endosse, non plus le rôle de l'artiste, mais celui du conducteur de char. La lyre est remplacée par le quadrige, mis au service d'une reconquête, celle d'une popularité perdue.

Aux images de l'histrion s'accompagnant à la cithare, de l'aurige monté sur son char de course, Tacite ajoute celle de la mariée portant le *flammeum* et offrant aux yeux de tous le spectacle de sa nuit de noces. Le prince apparaît donc cette fois dans le rôle de l'épouse, lors du mariage public qui l'unit à Pythagoras [3]. La publicité de sa dépravation donne à celle-ci un caractère faussement officiel, à travers une mise en scène que dénonce paradoxalement l'accumulation des accessoires. Comme nous l'avons vu, l'historien décrit quelques lignes auparavant les festivités données sur l'étang d'Agrippa. L'étalage d'un luxe tapageur, la présence de lupanars sur les berges, l'exhibition de débauchés et de prostituées, auxquels sont mêlées des femmes de la noblesse, apparaissent comme autant d'éléments à la fois engendrés par la dépravation néronienne et nécessaires à son épanouissement [4]. C'est en effet dans ce cadre artificiel que le prince se livre à la luxure. Cette fois, le monde qui entoure Néron se trouve converti en un spectacle dont il est en même temps le spectateur et l'acteur principal [5]. Est ainsi créé une sorte d'écrin factice, où ses pratiques licencieuses, comme en adéquation avec un environnement artificieusement amoral, semblent fonder un nouveau *decorum*.

1. Il s'agit bien sûr de détourner l'attention du peuple, comme ce sera peu après le cas, lors des cérémonies d'intronisation de Tiridate, qui permettront d'organiser le procès de Thraséa Paetus (Tacite, *An.* XVI, 24).

2. [...] *habitu aurigae permixtus plebi, uel curriculo insistens* (Tacite, *An.* XV, 44, 5).

3. Tacite, *An.* XV, 37, 4. Voir *supra*.

4. Tacite, *An.* XV, 37, 1-3.

5. Le spectacle en question rappellerait, dans l'esprit de Tacite, les fastes décadents d'Alexandrie : Woodman 1992, p. 177-181.

❀

Aux yeux de Tacite, c'est corrompus par l'argent, entraînés par le vice ou contraints par la force que des nobles se produisent sur scène ou dans l'arène, s'affichent dans des festivités scandaleuses, que des citoyens applaudissent aux prestations du prince et le portent aux nues. Le point de vue moralisateur de l'historien, propre à l'optique de son temps et de sa classe, ne l'empêche pas de sentir que « la réalité du spectacle néronien fut celle de l'aliénation collective [1] ». Son récit révèle les rouages d'une doctrine impériale destinée à susciter l'allégeance mais dont les artifices ne peuvent dissimuler le recours systématique à la coercition — la violence étant étroitement liée, dans le portrait tacitéen du tyran, à la dégradation morale. La tentative de réforme axiologique entreprise par Néron, le renouvellement idéologique du principat qu'il a cherché à imposer sont ainsi volontairement réduits par Tacite aux manifestations immorales et dégradantes d'un pouvoir fondé sur le faux-semblant et l'illusion.

Corpus

Tacite, *Annales. Livres XIII-XVI*, texte établi et traduit par P. Wuilleumier, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1989.

1. Mourgues 1988, p. 171.

Y a-t-il du nouveau chez les néoplatoniciens ?

Frédéric FAUQUIER
Lycée Victor Hugo, Lunel

> Non, les propos que nous tenons ne sont pas nouveaux et ils ne datent pas d'aujourd'hui, car ils ont déjà été tenus dans l'Antiquité, mais sans que leur sens ait été déployé. En tenant les propos qui sont actuellement les nôtres, nous sommes les interprètes de ces propos antérieurs, en nous appuyant sur les propres écrits de Platon qui témoignent de l'Antiquité de ces doctrines.
>
> (PLOTIN, *Ennéades* V, 1 [10], 8, l. 10-14, trad. F. Fronterotta [1])

Ce conservatisme de bon aloi dans l'Antiquité n'est pas une position originale ; la fascination de l'origine répond au désir de maintenir l'ordre qu'elle a rendu possible. La nouveauté dé-range au sens propre. Comment l'histoire, et en particulier l'histoire de la pensée, devient-elle alors possible ? Faut-il répéter une parole des origines où la vérité se serait donnée une fois et pour toujours ? La question devient centrale, dans l'histoire de la pensée, du moment où la rationalité devient exégétique [2]. Qu'il y ait eu des basculements dans la pensée avec une compréhension physique de l'univers chez les préplatoniciens, en écart avec la compréhension mythique du monde, avec le questionnement éthique socratique, la recherche platonicienne de l'intelligibilité ou même la pensée de l'individualité conquérante de soi chez les stoïciens, cela est certes incontestable, mais ces basculements ont-ils disparu avec une sédimentation en écoles et traditions ? Pour le dire de manière abrupte, lorsque les écoles de l'Antiquité, à partir du I^er^ siècle avant J.-C. ont concentré leurs efforts

1. Les *Ennéades* sont citées dans la traduction parue chez Garnier-Flammarion sous la direction de L. BRISSON et J. F. PRADEAU, la *Vie de Plotin* dans la traduction de Luc Brisson et *al.* parue chez Vrin ; les autres textes sont cités dans la traduction de la CUF aux Belles Lettres.

2. HADOT 1987.

sur l'interprétation du maître, pensaient-elles encore, penser au sens de produire du nouveau, ou ne faisaient-elle que répéter une parole de l'origine ? Et s'il y a du nouveau, a-t-il été reconnu comme tel ?

Le cas du néoplatonisme permet de donner au problème un visage radical. Comment faut-il entendre le néo dans néoplatonisme ? S'agit-il d'une innovation ou d'une répétition [1] ? Quelle valeur faut-il accorder à cette catégorie historiographique ?

Après avoir rappelé l'origine de la catégorie du « néoplatonisme », il faudra voir comment Plotin et ses successeurs partagent à la fois une conscience d'appartenance à une pensée commune en rupture avec les platoniciens qui les ont précédés mais en continuité avec la source originelle de Platon, opérant par là le tour de force de proposer une pensée originale et traditionnelle à la fois. Cette temporalité particulière de la pensée, une pensée au-dessus de l'histoire où le présent n'est pas le présent de l'époque mais la présence de l'origine, conduit à une réévaluation de l'histoire de la philosophie antique où la proximité spirituelle avec l'origine platonicienne devient critère de la valeur de la pensée. Néanmoins, si l'on s'extrait du paradigme néoplatonicien d'une continuité avec Platon, de la représentation fantasmée d'une tradition, n'y a-t-il pas dans cette pensée une rupture et une originalité essentielle, à savoir l'invention de la transcendance ?



1 Les néoplatoniciens pensaient-ils défendre un nouveau platonisme ?

Il semble presque naturel pour nous de parler de Plotin, de Porphyre, de Jamblique, de Proclus ou de Damascius, pour ne citer que les plus célèbres, comme de « néoplatoniciens ». Or le terme de nouveau platonisme est attesté en allemand dans la deuxième moitié du XVIII^e^ siècle [2], il devient progressivement néoplatonisme. D'abord coloré négativement comme « une excroissance de

1. L'articulation entre innovation et tradition est bien étudiée chez Plotin, notamment par Dörrie 1974, Armstrong 1974. Voir notamment la synthèse de Gatti 1996.

2. Kinne 2000, p. 362. Il repère aussi l'apparition de néoplatonicien en français en 1827, *neoplatonist* en anglais en 1837.

l'éclectisme » pour reprendre l'expression de M. L. Gatti [1], il en arrive progressivement à caractériser une authentique forme de platonisme. Il semble bien une catégorie historiographique tardive. Il ne faut donc pas être dupe de la rupture opérée par le terme « néoplatonicien » et avant de chercher s'il y a rupture ou non, il est nécessaire de comprendre la manière dont ces auteurs se pensaient. Or eux-mêmes n'auraient pas reconnu cette désignation, platoniciens, sans doute, mais néo sûrement pas.

1.1 Comment les néoplatoniciens se présentent-ils ?

Plotin n'emploie d'ailleurs même pas l'appellation πλατωνικός. Le passage où il affirme qu'il doit mériter son appellation par la recherche et l'élucidation d'une formule platonicienne sur la science intelligible ne précise pas la nature de cette appellation :

> Quant à la science de là-bas, c'est bien sûr celle que Platon a en vue quand il dit : « qu'elle ne change pas quand change son objet ». Comment cela est possible, c'est ce qu'il nous a laissé à chercher et à trouver, si nous voulons mériter notre appellation (εἴπερ ἄξιοι τῆς προσηγορίας φαμέν εἶναι).
>
> (Plotin, *Ennéades* V, 8 [31], 4, 52-55, trad. J. Laurent légèrement modifiée)

J. Laurent détermine cette appellation comme celle de « philosophes », Bréhier dans sa traduction évoquait celle de platonicien, mais le texte plotinien reste indéterminé. N'y a-t-il cependant pas une conscience d'une particularité, d'une rupture avec l'époque ? Deux épisodes, à deux stades différents, du néoplatonisme laissent cependant penser que quelque chose de singulier s'inaugure chez Plotin : d'une part, la conscience aiguë qu'a Plotin de l'insuffisance des maîtres de son époque trop attachés à la compréhension littérale au détriment d'une compréhension spirituelle, d'autre part la représentation que Proclus propose du platonisme comme école ou foyer spirituel inauguré par une lecture authentique de Platon par Plotin.

1.2 Plotin, les maîtres de son époque et Ammonius : la lettre et l'esprit

Commençons par la position de Plotin à l'égard de ses contemporains. Elle est évoquée à deux endroits dans la *Vie de Plotin* :

> Alors qu'il était dans sa vingt-huitième année, il se lança dans la philosophie et, introduit chez les maîtres alors célèbres à Alexandrie, il sortait de leurs

1. Gatti 1996, p. 23.

> leçons abattu et plein de tristesse, si bien qu'il raconta à l'un de ses amis ce qu'il éprouvait ; celui-ci, ayant compris ce que désirait son âme (αὐτοῦ τῆς ψυχῆς τὸ βούλημα), l'emmena chez Ammonius, dont Plotin n'avait pas encore essayé l'enseignement. Plotin entra, écouta et dit à son compagnon : « Voilà ce que je cherchais ! » (Porphyre, *Vie de Plotin* § 3 4-14, trad. L. Brisson *et al.*)

Cet enthousiasme plotinien est comparable à une forme de conversion, non pas vers une nouveauté radicale ni par une forme d'éblouissement inédit, mais une conversion vers ce que l'on attend déjà, vers ce qui est déjà là au creux de la pensée et qui ne demande à être rempli que par une expérience. Ammonius comme expérience est ce qui montre à Plotin sa propre originalité.

> Dans ses cours, il faisait lire les commentaires, par exemple ceux de Sévérus, de Cronius, de Numénius, de Gaius ou d'Atticus, et parmi les Péripatéticiens ceux d'Aspasius et d'Alexandre, d'Adraste et d'autres auteurs en fonction du sujet. Mais Plotin n'empruntait absolument rien à ces commentaires, il était au contraire personnel et indépendant dans sa réflexion théorique (ἀλλ' ἴδιος ἦν καὶ ἐξηλλαγμένος ἐν τῇ θεωρίᾳ) apportant dans ses investigations l'esprit d'Ammonius (τὸν Ἀμμωνίου φέρων νοῦν ἐν ταῖς ἐξετάσεσιν).
> (Porphyre, *Vie de Plotin* § 14 10-16, trad. L. Brisson *et al.*)

Dans son enseignement même, Plotin ne rejette pas ses contemporains ou ses prédécesseurs puisque la manière dont ils posent les problèmes est lue aux élèves, mais sa démarche propre demeure originale au sens strict, marquée d'une profonde individualité (ἴδιος) et d'une originalité (ἐξηλλαγμένος) ; l'emploi du participe parfait d'ἐξαλλάσσω est intéressant car si son sens est ici positif, il faut voir que le verbe, ou les noms associés, sont généralement négatifs, associés au changement compris comme dégradation. La notion d'originalité, ambiguë sur le plan axiologique en français, rend la nuance. Il y aurait donc bien rupture dans l'horizon de l'époque, mais une rupture singulière, car d'une part, cette rupture va être retour à Platon, d'autre part elle se fait dans l'esprit du maître.

Cet esprit du maître, quel est-il ? S'agit-il de répéter des doctrines, des dogmes, des contenus d'enseignement ? Pourquoi alors parler d'esprit ? Le texte est d'autant plus mystérieux qu'Ammonius n'a rien écrit, que ses disciples, Plotin, Origène et Erennius, avaient fait vœu de silence sur les doctrines du maître [1]. L'hypothèse d'un contenu dogmatique est peu vraisemblable, il

1. Sur les diverses lectures de ce pacte et de sa rupture, voir Goulet-Caze 1982, p. 257-261 ; Cherlonneix 1992, p. 385-418 ; O' Brien 1992a, p. 419-460 et 1994, p. 117-153.

serait pour le moins étrange qu'au moment où Porphyre rapporte l'indépendance de son maître à l'égard des traditions interprétatives, il affirme en même temps sa subordination à Ammonius. Comme le note M. O. Goulet-Cazé, « cet esprit d'Ammonius représente la conception existentielle que celui-ci se faisait de la philosophie, considérée non comme un savoir que l'on apprend et que l'on transmet, mais comme une démarche de caractère spirituel et mystique [1] ». L'originalité plotinienne serait dans ce rapport vivant à la philosophie et au texte qu'il ne s'agit pas d'élucider pour comprendre la grammaire, le vocabulaire ou même l'enchaînement des idées [2], mais qu'il s'agit de vivre dans une sorte de transfiguration intérieure.

Lorsqu'il enseigne, Plotin se transforme dans le rayonnement de l'intellect :

> Quand il parlait se manifestait l'intellect, qui faisait briller sa lumière jusque sur son visage ; lui qui était agréable à voir, il apparaissait particulièrement beau surtout dans ces moments-là ; une légère sueur couvait son visage, sa douceur rayonnait, et face aux questions se montrait sa bienveillance, ainsi que sa vigueur. (Plotin, *Vie de Plotin* § 13 5-10, trad. L. Brisson *et al.*)

Cette transfiguration est celle qu'opère la beauté intelligible qui rayonne au fond de soi et sur soi, expérience parfaitement décrite dans le traité 31 :

> C'est donc en voyant ces réalités que Zeus, et celui d'entre nous qui, comme lui, est un amant, voit en dernier lieu, établie au-dessus de toutes ces choses, la beauté totale, et cela parce qu'il participe de la beauté de là-bas. Car elle brille sur tout et elle remplit ceux qui sont venus s'établir là-bas, de sorte qu'eux aussi sont devenus beaux, comme il arrive à des hommes qui ont gravi des lieux élevés où la terre prend une couleur dorée, d'être remplis par cette couleur, devenant semblables à cette terre sur laquelle ils marchent. Mais là-bas la couleur qui s'épanouit, c'est la beauté, ou plutôt tout est couleur et beauté, depuis les profondeurs. Car la beauté n'est pas autre chose que ce qui s'épanouit.
> (*Ennéade* V, 8 [31], 10 22-31, trad. J. Laurent)

Cette expérience singulière et spirituelle va guider la lecture des textes, non des épigones, mais bien des Anciens aux yeux de Plotin et en particulier de Platon. Ce qui caractérise le néoplatonisme est d'être essentiellement une herméneutique spirituelle, non seulement en ce qu'elle pense le contenu spirituel

1. Goulet-Caze 1982, p. 265-266.

2. C'est Longin, en particulier à l'époque de Plotin, qui pratiquait une critique stylistique ou littéraire ; Plotin, à la lecture du *Traité des principes* et de l'*Amateur d'Antiquité*, aurait dit : φιλόλογος μέν ὁ Λογγῖνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶ (*Vie de Plotin* 14.18-20 = fr. 7 in Longin, *Fragments-Art rhétorique*), opposant implicitement un commentaire de la lettre du texte à un commentaire du sens, voir Pépin 1992.

des textes mais en ce sens que la lecture elle-même est activité transformante. Lire, ce n'est pas seulement donner du sens à quelque chose d'extérieur, mais c'est encore éveiller l'intellect en nous.

C'est à partir de cette posture que se construit le néoplatonisme comme école, c'est du moins ce que théorise Proclus en opposant une lecture particulière de Platon qui trouve son origine chez Plotin à toutes les autres lectures.

1.3 Le néoplatonisme comme herméneutique spirituelle

1.3.1 La « famille spirituelle » se constitue dans un rapport à Platon comme origine

Proclus présente le néoplatonisme, sans le nommer par une telle expression, comme une « famille spirituelle [1] » ; il y aurait donc, à la fois, rupture du néoplatonisme avec les pensées qui l'ont précédé et unité du geste ou de la posture néoplatonicienne au-delà de la diversité des figures historiques qui le constituent. Cette lecture transfigurante s'opère pour Proclus à partir de Plotin qui sait faire revivre le sens du texte platonicien, et en particulier son sens théologique :

> Ces exégètes de l'époptie platonicienne qui ont déployé pour nous les très saintes explications concernant les principes divins parce qu'ils avaient reçu une nature toute pareille à celle de leur guide, je tiendrais volontiers que ce furent Plotin l'Égyptien, et ceux qui de lui ont reçu la tradition de cette doctrine, Amélius et Porphyre, et en troisième lieu, me semble-t-il, ceux qui furent leurs disciples et qui ont atteint une telle perfection que nous pouvons les comparer à des statues, Jamblique et Théodore d'Asinè, et les autres, quels qu'ils soient, qui à leur suite sont entrés dans ce chœur divin pour élever leur propre pensée jusqu'à l'extase dionysiaque que donnent les écrits de Platon ; c'est d'eux que celui qui, après les dieux, a été notre guide dans tout ce qu'il y a de beau et de bien, avait reçu sans mélange dans l'intime de son âme la très authentique et très pure lumière de la vérité, et c'est lui qui nous a donné d'avoir part à toute la philosophie de Platon en général, qui a fait de nous son compagnon dans les traditions qu'il avait reçues en secret des plus anciens que lui, et surtout qui nous a associé au chœur de ceux qui chantent la mystérieuse vérité des principes divins.
>
> (Proclus, *Théologie Platonicienne* I, 1 p. 6.16-7.8, trad. H.-D. Saffrey)

Il est difficile à partir de ce texte de nier l'existence d'un phénomène unitaire, d'un geste ou d'une posture que l'on qualifiera plus tard de néoplatonisme ; la

1. Proclus, *Théologie Platonicienne* I, 7, p. 31.9-10.

conscience d'une tradition, d'un héritage commun, d'une transmission apparaît comme essentielle même au-delà des divergences entre ces auteurs — Proclus critiquera par exemple très vertement la théorie plotinienne de la racine intelligible de l'âme.

Plotin serait-il alors un fondateur ? Pas exactement : la nouveauté plotinienne ne réside pas dans l'innovation mais dans la fidélité supposée à une origine, dans le décèlement d'une vérité recouverte par l'histoire ou retirée en elle-même. L'ouverture de la *Théologie Platonicienne* de Proclus décrit ce mouvement de retrait et les conditions de réappropriation de cette origine qui s'absente tout en étant toujours là :

> D'une manière générale, la philosophie de Platon [...] a fait, je le crois, sa première apparition par la grâce de la volonté pleine de bonté des dieux, puisqu'elle a révélé l'intellect caché en eux et la vérité qui a partie liée à l'ensemble de ce qui existe aux âmes qui ont pour séjour le monde du devenir, pour autant qu'il leur est permis d'avoir part à ces biens surnaturels et immenses ; elle a retrouvé plus tard une forme plus parfaite (πάλιν ὕστερον τελειωθῆναι), et après une période où elle s'est comme retirée en elle-même (ὥσπερ εἰς ἑαυτὴν ἀναχωρήσασαν) et s'est rendue invisible (ἀφανῆ καταστᾶσαν) à la plupart de ceux qui faisaient profession de philosopher et désiraient prendre part à la chasse à l'être, de nouveau elle a reparu à la lumière (αὖθις εἰς φῶς προελθεῖν). (Proclus, *Théologie Platonicienne* I, 1 p. 5.6-16, trad. H.-D. Saffrey)

Le rapport à l'origine qui se joue ici est complexe, puisque l'origine supposée du néoplatonisme, à savoir le texte platonicien, se dérobe elle-même derrière une vérité qu'il rend manifeste mais qui l'excède. L'origine, la source est au-delà du texte platonicien lui-même, il s'agit de la vérité et du principe qui la rend possible. Le nouveau n'est donc que de l'explicitation, du déploiement ou du dévoilement d'un déjà-là présent mais caché. C'est ce qui explique d'ailleurs l'idée que cette philosophie puisse trouver une forme plus parfaite, affirmation pour le moins surprenante : il ne s'agit pas de dire autre chose, de dire du nouveau, mais de dire autrement ce que Platon a déjà formulé, plus clairement peut-être. Le retrait, ou la retraite, de la philosophie de Platon, soit de la vérité qu'elle se porte, est exprimée dans le vocabulaire spirituel de l'anachorèse, mais rien n'explique ce recul et cet obscurcissement. On pourrait avoir l'impression d'un mouvement de procession puis de conversion permanent dans le mode d'apparition du vrai.

Or, la suite du texte montre que ce mouvement de cèlement n'est pas un mouvement interne du vrai, mais est lié à la manière platonicienne de révéler. Platon est « guide des mystères véritables, auxquels sont initiées les âmes

qui se sont détachées des régions célestes » et « hiérophante des apparitions intégrales et immobiles [1] » mais comme dans toute initiation mystérique sa parole demeure ésotérique, non au sens où il y aurait un discours platonicien au delà des dialogues dans un enseignement oral, mais au sens où le texte révèle obscurément et appelle une interprétation :

> Pourtant, cette première fois, il alluma la lumière avec un tel sens du sacré et du mystère comme au cours des saintes célébrations et la mit tellement en sécurité au plus profond du sanctuaire qu'elle demeura ignorée de la plupart de ceux qui y pénètrent, puis avec le retour régulier des temps par le ministère de certains prêtres véritables qui avaient adopté le mode de vie qui convient pour accéder aux mystères, elle fut produite au jour, pour autant que cela lui était possible, elle jeta ses feux en tout lieu et fit partout paraître les illuminations qui résultent des apparitions divines.
>
> (Proclus, *Théologie Platonicienne* I, 1 p. 6.7-15, trad. H.-D. Saffrey)

1.3.2 Plotin lit Platon à l'aune de la vérité

La vérité a une histoire ou plutôt la manifestation de la vérité a une histoire, celle des hommes capables de l'entendre et de la manifester. Plotin développe donc ce qui était trop complexe ou trop obscur. Il n'y a donc pas du nouveau au sens strict chez Plotin, mais une remise en forme d'une vérité éternelle que Platon a le mieux pensée, au-delà des commentaires qui en ont obscurci et opacifié le sens. Si Plotin inaugure bien la tradition néoplatonicienne, cette inauguration reste secrète, même pour son initiateur. Dès son origine, le néoplatonisme est tradition puisqu'il projette son origine dans l'œuvre de Platon : jamais Plotin ne s'est considéré comme un novateur mais seulement comme un fidèle interprète de Platon ; si le néoplatonisme rompt avec la perspective des médio-platoniciens, qui n'ont d'ailleurs qu'une unité nominale, c'est justement parce qu'il est tradition, rapport à une origine qu'il tente de retrouver.

> L'exégèse n'est pas pour Plotin simple commentaire. L'exégèse est une tâche plus noble, plus considérable. Il s'agit pour elle de jeter un pont au-dessus de tout ce qu'il y a entre Plotin et Platon. Il faut, avec Platon, faire ses retrouvailles. Elle est un but [2].

Ce rapport au texte qui finalement refuse de faire de la vérité un événement n'est que la face extérieure du rapport plotinien entre l'âme et l'intellect ; le

1. Proclus, *Théologie Platonicienne* I, 1, p. 6.2-7.
2. Charrue 1993, p. 35.

rapport au texte platonicien n'est qu'une image du rapport de l'âme à l'intellect ; il y a une racine intelligible de l'âme qui est donc bipolaire ; cette racine ne se confond pas exactement avec l'intellect, elle est un point de contact ou de contemplation permanent, l'âme a une partie qui est près des intelligibles [1] et qui jouit toujours de leur vision même si l'individu, tout affairé à la sensation, n'en a pas conscience ; la dispersion dans le sensible ne rompt jamais le lien avec cette origine. J. Trouillard a une formule frappante : « L'événement est dans la prise de conscience, non dans l'état lui-même [2]. »

À partir de cette conception de l'histoire de la pensée — ou de sa négation —, on comprend alors la conception que Plotin a de l'histoire de la philosophie ; c'est l'écart avec l'origine comprise comme accord de l'intellect avec lui-même, et manifestée chez Platon, qui dégrade la vérité par des innovations trompeuses comme c'est l'écart de l'âme avec l'intelligible qui génère le temps [3]. Comme l'écrit J. Trouillard, « c'est une dissociation (διάστασις) qui fait naître à la fois le temps, le sensible et cette disposition de l'âme qui préfère à la densité contemplative des états toujours nouveaux [4] ». C'est la vérité qui est la norme de la lecture de Platon chez Plotin, alors que chez les néoplatoniciens plus tardifs le texte platonicien deviendra la norme de la vérité.

Comment concrètement Plotin pense-t-il son rapport aux Anciens ? Plusieurs extraits des *Ennéades* mettent en scène sa méthode, en particulier le début du traité *Sur le temps et l'éternité* III, 7 [45] où Plotin décrit le rapport que sa recherche entretient avec ses prédécesseurs :

> Pourtant quand nous essayons d'approfondir l'examen <du temps et de l'éternité> et et, en quelque sorte, de nous en rapprocher, nos pensées retombent dans l'embarras ; chacun de nous se rallie alors à l'une ou à l'autre des différentes assertions des anciens relatives au temps et à l'éternité, en les interprétant le cas échéant de manière différente (τὰς τῶν παλαιῶν ἀποφάσεις περὶ αὐτῶν ἄλλος ἄλλας, τάχα δὲ καὶ ἄλλως τὰς αὐτὰς λαβόντες) ; nous nous en tenons là, et quand on nous interroge, nous estimons qu'il suffit de rappeler l'opinion de ces grands auteurs. Ainsi satisfaits, nous nous abstenons de pousser plus avant notre recherche sur ces notions. Certes, nous devons admettre que certains de ces antiques et bienheureux philosophes ont découvert la vérité ; mais quels sont ceux qui l'ont le mieux atteinte, et comment pouvons-nous nous-mêmes en avoir quelque compréhension, c'est ce qu'il convient d'examiner. (Plotin, *Ennéades* III, 7 [45], 1, 7-16, trad. M. Guyot)

1. Par exemple, Plotin, *Ennéades* II, 9 [33], 2, 4-6 ; IV, 8 [6], 8, 2-3.
2. Trouillard 1955a, p. 98.
3. Plotin, *Ennéades* III, 7 [45], 11-12.
4. Trouillard 1955b, p. 31.

L'appel aux Anciens, des présocratiques [1] à Platon, n'est pas présenté comme un appel à des autorités en soi ; en effet, les opinions des Anciens divergent les unes des autres et l'interprétation d'une même opinion peut être multiple. On comprend alors la nécessité d'établir une hiérarchie entre les anciens, la vérité se trouverait à des degrés divers dans leurs œuvres. Le critère du vrai semble être l'ultime référent à partir duquel on évalue la validité d'une théorie. L'ancienneté n'est pas en soi signe de vérité ; la théorie d'Anaxagore manque de précision (τὸ ἀκριβές) justement en vertu de son ancienneté (δι' ἀρχαιότητα [2]). Platon aura une place à part ; en effet, il apparaît comme le premier penseur du principe absolu.

Néanmoins, le texte platonicien n'a pas valeur de texte révélé, car la notion même de révélation n'a pas de sens dans la pensée plotinienne ; rien ne peut remplacer l'expérience intellective qui est à l'origine du discours. La vérité ne se donne, à proprement parler, que dans l'intellect ; elle n'est pas, dans son essence, accord (συμφωνία) d'une chose avec une autre, car cela supposerait alors une forme d'aliénation de la vérité, elle est accord avec elle-même. L'accord du discours plotinien avec le discours de Platon, ou même l'accord du discours de Platon avec la réalité ne saurait être le critère de la vérité.

> Plotin ne cherche donc pas la vérité historique des anciens, mais une sorte de vérité noétique exprimée dianoétiquement par leurs écrits, une vérité qu'il faudrait aller chercher entre les lignes des discours du passé [...]. Pratiquer la synthèse de cette histoire pour Plotin, c'est dialectiser ces tentatives pour en faire un nouveau concept, s'inscrire dans l'historicité en sortant de l'histoire pour manifester dianoétiquement la vérité essentielle. Les discours philosophiques sont des déploiements d'idées, des expressions dont le but est de faire éprouver la vérité incarnée par le *noûs* [3].

1.3.3 *L'exemple de la nouveauté gnostique*

Le regard que Plotin porte sur les gnostiques montre son rapport essentiellement critique à la nouveauté ; l'invention du vocabulaire, le mélange de thèmes traditionnels avec des positions originales ne suscitent que le mépris. Ainsi, dans le traité II, 9 [33], Plotin s'attaque à la langue gnostique :

> Car s'ils soutiennent que les repentirs sont des affections de l'âme, quand elle se repent, et que les empreintes apparaissent quand l'âme contemple, pour

1. Sur le rapport de Plotin aux présocratiques, voir Stamatellos 2007.
2. Plotin, *Ennéades* V, 1 [10], 9, 1-3.
3. Lacrosse 2003, p. 39.

> ainsi dire, des images des êtres mais pas encore les êtres eux-mêmes, ces termes sont ceux de gens qui se créent un nouveau vocabulaire (καινολογούντων) afin de constituer leur propre école (εἰς σύστασιν τῆς ἰδίας αἱρήσεως). (II, 9 [33], 6, 2-6, trad. R. Dufour)

Leur rapport à Platon est perverti par l'amour de l'originalité ; il semblerait bien ici que Plotin ait en ligne de mire une forme de gnosticisme que l'hérésiologie qualifie de séthien :

> De manière générale, en effet, certaines de leurs doctrines sont empruntées à Platon, alors que les autres, toutes celles qu'ils inventent (καινοτομοῦσιν) afin de fonder leur propre philosophie (ἰδίαν φιλοσοφίαν), ils les ont trouvées en dehors de la vérité. (II, 9 [33], 6, 10-12, trad. R. Dufour)

Les gnostiques présentent une dramatique de l'âme et reprochent à Platon de ne pas avoir percé les mystères de la profondeur intelligible. Ils compliquent le modèle en multipliant à l'excès les intermédiaires et en compliquant inutilement l'intelligible. Cette multiplication n'est aux yeux de Plotin qu'une stratégie d'occultation qui masque la fausseté de leur pensée. La nouveauté est donc suspecte car l'originalité est infidélité et transgression, audace et écart, à l'écart d'une vérité première que Platon a énoncée.

2 N'y a-t-il donc rien de nouveau chez les néoplatoniciens ? Pourquoi donc alors Plotin n'est-il pas Platon ?

Il ne faut toutefois pas être dupe de l'historiographie élaborée par les néoplatoniciens ; cette tradition dans laquelle ils se reconnaissent est une tradition largement fantasmée, ce qui ne l'empêchera pas de modeler la lecture de Platon jusqu'au XX^e^ siècle, qui occulte ou dissimule le caractère inouï de leur philosophie, car, pour le dire abruptement, il y a, avec le néoplatonisme, une rupture d'*epistèmè* par rapport à la pensée grecque classique, cette rupture repose dans l'invention de la transcendance radicale [1].

2.1 L'invention de la transcendance radicale

Avec le néoplatonisme, l'organisation des principes premiers est profondément remaniée dans une organisation hiérarchisée du réel qui va de l'Un à la

1. Je reprends sur ce point certaines conclusions de ma thèse consacrées aux *Exégèses néoplatoniciennes de la première hypothèse du* Parménide (université Panthéon-Sorbonne, Paris I, 2008).

matière ; plus encore, le principe de toute réalité dépasse et transcende tous les autres plans, y compris celui de l'être. C'est la thématisation d'une transcendance au-delà de l'être, source de tout, qui constitue l'originalité du néoplatonisme. Il ne s'agit pas seulement d'une idée nouvelle qui viendrait s'inscrire simplement dans le cadre ouvert par ses prédécesseurs ; cette transcendance radicale redistribue d'une manière inédite les cartes de la pensée des principes, même si par méfiance à l'égard de toute nouveauté, cette redistribution se pare des atours d'une tradition ancrée dans le corpus platonicien. Cet écart entre l'Un et l'être ouvre un questionnement nouveau sur le sens du néant, qui se dédouble en inférieur et supérieur à l'être, ainsi que sur la place même des réalités, toutes dérivées d'un fondement qu'elles désirent sans jamais pouvoir le saisir.

La fonction de la négation y est centrale puisqu'elle est liée à la conversion par laquelle l'individu se retourne vers un principe qui l'excède infiniment ; il se dépouille progressivement de tout ce qui l'éloigne de la source de tout et l'alourdit ; le dépouillement a une valeur tant pratique dans la déprise à l'égard de tout ce qui n'est pas essentiel que gnoséologique dans l'élévation vers une représentation du principe toujours plus épurée. La négation permet de faire craquer la connaissance systématique pour en marquer les limites et faire signe vers ce qui la rend possible. Dans la négation, ou du moins dans une forme de négation, le sujet éprouve la rupture de la sphère d'immanence dans laquelle il est pris, il fait signe vers un au-delà qui ne peut plus se dire positivement sous peine de ne devenir en dernier qu'un élément du système qu'il est censé rendre possible. Certes, le souci du fondement demeure, mais ce fondement néoplatonicien se caractérise par son irréductibilité, par son caractère impensable et indicible. La négation qui dit le principe ne peut donc conduire qu'à se nier elle-même et à s'abolir dans le silence.

Le néoplatonisme, en arrachant le principe à l'être, propose une configuration métaphysique inédite. Il semble ainsi allier deux exigences contradictoires : à la fois construire une structure hiérarchisée du réel qui prend la forme, dans les textes, d'une exigence de systématicité qui s'accomplit chez Proclus, tant dans sa version théorique, dans les *Éléments de théologie* que dans sa version herméneutique, dans la *Théologie platonicienne*, mais aussi penser une transcendance qui échappe à toute hiérarchie et à tout système. Cette fascination pour ce fondement paradoxal est solidaire de l'élaboration d'un système troué. Cet au-delà de l'être est inédit dans la pensée grecque.

2.2 Son absence chez les médioplatoniciens

La conception néoplatonicienne du principe est une innovation profonde par rapport à la conception médioplatonicienne, si tant est que l'on puisse penser une position médioplatonicienne unitaire. Si l'on examine deux figures marquantes considérées comme médioplatoniciennes, à savoir Alcinoos et Numénius, force est de constater que l'arrachement du principe à l'être n'y est jamais mentionné. La transcendance du principe se réduit à celle de l'intellect sur le monde, et le principe n'est jamais au-delà de l'intellect.

En effet, si Alcinoos utilise aussi la théologie négative pour exprimer une forme de transcendance, le principe n'en reste pas moins le sommet de l'intelligible : si le premier dieu est cause de l'intellect en acte du ciel [1], il est dit intellect lui aussi [2]. Dieu est essence, οὐσιότης [3], et saisissable par l'intellect seul, νῷ μόνῳ λῃπτός [4].

Numénius, que Plotin a été accusé de plagier [5], reste lui-même pris dans l'horizon de pensée médioplatonicien. Il reste pris dans l'horizon ouvert par la formule parménidienne, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι [6], qui détermine la structure de l'univers métaphysique médioplatonicien. On peut certes légitimement parler d'une transcendance du Premier chez Numénius ; faut-il la radicaliser au point de la rendre comparable à la transcendance de l'Un plotinien, comme le font certains commentateurs [7] ?

Autant que l'on puisse en juger, à partir des fragments dont nous disposons, le Premier chez Numénius ne saurait être transcendant à la manière de l'Un plotinien : il est être et intellect, il se caractérise en propre par l'exercice d'une pensée, et se rapporte aux intelligibles.

On peut élever deux objections immédiates contre une telle lecture qui réintègre Numénius dans l'horizon ontologique médioplatonicien. Tout d'abord, le Premier est inconnu [8]. Mais, s'il est inconnu, le Premier n'en est pas pour autant inconnaissable, il semble qu'on puisse tenter de le chasser et de le

1. Alcinoos, *Enseignements des doctrines de Platon*, p. 164.20-23.
2. *Id.* p. 164.26-27.
3. *Id.* p. 164.34.
4. *Id.* p. 165.35.
5. Porphyre, *Vie de Plotin*, § 17-18.
6. Parménide, fr. 3.
7. Par exemple, Bechtle 1999 p. 84 et p. 86 qui ne voit entre Plotin et Numénius qu'une différence de détail et non de principe en ce qui concerne la place et le statut du Premier.
8. Fr. 17 l. 3-5.

saisir par le λόγος [1]. Si la voie qui doit nous mener à lui est difficile et divine [2], elle n'est cependant pas impossible puisqu'elle passe, conformément à l'enseignement de la *République*, par la propédeutique que sont les mathématiques [3].

Ensuite, le Premier transcende l'essence. La thèse est plus délicate qu'il ne semble, d'autant plus que le vocabulaire employé par Numénius semble varier d'un fragment à l'autre : le Premier est intellect [4], mais il semble aussi avoir une forme d'intelligibilité puisqu'il est idée du bien et idée du Démiurge [5] ; il est encore être en soi, αὐτοόν [6].

Comment comprendre alors la célèbre expression du fragment 2 où dans une série d'appositions qualifiant le Premier, on trouve « lui qui est dans la paix, dans la bonté, le Paisible, l'Hégémonique souriant ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ [7] » ? E. des Places, dans sa traduction, accentue la transcendance du Premier, « le Souverain, que porte souriant l'essence qu'il transcende ». Il est vrai que le terme sera aussi employé par Plotin pour désigner le rapport entre des niveaux différents de réalités, mais il est alors généralement construit avec le datif sans préposition ; ἐπί avec le datif implique une forme de contact ; lorsque Numénius écrit que le Premier est « porté sur l'essence », il peut désigner la relation d'antériorité et de principialité qui le lie aux intelligibles, sans pour autant impliquer extériorité et transcendance à leur égard.

Numénius, malgré les linéaments d'une pensée de la transcendance, reste encore dans l'horizon de l'être ; avec Plotin, se jouerait un basculement radical.

2.3 L'effacement de cette nouveauté

Mais alors comment concilier le caractère inédit du principe chez les néoplatoniciens avec leur souci d'ancrage dans une tradition ? Comment dissimuler la nouveauté ? On trouve dans les textes néoplatoniciens deux stratégies, la torsion herméneutique qui vise à projeter dans la lecture des textes des Anciens, en particulier Platon, la réalité de la doctrine néoplatonicienne, et le discrédit des adversaires accusés d'innover.

1. Fr. 12 l. 9-11.
2. Fr. 2 l. 19-20.
3. Fr. 2 l. 20-23.
4. Fr. 16 l. 3 ; fr. 17 l. 3-4, l. 7.
5. Fr. 20, l. 5-6.
6. Fr. 17, l. 4.
7. Fr. 2, l. 15-16.

2.3.1 Les « innovations » d'Origène

Le condisciple de Plotin, Origène (dont il semble désormais établi qu'il est différent de l'Origène chrétien[1]), a écrit un ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ Βασιλεύς[2]. Dans cet ouvrage, Origène, très certainement, fait du démiurge, compris comme intellect, le premier principe de toute réalité. Le témoignage de Proclus permet de préciser la conception origénienne du premier principe :

> Quant à moi, je trouve merveilleux tous ces commentateurs de Platon, qui ont bien admis la royauté de l'intellect sur les êtres, mais n'ont pas révéré l'indicible transcendance de l'Un et son existence transcendante à l'univers entier, et tout spécialement Origène qui partagea la même éducation que Plotin. En effet, lui aussi s'arrête à l'intellect comme à l'être tout premier, et l'Un, qui est au-delà de tout intellect et de tout l'être, il le néglige ; et si c'était parce qu'il est supérieur à toute connaissance, à toute définition et à toute saisie intellectuelle, nous ne dirions pas qu'il ne s'écarte ni de l'accord avec Platon ni de la nature des choses ; mais si c'est parce que l'Un est entièrement sans existence ni substance, que l'intellect est ce qu'il y a de meilleur, et que l'être absolu et l'un absolu sont identiques, nous ne saurions être d'accord avec lui là-dessus, et Platon ni ne l'approuverait ni ne le compterait au nombre de ses disciples. Car une telle doctrine, je pense, est bien éloignée de la philosophie de Platon et est toute remplie des innovations (καινοτομίας) péripatéticiennes.
>
> (*Théol. Plat.* II, 4 p. 31.4-22, trad. H.-D. Saffrey)

Origène néglige le premier principe comme Un au-delà de l'être car il en nie l'existence. La réalité de l'Un, au-delà de l'être, n'échappe pas au discours origénien par l'excès, par l'ineffabilité ou la transcendance ; au contraire, le discours origénien lui ôte toute réalité : si on ne peut parler de l'Un, c'est qu'il n'existe pas, ou pour être plus précis, l'un est l'être et ne s'en distingue pas.

Dans une civilisation où l'originalité est un défaut, l'habileté de la critique proclienne consiste à renverser l'accusation d'innovation : le néoplatonisme se caractérise par la fidélité à Platon alors qu'Origène suit « les innovations aristotéliciennes ». La rupture n'est donc pas là où on la croit ! En fait, Origène associe les thèmes aristotéliciens et platoniciens : le « meilleur », c'est-à-dire à la fois ce qui est premier et ce qui est divin, s'identifie au principe de la pensée, conformément à la détermination aristotélicienne du principe en *Métaphysique* Λ9 ; il est certes intellect, mais aussi être. Lorsque Proclus dénonce les innovations aristotéliciennes chez Origène, il met en question le fait qu'Origène est incapable de donner à l'aristotélisme sa position véritable,

1. Goulet 1977.
2. Porphyre, *Vie de Plotin*, 3.31-32. Sur ce titre, voir O' Brien 1992b, p. 317-321.

à savoir la subordination au platonisme, comme on peut le voir en *Théol. Plat.* I, 3. Accusé d'innover, l'adversaire gênant est donc mis à l'écart.

2.3.2 L'ancrage herméneutique

À côté du discrédit, les néoplatoniciens opèrent aussi un ancrage dans le texte platonicien, opérant une véritable torsion herméneutique qui crée un effet de tradition. L'interprétation est tout à la fois création d'une doctrine inédite. Le texte de Platon devient le lieu où se dit la transcendance ou plutôt il subit un double aménagement pour le permettre.

Tout d'abord, l'expression de la transcendance radicale s'appuie sur la troncature d'un syntagme platonicien, l'au-delà de l'être, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, qui caractérise le bien dans la *République* 509b. Les néoplatoniciens n'ont eu de cesse d'arracher le principe à l'être, en tronquant en particulier la formule platonicienne qui tempérait sa suréminence, Bien supérieur seulement en dignité et en puissance, en vertu de l'exigence d'une principialité et d'une transcendance toujours plus absolue.

> C'est Plotin qui le premier franchit le pas, et qui situe résolument le Bien identifié à l'Un au-delà de l'Être. Dans le *Lexicon Plotinianum*, on trouve une quarantaine d'occurrence d'*epékeina*, qui peuvent être rapportées à notre passage de la *République*. Mais dans aucune de ces références, et la remarque me paraît décisive, le génitif absolu n'apparaît. Pour imposer son interprétation, Plotin propose une lecture tronquée du passage de la *République* ici analysé. Cette réserve constitue, par choc en retour, la preuve indubitable de l'importance de la formule d'atténuation [1].

Plotin élucide ainsi la formule de la *République* :

> Peut-être est-ce alors en ce sens qu'il faut comprendre la parole énigmatique des Anciens : il est « au-delà de la réalité ». Non seulement il engendre la réalité, mais de surcroît il n'est asservi ni à la réalité ni à lui-même ; bien plus, sa réalité n'est pas pour lui un principe, mais, puisqu'il est lui-même principe de la réalité, il ne l'a pas produite pour lui-même, mais en la produisant il l'a laissée à l'extérieur de lui, étant donné qu'il n'avait en rien besoin de l'être, lui qui l'a produit. Ce n'est par conséquent pas en tant qu'il est qu'il a produit le « c'est ». (VI, 8 [39], 19, 12-20, trad. L. Lavaud)

Le principe apparaît ici comme ce qui engendre toute réalité et comme le fondement sans fondement ; le texte de la *République* permet donc à Plotin

1. Brisson 2000, p. 83-87.

d'exploiter la thématique d'un inconditionné au-delà de toutes conditions qui échappe à l'essence elle-même, et par là, la conditionne. Le principe n'est donc pas de la même nature de ce dont il est le principe, il n'est pas l'élément le plus excellent de l'ensemble, mais il est bien autre, au fondement même de la hiérarchie sans être pris véritablement en elle. Ainsi relu, après une opération de troncature, le texte platonicien devient la matrice de la transcendance radicale. L'interprétation vaut autant par ce qu'elle supprime et ce qu'elle tait que par ce qu'elle dit ; la tradition façonne son origine.

À partir de cet ancrage, se construit un réseau de lecture des dialogues platoniciens ; une interaction herméneutique est décisive dans la constitution du néoplatonisme, la lecture en regard du Bien de la *République* et de l'Un de la première hypothèse du *Parménide* [1]. Ce texte obscur, dont le sens était discuté dès l'Antiquité, puisqu'on en trouve des interprétations logiques et ontologiques, va revêtir alors une fonction architectonique relativement à la théorie des principes et à la théologie. L'interprétation construit des réseaux de cohérence entre les textes, dont l'originalité se masque derrière l'impression d'expliquer l'auteur par l'auteur. L'interaction herméneutique infléchit singulièrement le sens d'un dialogue, tout en préservant l'illusion que ce n'est que l'auteur qui parle. En lisant la première hypothèse du *Parménide* au miroir de la transcendance du Bien de la *République*, les néoplatoniciens découvrent une radicalité de la négation pour penser la transcendance.

Ce qui peut apparaître à nos yeux comme une violence herméneutique n'est en fait qu'une modalité exégétique différente de celle de la modernité. Alors que les historiens de la philosophie aujourd'hui tentent de rendre le texte à son époque, dans une perspective discontinuiste, les néoplatoniciens recherchent une continuité avec le texte porteur de vérité. Le texte de Platon répond à leur propre questionnement et l'activité herméneutique est elle-même pensée comme exercice spirituel [2]. L'obscurité du *Parménide* en fait un dialogue parfait pour construire une lecture nouvelle de Platon, il est un « laboratoire où s'inventa une nouvelle lecture de Platon ».

Proclus, d'ailleurs, le sait très bien, lui qui présente le *Parménide* comme le lieu où la théologie platonicienne prend la forme du système et de l'unité, fédérant par là les remarques éparses sur les dieux qui apparaissent dans les autres dialogues :

1. Steel 1989.
2. Fauquier 2004.

> Mais s'il faut absolument avoir sous les yeux dans un seul dialogue de Platon la totalité et l'intégralité de la théologie, et aussi sa continuité qui correspond à la série numérique des dieux depuis le premier jusqu'au dernier, ce sera peut-être dire un paradoxe, et sans doute ce que je vais dire ne paraîtra évident qu'à ceux qui sont de notre famille spirituelle, mais malgré tout il faut oser puisque justement nous sommes entrés dans ces sortes d'arguments, et il faut dire à l'adresse de ceux qui font ces objections : « C'est le *Parménide* que vous désirez, et vous avez dans l'esprit les pensées mystérieuses de ce dialogue-là. En effet, dans ses pages, toutes les classes divines non seulement procèdent en bon ordre de la cause toute première, mais encore elles font état de la cohésion qui les relie les unes aux autres. [...] Pour le dire en bref, tous les principes de la science théologique apparaissent d'une manière parfaitement claire dans ce dialogue, on y trouve tous les mondes divins dans la continuité de leur venue à l'existence, et il ne contient rien d'autre que le chant de la génération des dieux et de tout ce qui existe, quel qu'il soit, à partir de la cause ineffable et inconnaissable de l'univers. Ainsi le *Parménide*, chez les amoureux de Platon, allume la parfaite et totale lumière de la théologie ; après lui les dialogues déjà cités se distribuent entre eux des parties de l'initiation aux mystères divins [...]. Oui, il faut rapporter le nombre total des dialogues à ceux que l'on a cités et ceux-là à leur tour les recueillir dans l'unique et parfaite théorie du *Parménide*. »
>
> (Proclus, *Théol.Plat.* I, 7, p. 31.7-32.9, trad. H.-D. Saffrey)

Proclus est parfaitement conscient de l'étrangeté de sa position, qui ne se comprend que dans une tradition herméneutique formant une école. Le terme de ἡμετέρα ἑστία, traduit par H.-D. Saffrey par « notre famille spirituelle », marque bien que l'unité de l'école se fondait dans un rapport au texte platonicien, et plus particulièrement au *Parménide*. Ce dialogue est architectonique : le système génétique de la théologie, selon Proclus, y est exposé, cette exposition est le principe d'ordre de l'ensemble des dialogues platoniciens. Le néoplatonisme athénien accomplit ainsi la logique mise en œuvre dans l'exégèse plotinienne, qui voyait dans les trois premières hypothèses la description des principes.

Cette lecture théologique était pourtant la moins évidente ; elle fait presque violence au texte platonicien dans lequel elle projette une pensée de la transcendance radicale. Un lecteur innocent ou naïf aurait bien du mal, s'il était confronté pour la première fois au *Parménide*, à découvrir par ses propres forces un tel sens dans le dialogue. Cette violence, exacerbée ici par le cadre d'une théologie païenne qui nous est désormais devenue étrangère, est sans doute le lot de toute interprétation, qui ne se construit que dans un hori-

zon préalable précédant le texte dont le sens n'émerge à une époque qu'au moment où certaines conditions d'écoute sont réunies.

❀

Conclusion : Y a-t-il donc du nouveau chez les néoplatoniciens ?

Si les néoplatoniciens sont bien l'expression d'une rupture d'*épistèmè* dans la pensée antique en ce sens qu'ils inventent une transcendance radicale, la manière même dont ils envisagent leur pensée recouvre et occulte cette rupture qui doit avoir toujours déjà eu lieu dans une pensée de l'origine. En se pensant dès l'origine comme tradition, le néoplatonisme ne pouvait que refuser l'innovation, alors même que son geste ou sa posture herméneutique innovait. La neutralité de l'acte herméneutique est un leurre. Il est impossible, en effet, de faire abstraction des conditions d'énonciation du commentaire, tant dans la modalité formelle que dans la raison institutionnelle du discours, tant dans la discrimination de l'essentiel et de l'anecdotique que dans l'horizon de compréhension sur lequel se détache le texte.

Cette absence de neutralité n'est peut-être que le corollaire d'une nouvelle vie du texte déserté par la pensée de son auteur ; l'écrit demeure bien un cadavre de pensée qui ne retrouve sa vitalité que lorsqu'une pensée vivante se le réapproprie. Les néoplatoniciens ont habité les textes de Platon, non comme un foyer étranger et lointain, mais comme s'ils y avaient toujours été chez eux, fantasmant une tradition qui a fini par prendre corps dans une véritable école.

Corpus

Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, texte établi par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1990.

Longin, *Fragments-Art rhétorique*, M. Patillon et L. Brisson (éd.), Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2002.

Numénius, *Fragments*, texte établi et traduit par É. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1973.

Plotin, *Opera* [editio minor], 3 vol., texte établi par P. Henry et H.-R. Schwyzer, Oxford, Oxford University Press, 1964-1983.

Plotin, *Traités*, traduction sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Garnier-Flammarion, 2002-2010.

Porphyre, *Vie de Plotin*, 2 vol., Travaux préliminaires, index grec complet, études d'introduction, texte grec et traduction française, par L. Brisson, J.-L. Cherlonneix, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, M. D. Grmek, J.-M. Flamand, S. Matton, D. O' Brien, J. Pépin, H. D. Saffre, A. P. Segonds, M. Tardieu et P. Thillet, Paris, Vrin, 1982-1992.

Proclus, *Théologie Platonicienne*, 6 tomes, texte établi et traduit par H.-D. Saffrey et L. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1968-1997.

Un professeur de rhétorique du IVe siècle devant les nouveautés de la *paideia* : l'exemple de Libanios d'Antioche

Odile LAGACHERIE
Université Stendhal — Grenoble III

L'expression « les nouveautés de la *paideia* » est paradoxale et problématique quand on travaille sur le monde hellénique dans l'Antiquité tardive et en particulier sur Libanios. Du point de vue de Libanios lui-même, j'ai bien conscience que l'expression est un rien provocante, c'est pratiquement un oxymore. En effet il ne peut y avoir d'innovation dans la *paideia* pour cet auteur. En étudiant ce que recouvre la *paideia* du point de vue du sophiste, nous constaterons que pour lui ce domaine est intangible car idéalisé, les éléments qui le constituent sont figés : la façon dont il en parle est révélatrice par les associations qu'elle recouvre entre l'idéal et la réalité, l'idéal étant lui-même proposé comme une réalité. Mais nous constaterons dans le même temps que Libanios manifeste les plus vives inquiétudes pour la *paideia*. Nous analyserons ce que recouvrent précisément ces inquiétudes. La lecture de son œuvre, celle de ses contemporains, et les travaux qui ont été menés sur cette période révèlent à cet égard la complexité de cette question, ce qui ne peut nous étonner, car l'éducation et la formation sont au IVe siècle de notre ère comme encore aujourd'hui au cœur des enjeux sociétaux et politiques.

La question est moins de savoir s'il y a évolution et innovation dans le domaine de l'éducation, dans l'Antiquité tardive, domaine fort étudié [1], que de s'intéresser à la représentation que se fait de l'éducation de son temps un

1. MARROU 1965 ; JAEGER 1993. Pour ce qui concerne Libanios, l'ouvrage de référence est SCHOULER 1981.Voir aussi FESTUGIÈRE 1959. Pour Julien, voir BOUFFARTIGUE 1992.

témoin privilégié, concerné au premier chef en tant que professeur de rhétorique, c'est-à-dire l'équivalent d'un professeur d'université aujourd'hui. Le IVe siècle apr. J.-C. est un siècle-clé du fait des deux phénomènes fondamentaux dans lesquels s'inscrit la vie sociale et politique de l'époque : la christianisation et le développement d'un état bureaucratique et d'une administration qui doit recruter des fonctionnaires. La christianisation tout d'abord : l'Empire est chrétien depuis une génération quand Libanios devient le sophiste officiel de la ville d'Antioche en 354. Un mouvement général s'opère, particulièrement dans les milieux urbains, même s'il reste un assez fort pourcentage de païens dans les milieux les plus riches, celui des curiales ou décurions, et à la campagne. Libanios représente ce milieu resté fidèle à ce qu'il nomme, ainsi que d'autres, l'hellénisme. Il se trouve qu'Antioche est une ville particulièrement christianisée.

L'autre phénomène fondamental est l'étatisation, qui se traduit par le renforcement et le développement de la bureaucratie impériale que le court règne de Julien (361-363) n'entame pas au fond. Il s'attaque aux eunuques maîtres de bureaux sous son prédécesseur et cousin Constance, il diminue le rôle de police et d'espionnage du *cursus publicus* mais il continue à nommer de hauts fonctionnaires et adopte une posture plutôt dynastique et très romaine. Il essaie sans grand succès d'enrayer la fuite des curiales qui tentent d'échapper aux impôts que représentent les liturgies, notamment en devenant fonctionnaires ou avocats (ce qui ne les protège pas, à moins d'être l'avocat d'un homme puissant comme un gouverneur, le *comes Orientis* ou comte d'Orient, par exemple).

Ces deux phénomènes ont évidemment des conséquences sur la formation et sur les choix d'études des élites. On voit s'exercer une sorte de pression sur ceux qui enseignent pour qu'ils permettent aux jeunes de s'engager dans des voies lucratives. Car il est clair que nous parlons des élites de la société de ce temps. Libanios est titulaire de la chaire municipale de rhétorique grecque et ses étudiants, notamment ceux qui viennent d'Antioche même, sont fils de curiales ou de fonctionnaires ou de pères exerçant des professions libérales (avocats, médecins et enseignants [1]).

On peut dire par ailleurs que Libanios propose un exemple de réussite professionnelle. Il se plaint beaucoup dans ses textes des difficultés rencontrées,

1. Petit 1957. L'ouvrage présente une étude précise, année par année, du recrutement des étudiants du sophiste. Les origines et la situation des étudiants y sont précisées autant que possible.

mais l'étude de P. Petit sur ses étudiants a montré que bon an mal an, son école est restée très fréquentée et on sait que la fin de sa carrière sous Théodose, malgré des ennuis de santé et beaucoup de deuils, a été plutôt heureuse sur le plan professionnel.

❀

Pour commencer l'étude du rapport entre *paideia* et innovation, il faut dire tout d'abord que jamais dans les textes de Libanios le mot *paideia* ne se trouve associé aux termes qui peuvent désigner l'innovation ou la nouveauté en grec comme (*to*) *kainon*, ou *kainotès*, encore moins à *kainoteron* (« révolution, révolutionnaire »). Nous verrons que Libanios ne pose la problématique qu'en termes chronologiques, opposant un autrefois à un maintenant.

Les traductions de *paideia* proposées dans les exemples qui seront donnés sont le plus souvent « éducation » au sens le plus large du terme ou « culture ». On trouve encore « éducation reçue, enseignement », voire « contenu d'enseignement » ou « leçon », comme le laisse attendre la polysémie du mot grec. Voici deux exemples tirés du discours IX, *sur les Calendes*[1] : « (La fête) possède un autre grand mérite. Elle enseigne aux hommes à ne pas trop tenir à leur argent ; [...] l'empereur lui-même reçoit cette leçon (*paideia*). Il obéit aux coqs qui le réveillent la nuit » (IX, 15). Et « Celui qui paye le salaire (aux maîtres) gagne une réputation d'honnêteté et en même temps il encourage celui qui le reçoit et il le rend meilleur. Cette fête est donc utile aussi pour l'acquisition de la culture (*paideia*) » (IX, 17).

On retrouve à travers les diverses traductions de ce mot une des préoccupations majeures de l'antiquité depuis la cité grecque jusqu'à la fin de l'empire romain : la *paideia* pourrait être définie comme ce qui fait la substance de l'éducation et de la culture antique. Il est évident qu'après tant de siècles d'usage et parce que l'on suit un modèle qui privilégie l'imitation, la notion s'est figée. Mais dans le même temps, il est bien question d'un processus, le procès d'apprentissage et celui que recouvre l'enseignement : les textes de Libanios insistent sur le fait que labeur et travaux sont partagés par les professeurs et les étudiants (« les jeunes », *hoi neoi*). Le vocabulaire utilisé est celui de la peine endurée, de l'astreinte et du soin : *ponoi*, *askein*, *meletè*. Libanios, bien qu'il n'y fasse jamais allusion, est le produit de l'évolution de la formation dans le monde gréco-romain, son enseignement est le fruit des évolutions et

1. Martin 1998, p. 199.

innovations qui ont eu lieu, depuis la cité grecque et surtout depuis la Seconde Sophistique et qui ont fixé le terme et son contenu, comme le fixatif stabilise un dessin au fusain.

Au temps du sophiste, que recouvrent concrètement le terme et la notion de *paideia* ? La *paideia* commence toujours par l'étude et par l'explication des textes classiques, les textes fondamentaux de l'Antiquité, les belles lettres. C'est le terme (*hoi*) *logoi* qui est ainsi traduit. Cette phase correspond à l'instruction de base qu'évoque l'extrait suivant qui traite de l'éducation des deux frères Gallus et Julien.

> L'aîné (Gallus) s'appliqua moins aux lettres (*logoi*) qu'à d'autres activités, estimant qu'il serait ainsi moins exposé à la jalousie ; mais l'autre (Julien), la divinité qui le tenait en sa garde le poussait vers l'amour des lettres (*logoi*), et il les étudia dans la plus grande ville après Rome. Il fréquentait l'école, lui, petit-fils de roi, neveu de roi, cousin de roi, sans parader, sans humilier personne, sans chercher à attirer les regards par une suite nombreuse et le bruit qu'elle eût provoqué. Au lieu de cela, un eunuque du plus grand mérite comme gardien de sa vertu, un second pédagogue qui ne manquait pas de culture (*paideia*), une tenue vestimentaire simple, aucune arrogance.
>
> (*Or.* XVIII, 11, *Éloge funèbre de Julien* [1])

Cette première formation est complétée par l'étude de la rhétorique, et cela d'une manière de plus en plus formalisée à partir de la Seconde Sophistique. L'école est un lieu d'apprentissage très hiérarchisé, on peut y rester entre un et dix ans, l'idéal selon Libanios étant d'y étudier au moins trois ans. L'enseignement s'ouvre par les *logoi* et se termine par eux. C'est un point éminemment présent chez le sophiste : la formation par les *logoi* au sens de textes littéraires classiques est souvent évoquée dans les termes mêmes de la rhétorique et en relation avec elle, car *logoi* désigne aussi les discours ou l'éloquence ! — c'est pour lui la caractéristique fondamentale de la formation. La relation entre *logoi* et *paideia* est même systématique, au point de créer une expression lexicalisée définissant la notion de l'éducation complète selon Libanios. La polysémie du mot *logoi* en grec, plus encore que celle de *paideia* permet le va-et-vient que l'on trouve dans les œuvres de Libanios. Outres les difficultés posées au traducteur, cela conduit le sophiste à faire jouer entre eux tous les sens du mot. Et cela lui permet de mettre littéralement les *logoi* au centre de tout le processus de la formation, à tel point que *logoi* finit par prendre un sens proche de celui de *paideia* : « culture littéraire ». En voici l'illustration :

1. Traduction inédite de Jean Martin. Voir aussi *infra* XVIII, 155-161.

La supériorité de Julien vient de son éducation et de son éloquence.
(*paideia kai logoi*, XIII, 8, *Adresse à Julien* [1])

Un jour, comme il était en train de parler (*legein*), distribuant les éloges, les blâmes et les conseils, on lui annonça l'arrivée de son maître, un Ionien, un philosophe qu'il avait fait venir d'Ionie. Quittant d'un saut l'assemblée des sénateurs, il accourut à la porte, comme Chéréphon le fit à l'arrivée de Socrate ; mais celui-là n'était que Chéréphon, et cela se passait dans la palestre de Tauréas, tandis que lui, il était le maître de l'univers, et cela se passait au milieu du grand Sénat. Il montrait ainsi à tous et proclamait publiquement par ses actes que la sagesse a plus de prix que la royauté et qu'il devait à la philosophie ce qu'il y avait de bon en lui. Il l'étreignit, il l'embrassa comme le font les particuliers ou les rois entre eux. Il le fit entrer, bien qu'il ne fût pas membre du sénat, dans l'intention non pas d'honorer l'homme par le lieu, mais le lieu par la présence de l'homme. Il expliqua devant tout le monde quelle transformation s'était opérée en lui grâce à ce sage et il sortit en le tenant par la main. Quel était le sens de cette conduite ? Non pas seulement, comme on pourrait le croire, de récompenser un maître pour l'éducation reçue (*paideia*), mais d'inviter toute la jeunesse, et j'ajouterai aussi les vieux, à acquérir cette même éducation (*paideia*). Car les vieillards eux-mêmes furent saisis du désir d'apprendre. Tout ce que les souverains négligent est méprisé de tous, et tout ce qu'ils apprécient est pratiqué par tous. Convaincu qu'éloquence et religion (*logoi te kai theôn hiera*) étaient sœurs, et les voyant toutes deux ruinées, la religion entièrement et l'éloquence en grande partie, il fit en sorte de rétablir aussi celle-ci dans son intégrité et de rendre aux hommes le goût des lettres (*logoi*), tantôt par les honneurs accordés aux gens qui savaient parler, tantôt en composant lui-même des discours. Il en produisit deux dès ce moment-là, œuvres tous deux d'un seul jour, ou pour mieux dire d'une seule nuit. Le premier portait des coups à un émule bâtard d'Antisthène qui limitait tout son thème à une licence irraisonnée, et le second disait mille belles choses sur la Mère des Dieux.

Dans le même esprit, il plaça les villes sous l'autorité des gens qui savaient parler (*legein*), et mit fin à l'usage de confier le gouvernail des provinces à des barbares qui écrivaient avec célérité, mais n'avaient pas de cervelle et faisaient chavirer la barque. […]

Alors les champs de la culture (*sophia*) redevinrent florissants, l'espoir des postes prestigieux passa du côté de l'éducation littéraire (*hoi logoi*), et les affaires des sophistes s'arrangèrent. Beaucoup de jeunes gens commençaient leurs études auprès d'eux, et les autres se ralliaient à eux sur le tard, avec leur barbe et le métier qu'ils avaient dans les doigts.

C'est ainsi qu'il permit au jardin des Muses de reverdir, aux activités qui sont réellement les plus nobles d'être aussi les plus considérées, et qu'il mit fin à la

1. Traduction de l'auteur.

> suprématie qu'exerçaient les occupations tout juste bonnes pour des esclaves sur celles qui seules conviennent aux hommes libres.
>
> (*Or.* XVIII, 155-161)

Tout au long de ce dernier développement, comme on le voit, l'orateur utilise sans cesse les mots de la famille de *logoi* et ce mot est extrêmement présent dans le texte. La culture est donc ce qui permet à l'empereur d'être lui-même un orateur accompli, le *pepaideumenos* par excellence. Mais ces exemples, corroborés par d'autres textes de Libanios, appellent deux remarques complémentaires : la tournure *paideia kai logoi* prend chez Libanios une dimension un peu formelle qui reproduit les étapes de la formation : la formation de base donnée par le *grammatikos* (Libanios utilise le mot *grammatistès*) et la formation complémentaire donnée par les rhéteurs, sorte de propédeutique, l'ensemble étant couronné et porté à son sommet par le sophiste, ce qui fait prendre à la *paideia* une autre dimension. Cela fait penser à la façon dont Quintilien décrit ce qu'on appelle d'après le latin l'*Institution oratoire*, et qu'il vaudrait peut-être mieux traduire par la *Formation de l'orateur*. Libanios comme Quintilien avant lui considère la formation comme un tout dont on ne peut négliger aucune partie mais qui vise à un idéal d'éloquence. L'unité de la formule illustre l'unité de la formation indissociable de la culture littéraire, qui est à son origine et qu'elle contribue à enrichir encore.

À cet égard, les extraits donnés *infra* montrent à quel point tout passe au crible de la rhétorique ; on n'y échappe pas dans la mesure où la *paideia* est aussi, comme on le sait, un lieu de l'éloge dans le discours épidictique, de même que *genos*, *trophè*, *épitèdeumata* et *praxeis* (origine, première éducation, habitudes de vie et exploits). Ces exemples sont tirés de l'*Éloge de Constance et Constant* [1] :

> C'est pourquoi je crois que le moment est venu de passer à l'éducation (*paideia*), afin que tout le monde puisse savoir que ce n'est pas poussés naturellement par le sort qu'ils ont suivi la perfection en vertu, mais qu'ils ont suivi la voie que leur apprentissage (*mélétè*) leur avait par avance tracée.
>
> Deux principes d'éducation (*paideusis*) ont inspiré l'entraînement des âmes de nos empereurs : d'une part on les formait au gouvernement de l'Empire (affaire si importante !), de l'autre, on les façonnait au talent oratoire (*deinotès logôn*) et à la force de la rhétorique (*rhètorikè*). (LIX, 32-33)
>
> Or le vulgaire croit que l'instruction en cette manière (l'exercice de la royauté) se limite à monter à cheval, bander un arc, toucher une cible avec un javelot,

1. Malosse 2003, p. 131-133, 140.

> donner des coups d'épée, rendre son bras assez fort pour projeter la lance, résister aux froids, ne jamais se laisser abattre par l'excès de la chaleur : cela aussi ne contribue certes pas peu à l'apprentissage du métier d'empereur, mais, pour les nôtres, l'éducation (*paideia*) ne se bornait pas là. (35)
> Et je vais vous dire ce que j'admire le plus dans cette éducation (*paideia*) : en les faisant entrer dans le prélude à la royauté lorsqu'ils étaient tout jeunes et quitter l'état de simples particuliers, il (Constantin) les préparait ainsi au métier de roi [...]. (37)
> Ayant bien étudié cette question et compris parfaitement l'importance de la manière dont on a été élevé et éduqué. (39 : le texte présente le couple *trophè kai paideia*)
> [...] ce que j'ai fait à propos de la façon dont ils furent élevés et de leur éducation [...]. (57, avec de nouveau le couple *trophè kai paideia*)

Pour notre auteur, la *paideia* reste très importante en termes intellectuels et moraux mais aussi politiques. Sur le plan intellectuel, il se rattache clairement à la tradition héritée d'Isocrate. Libanios emploie d'ailleurs toujours le vocabulaire politique classique tel qu'on le trouve dans les textes des V^e^ et IV^e^ siècles av. J.-C. pour parler de la ville d'Antioche sous l'Empire romain. La problématique politique est en effet au cœur de son œuvre : la curie, la cité et l'empire sous la forme de ses représentants, les gouverneurs, voire de l'empereur lui-même sont le sujet de nombreux discours et de nombreuses lettres. La *paideia* représente pour le sophiste le moteur et l'enjeu premier du système politique car il faut former des citoyens capables de prendre en charge les fonctions de curiales. C'est là l'idéal hellénique, mais il est à cette époque battu en brèche car ses anciens étudiants assumeront d'autres fonctions, plus problématiques pour le sophiste parce qu'elles entrent en contradiction avec son idéal : ils peuvent devenir fonctionnaires, gouverneurs. De fait la *paideia* joue un rôle social, un rôle d'insertion professionnelle, dirions-nous aujourd'hui, tout au long du IV^e^ s. apr. J.-C. et même au-delà, car on continuera à recruter des fonctionnaires formés dans les écoles de rhétoriques par les sophistes au V^e^ siècle [1]. Elle permet de définir les gens [2]. La culture rhétorique devenue un instrument d'ascension sociale et politique, réservé aux classes supérieures, est aussi par là même un élément de la désagrégation de la vie politique telle que Libanios

1. Voir les témoignages de Libanios et de Jean Chrysostome pour le IV^e^ siècle, d'Eunape, Socrate et de Théodoret pour le V^e^.

2. Voici ce qu'il dit de sa propre famille dans son *Autobiographie* : « Et dans cette ville si grande, ma famille fut également très grande, par la culture (*paideia*), la richesse, les chorégies et les concours et par les discours (*logoi*) qui font obstacle aux débordements des gouverneurs. » (Petit 1979, p. 95.)

la prône, celle de la cité de la *philanthropia*, de curiales dévoués aux liturgies. La culture rhétorique, en effet, permet à bon nombre de ses élèves de fuir leur statut de curiale et de devenir des fonctionnaires et parfois de très hauts fonctionnaires, d'entrer au Grand Sénat de Constantinople ou de devenir avocats ou médecins, voire sophistes eux-mêmes, ce qui leur garantit l'*atélie* dont Libanios lui-même en tant que sophiste officiel a bénéficié. La réalité est toujours complexe et contradictoire : c'est d'ailleurs un casse-tête pour les empereurs qui tous légifèrent pour maintenir les cités. Elle révèle surtout ce qu'a de paradoxal la position de Libanios, qui en est assurément conscient. Il défend un idéal qui ne correspond plus à la réalité de la vie des cités et auquel lui-même n'a pas pu être fidèle à cause de l'appauvrissement de sa famille.

Mais la *paideia* recouvre encore un autre contenu et d'autres conséquences en découlent. Elle est le moyen d'accéder à la recherche du divin ou la recherche du divin elle-même. Celui qui la possède est un *mousikos anèr*. Cette dimension de l'éducation est particulièrement représentée dans les discours de Libanios prononcés du temps du règne de Julien ou à propos de Julien, sous son influence et pour lui plaire aussi sans doute, et enfin en hommage à l'empereur après sa mort. Cela révèle l'importance qu'a prise le néo-platonisme mais l'emploi de *paideia* dans un contexte philosophico-religieux rejoint plus simplement à mon sens la notion classique de *sophia*. Comme on l'a vu, Libanios est proche d'Isocrate pour qui la philosophie, c'est l'éloquence plus l'éthique [1]. De fait, dans les milieux cultivés, il existe un hellénisme plus ou moins militant qui voit dans la *paideia* le moyen de lutter contre les progrès du christianisme. P. Petit parlait de parti païen, d'autres de réaction païenne. Cela signifie qu'il y a des gens attachés par conviction à la formation classique, mais il se trouve aussi des chrétiens qui veulent faire donner à leurs fils la formation qu'ils ont eux-mêmes reçue. Libanios se rattache ouvertement au parti païen sans qu'il y ait eu de discrimination religieuse dans son école cependant, à preuve le fait qu'il a tout au long de sa carrière un nombre d'étudiants chrétiens qui ne se réduit pas. Sa position est plus culturelle que religieuse, il n'est pas fonda-

1. Le passage du discours XVIII, 160, cité *supra*, est révélateur : « les champs de la culture redevinrent florissants ». Le texte présente le mot *sophia* que J. Martin traduit par culture, à mon sens à juste titre, au vu de la suite du texte : « L'espoir des postes prestigieux passa du côté de l'éducation littéraire, et les affaires des sophistes s'arrangèrent. Beaucoup de jeunes gens commençaient leurs études auprès d'eux, et les autres se ralliaient à eux sur le tard, avec leur barbe et le métier qu'ils avaient dans les doigts. C'est ainsi qu'il permit au jardin des Muses de reverdir, aux activités qui sont réellement les plus nobles d'être aussi les plus considérées, et qu'il mit fin à la suprématie qu'exerçaient les occupations tout juste bonnes pour des esclaves sur celles qui seules conviennent aux hommes libres. »

mentalement un homme religieux, d'ailleurs. P. Petit parlait à son sujet d'une « religion de professeur [1] ». Il lie l'éloquence et le culte de dieux, très nettement dans les textes publiés sous Julien et c'est le signe de la dimension religieuse qu'il accorde à la *paideia*, mais il est loin d'être un croyant pratiquant comme Julien.

Libanios, comme beaucoup d'autres, reste attaché à un modèle de formation, dirions-nous aujourd'hui, qui a perduré pendant des siècles, qu'il pose en idéal, sans évoquer les évolutions et les adaptations dont il est le résultat, en particulier l'importance de plus en plus grande de la rhétorique entendue comme technique, comme pratique et aussi comme mode d'expression et élément de culture, clé de toute approche intellectuelle et de pensée. Mais on arrive à la fin d'une *paideia* assimilée à l'hellénisme et qui postule que pour bien gouverner une cité (et *a fortiori* un empire), il faut agir de manière éthique et posséder en même temps la maîtrise du langage, et que cela est le résultat de l'éducation du citoyen. Le modèle qui allie puissance rhétorique et éthique, importance de l'éloquence épidictique et de l'épistolaire est effectivement brillamment représenté au IV^e siècle apr. J.-C. Le bon prince est celui qui respecte la *paideia* précisément parce qu'il a été formé par elle et dans ses principes éthiques : l'objectif principal est qu'il développe la *philanthropia*.

Alors rien ne change ? Disons plutôt que pour Libanios rien ne doit changer. Il a conscience de vivre un moment critique pour la culture hellénique, il exprime son pessimisme à plusieurs reprises face à ce qu'il présente comme des nouveautés. Il le fait de façon plus appuyée à deux moments, avant l'arrivée de Julien au pouvoir et dans les années 80. Il n'est pas le seul, Ammien Marcellin le rejoint souvent dans ses analyses.

La première question que l'on peut se poser est de savoir si à cette crise ressentie il donne une explication d'ordre religieux. N'est-ce pas à cause du Christianisme et de sa position de plus en plus dominante que Libanios est inquiet ? Il faut bien avoir à l'idée que l'on est souvent face à une rhétorique de l'implicite avec Libanios [2]. Il est évident que l'arrivée au pouvoir du Christianisme a déjà des répercussions sur l'éducation et sur les fondamentaux de la culture, mais Libanios n'en parle pas directement. Il aborde cependant souvent la question des *logoi* en lien avec les *hiéra*, le sacré, les temples, comme on l'a vu. Il s'alarme de la désaffection pour le polythéisme et des politiques anti-païennes, notamment de Constance. Il n'a que mépris pour les moines chrétiens ermites

1. Petit 1979, p. xxvi, s'appuyant sur Piganiol 1947 et Liebeschuetz 1972.
2. Malosse 2000.

de Syrie, par qui Chrysostome a été formé, après avoir reçu une éducation classique jusqu'à ses dix-huit ans, peut-être dans son école [1]. Mais est-ce pour lui une innovation en termes de *paideia* ? Je ne crois pas, pour au moins deux raisons : la *paideia* est pour lui définitivement liée à l'hellénisme tel qu'il l'entend (polythéisme et *paideia*) et il se trouve que beaucoup de chrétiens sont des lettrés qui défendent encore la formation classique ou s'appuient sur une formation classique en particulier dans le domaine de la rhétorique. C'est le cas aussi de nombreux Pères de l'Église comme Basile, Jérôme ou même Chrysostome au IVe et Théodoret au Ve. Eux aussi abordent la question de l'éducation dans la communauté chrétienne et le contenu de l'enseignement est évidemment quelque chose de fondamental, puisque l'instruction devant reposer sur les Écritures, toute l'éducation en sera transformée à terme. Mais de cet aspect il n'est jamais question dans l'œuvre de Libanios, qui est polémique sur les manifestations populaires et les décisions politiques prises contre le paganisme exclusivement. Pour lui les chrétiens sont des athées, c'est, dit-il, une religion de vieilles femmes que des individus incultes (les moines) haranguent aux carrefours. Il ignore sans doute les débats concernant l'éducation parmi les chrétiens, ou veut les ignorer, mais nous ne pourrons rien en savoir. On peut imaginer que tout cela est comme hors champ pour lui. Il n'y a pas chez Libanios de projet de contrer les Chrétiens sur le terrain philosophique et proprement théologique, comme chez Julien qui a reçu une éducation chrétienne et qui sait de quoi il parle quand il est question des Écritures et de l'Église. On trouve d'ailleurs chez Libanios — mais chez Julien aussi, quoique de façon moins naïve — l'idée que la culture classique, bien enseignée, ramènera les étudiants aux croyances des ancêtres, puisque *logoi* et *hiera* sont indissociables. Cela s'explique peut-être parce qu'il a nombre d'étudiants chrétiens, avec les parents desquels il correspond sans que l'on puisse relever de différence de traitement entre païens et chrétiens. Le Christianisme représente certes un grand danger, notamment quand il persécute les païens et met à mal les sanctuaires mais l'innovation à laquelle il pourrait faire allusion quand il parle d'un « autrefois » et d'un « maintenant » ne vient pas de là, comme on va le voir.

Ce qui change et qui préoccupe Libanios est le développement des enseignements qui menacent la rhétorique dans sa fonction dominante et que les étudiants choisissent parfois désormais à la place de la *paideia* classique. Des

1. Je renvoie à l'étude fondamentale de Festugière in Festugière 1959, même si mon étude marque une distance avec l'importance qu'il accorde à la lutte de Libanios contre le Christianisme.

matières techniques, dirait-on aujourd'hui ? Ce serait être réducteur, Libanios n'a pas peur de la technique, il utilise régulièrement le terme *technè* pour parler de la rhétorique ou d'autres pratiques nobles à ses yeux : *technè rhètorikè* (XII), *technè basilikè* (XII, 19-XIII, 36), il dit de l'empereur Julien qu'il était *technitès tou basileuein* (XVIII, 21). On sait que les livres que Julien emporte partout avec lui et qui lui servent pour agir en tant que stratège et que monarque relèvent autant d'ouvrages techniques concernant des batailles que de textes plus généraux (historiques, philosophiques [1]). On ne peut donc pas parler de refus de la technique quand elle sert la *paideia*. Mais c'est autre chose quand une *technè* prétend la remplacer.

C'est là que les inquiétudes qu'il manifeste nous éclairent : on en trouve l'expression dans ses discours et dans ses lettres. Et on distingue, comme je l'ai dit, deux périodes qui voient les plaintes se préciser ou devenir de plus en plus explicites. La première période correspond au règne de Constance. Un temps de découragement et de craintes, voire tout bonnement de peur. Quelques exemples : dans la lettre 656, il approuve la décision d'un de ses anciens étudiants d'abandonner l'enseignement pour l'administration. La profession de sophiste est discréditée, dit-il. Les discours du temps de Julien soulignent (ou appellent de leurs vœux, mais c'est une autre histoire) le retour en grâce des *logoi* [2]. Au début de l'année scolaire 262, après la mort de Constance, Libanios écrit : « l'époque qui ne permettait pas que la culture rhétorique fût honorée est passée [3] ». Il reprendra ce thème dans le discours XVIII, éloge funèbre de Julien : « L'espoir d'accéder aux honneurs poussait à l'acquisition de l'éloquence, la situation des sophistes s'améliorait… Tel fut le résultat du renouveau des Muses, du fait que ces choses en vérité les meilleures étaient considérées comme les plus belles et que les travaux bons pour les esclaves avaient cessé de prévaloir sur ceux qui conviennent aux hommes libres [4]. » C'est un passage clé : les *éleuthéroi*, pour Libanios comme pour Julien, sont non seulement des hommes libres, des citoyens romains, mais aussi parmi eux ceux qui ont reçu les bienfaits de la *paideia.* Que sont ces travaux dignes d'esclaves ? La tachygraphie ou la sténographie. On a retrouvé la trace d'écoles dispensant ces enseignements dans le bassin méditerranéen, et en particulier en Égypte.

L'idée du discrédit des belles lettres et de la profession de sophiste (confondus…, ce qui doit nous rendre prudents) apparaît encore dans des

1. Julien, *Éloge d'Eusébie*, 15, 124b ; Bouffartigue 1992, p. 110-111, 318 et 410.
2. Discours XIII, XII, XIV, par ordre chronologique.
3. *Ep*. 728.
4. *Or*. XVIII, 160, voir *supra*.

textes qui reviennent sur cette période. Le discours LXII, sans doute écrit sous Valens, en 366, *contre ceux qui dénigrent son enseignement* (*paideia*), voit Libanios répondre au reproche que des parents lui adressent de ne pas préparer à des carrières lucratives. Il revient sur sa carrière et en particulier sur la période des années 354-361, sous le règne de Constance qui était pour lui le modèle du mauvais empereur, mal dégrossi et plus malin qu'intelligent [1]. Sous son règne, dit-il, les études littéraires ont été défavorisées. Et pour preuve, il précise que l'empereur a encouragé le recours à des secrétaires (*hypographeis*), des techniciens incultes issus des écoles de tachygraphie et des derniers rangs de la bureaucratie, par promotion interne. Cela détourne les jeunes gens de la rhétorique qui ne satisfait plus leur ambition : on préfère donc aller apprendre le droit à Bérytos (Beyrouth) et la tachygraphie à Constantinople. Notons que cela permet à Libanios de faire peser sur le droit le même discrédit que celui qui est attaché à la tachygraphie. Il y a même des gouverneurs incultes et barbares qui écrivent vite et que l'on recrute pour cette raison [2]. Pour Libanios ils ne valent pas mieux que des scribes...

Plus tard, et c'est le deuxième moment dans son œuvre où les plaintes se font vives, en 380-381 sous Théodose et Gratien, Libanios rédige le discours II, *contre ceux qui l'avaient appelé arrogant* (*barus*), un pamphlet, selon J. Martin, manifeste du parti païen, qui porte la nostalgie d'un temps antérieur à Julien, antérieur même à l'empire chrétien. Le sophiste développe des thèmes déjà présents dans le discours XIV, 41-42, où il évoquait l'espoir d'un changement concernant les cités et l'éloquence notamment, qui s'était répandu dans l'Empire au moment du Principat de Julien, et auquel il fait référence encore dans le discours XVIII, 157-163, à propos des *logoi*.

> Mais enfin, même si tous les autres aspects de la vie me faisaient aimer le présent, la situation de l'éloquence ne suffirait-elle pas à elle seule à faire de moi son ennemi ? Autrefois l'éloquence brillait de tous ses feux, aujourd'hui elle est dans l'ombre. Autrefois elle attirait de partout la jeunesse, aujourd'hui on a décidé qu'elle n'était rien. On l'estime semblable aux rochers, que seul un fou voudrait ensemencer, en gaspillant son grain. Les moissons viennent d'ailleurs, de la langue de l'Italie, ô Athéna souveraine, et de l'étude des lois. Jadis ceux qui connaissaient les lois devaient les apporter et les tenir debout, les yeux tournés vers l'orateur, en attendant l'ordre : « Un tel, lis-moi ce texte. » Mais désormais les secrétaires eux-mêmes accèdent aux plus hautes charges,

1. *Or*. LXII, 8-18.
2. *Or*. XVIII, 158, voir *supra*.

> et celui qui a appris l'éloquence et non ce métier-là, les fait rire et n'a pour lui-même que les larmes [1].

Libanios regrette le temps de l'Athènes classique où les secrétaires n'avaient aucun poids politique, contrairement aux *notarii* de la fin de l'Empire romain. Il se montre virulent contre eux notamment parce que leur position leur permet d'acquérir à bas prix des terres de curiales, néanmoins leur ascension est une réalité historique. Mais il fait preuve de mauvaise foi à propos des gouverneurs qui restent le plus souvent des lettrés, tout comme les juristes [2]. Cependant la lecture des discours souligne bien que d'une certaine façon la *paideia* est désormais soumise à des aléas politiques. L'arrivée au pouvoir de Julien et l'embellie qui s'ensuit en sont aussi une preuve. Beaucoup de lettres de Libanios à cette époque saluent ce changement bénéfique et ses discours aussi, qu'ils aient été prononcés du vivant de Julien (discours XII à XVI) ou après sa mort (XVII-XVIII-XXIV). Quand les plaintes se font plus précises, sous Théodose, la cible devient très nettement le droit et le latin, car qui dit droit et étude du droit dit étude du latin. Les récriminations de Libanios offrent certes un écho à l'opposition entre éducation littéraire et étude du droit que l'on trouve chez Philostrate au III^e s. [3] Mais au-delà de son côté *laudator temporis acti*, Libanios déplore la décadence de l'usage même de la langue grecque car parler grec devant la curie est pour lui tout bonnement l'équivalent de prononcer un discours, de se servir de la rhétorique [4]. Le souci pour l'avenir de la langue grecque s'exprime à plusieurs reprises et notamment dans l'*Autobiographie* du sophiste, et en 388 dans un texte adressé à l'empereur Théodose :

> [autour de 383] Un autre malheur, ce fut la secousse qui ébranla mon art : on fuyait la langue des Hellènes et on s'embarquait pour l'Italie, afin d'apprendre à y parler comme ces gens-là. Cette éloquence (*logoi*) devenait plus puissante que notre éloquence (*logoi*), elle procurait de la puissance et de l'argent, tandis que la nôtre n'offrait rien d'autre qu'elle-même. Sans écouter ceux qui me disaient que je devais abandonner mon poste, je n'ignorais pas la tournure que prenaient les choses, mais pourtant j'estimai juste d'y rester attaché : je n'aurais pas quitté ma mère seule et dans le besoin, et tout cela ne méritait

1. *Or*. II, 43-44, Martin 1988, p. 73-74.

2. À propos des *notariii*, voir Piganiol 1947 p. 346 et sur les hauts fonctionnaires et les juristes, voir Petit 1955.

3. Philostrate, *V.S.*, *Vie d'Apollonios de Tyane* VII, 42, 2.

4. Cette idée est illustrée par le discours XXX, *à ses anciens élèves qui n'osent pas prendre la parole à la curie d'Antioche*. Même idée et même préoccupation après 388 dans le discours LXVIII, *22 à la curie d'Antioche*, en 390 dans la lettre 951.

> pas moins d'égards. 215. Même en cette période malheureuse, des professeurs d'éloquence ont été formés par mes soins…
>
> (*Or.* I, *Autobiographie*, 214-215)
>
> Il ne serait pas indigne de ta nature, roi, de faire une loi selon laquelle on ne s'instruira pas en des disciplines propres à vous rendre étrangers aux travaux des curies, mais en celles qui feront suivre la même voie que les ancêtres, qui n'avaient pas d'autre ambition que de porter secours à leur patrie en usant de la langue grecque. (*Or.* XLIX, à Théodose, *pour les curies*, 29)

Le premier exemple montre bien que ce sont deux modèles de *paideia* qui s'opposent à travers les deux types d'éloquence confrontés. On peut certes s'interroger sur la réalité du danger que courait le grec dans la partie orientale de l'empire, mais cela éclaire le rapport entre les deux langues qui dominent l'empire romain. À la suite du passage cité dans le discours à Théodose, Libanios cite l'exemple de son oncle Phasganios, curiale qui est resté à Antioche refusant de partir à Constantinople, et qui, sans connaître le latin, a exercé de multiples liturgies. Lui-même ne le parle pas. Le latin est venu s'imposer dans sa sphère d'intérêt, celle de l'éducation, en concurrence avec la formation hellénique traditionnelle purement littéraire et rhétorique. Le latin appris était bien entendu la langue des grands auteurs de la latinité, mais aussi celle des textes de loi et des *Codices* des empereurs, or Libanios ne connaît pas les premiers et il manifeste une forme de mépris pour « l'autre langue », « la langue des gens de là-bas [1] ». Il y avait bien une chaire d'éloquence latine à Antioche, mais elle n'est pas considérée comme dangereuse par notre sophiste qui n'en parle quasiment jamais, sauf quand il faut souligner le bon accueil fait au discours en latin prononcé devant Julien consul par un autre sophiste juste avant le sien. Libanios se garde bien de marquer la moindre distance vis-à-vis de son confrère à cette occasion. Pour en finir avec la diglossie que l'on s'accorde à penser assez générale dans les élites, soit Libanios est un cas limite, un peu à la marge et il est l'exception qui confirme la règle, soit il révèle une certaine rupture. De fait l'effondrement de l'empire d'Occident laissera le champ libre au grec à l'est, mais le latin n'a pas vraiment pénétré ces régions. Enfin le recours à l'empereur et la demande de légiférer peut étonner un moderne, mais il faut savoir que Libanios s'est battu peu de temps auparavant contre un édit du gouverneur Datianos qui rendait obligatoire l'apprentissage du droit. L'édit fut retiré. Par ailleurs, il n'hésite pas à demander une nouvelle loi ou l'application de la loi à l'empereur auquel il s'adresse dans d'autres discours [2].

1. *Or.* XII, 92 et *or.* I, 3.
2. Par exemple dans le discours XLV, *sur les prisons*, après avoir évoqué avec une grande empa-

❀

Le danger souligné par le sophiste concerne donc essentiellement le type d'enseignement qu'il dispense et la formation du futur citoyen. Et comme Libanios reste prisonnier de son espace mental, qu'il projette sur sa cité l'image de la cité grecque idéalisée, il voit dans les évolutions entamées avant son siècle et qui se développent en son temps un danger mortel pour l'idéal politique qu'il défend. Il faut donc être prudent à la fois parce que Libanios est quelqu'un de pessimiste, voire de plus en plus dépressif avec l'âge, mais aussi à cause de l'effet d'imitation ou d'amplification qui se trouvent dans les discours épidictiques. Cependant son analyse est confirmée d'une certaine manière par Jean Chrysostome, même si les prémisses et les conclusions sont très éloignées. Pour l'un, c'est la culture traditionnelle, pour l'autre, c'est le ciel qu'on délaisse pour des études qui ouvrent des perspectives plus lucratives [1]. De fait nous savons que le modèle classique de la *paideia* sera remplacé par le modèle chrétien, à terme, sans disparaître tout à fait. Le sentiment qu'avait Libanios de vivre un moment critique n'est pas faux, au regard de l'histoire. Il révèle une conscience réelle des enjeux généraux, le sentiment que les problèmes vécus à Antioche dépassent le cadre de la cité. Cependant, il semble bien que le sophiste ne voie pas d'innovation là où il y en a, dans le nouveau modèle d'éducation globale qui naît alors. Mais le fait de poser la problématique de l'éducation au cœur de la cité, microcosme pour lui de l'Empire tout entier, et au travers de discours et de lettres pour la plupart largement publiés a donné un grand écho à ses inquiétudes. L'innovation pédagogique n'est pas à l'ordre du jour dans l'école de Libanios. Reste le souci de ses étudiants et de leurs conditions d'études, ce qui est peut-être nouveau en son temps, rare en tout cas. Reste aussi un regard porté sur une question fondamentale pour toute société, avec parfois des échos troublants pour nous qui défendons les humanités en ce début de XXI^e siècle, même s'il faut se garder de tout anachronisme.

Corpus

Jean Chrysostome, *Adversus oppugnatores uitae monasticae*, III,

`www.biblindex.org`.

thie la situation terrible des prisonniers en attente d'un jugement qui ne vient pas. Voir aussi ses autres discours à contenu social, *or*. XLVII, *sur les patronages* et L, *sur les corvées.*

1. Jean Chrysostome, *Contre ceux qui s'opposent à la vie monastique*, III.

Julien, *Œuvres complètes*, *Discours de Julien César* (I-V), éd. J. Bidez, Paris, 1932 (rééd. 2003).

Libanios, *Libanii opera*, Leipzig éd. R. Foerster, 1903 (rééd. 1963, *Libanius*, *Opera*, Hildesheim), vol. I-IX, *Orationes-Declamationes*, vol. X, *Epistulae* 1-839, vol. XI, *Epistulae*, 840, 1544.

Libanios, *Selected Orations*, éd. A. F. Norman, Londres, 1969-1971.

Libanios, *Libanios*, *Autobiographie*, *Discours* I, 2, éd. J. Martin & P. Petit, Paris, 1979.

Libanios, *Libanios*, *Discours* II-X, éd. J. Martin, Paris, 1998.

Libanios, *Libanios*, *Discours*, LIX, éd. P.-L. Malosse, Paris, 2003.

Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, in P. Grimal, *Romans grecs et latins* Paris, 1958, p. 1025-1338.

Bibliographie

Pour les textes du corpus, on se reportera au détail des références à la fin de chaque article.

1 Dictionnaires, lexiques, glossaires

Aura Jorro F., 1985, *Diccionario micénico*, vol. I, Madrid.

Bertaud E., 1969, article « Hortus », *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, t. VII/1, col. 768-771.

Blaise A., 1954, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout.

Chadwick J. & Rose J. S., 2008, *A Lexicon to the Latin Text of the Theological Writings of Emanuel Swedenborg (1688-1772)*, Londres.

Chantraine P., 2009, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *Histoire des mots*, 2e édition, Paris.

Du Cange, 1883-1887, *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis*, Niort (1re éd. Paris, 1678).

Ernout A. & Meillet A., 2001, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck (1932).

Fuchs J. W. (†), Weijers O. & Gumbert-Hepp M., 1977-2005, *Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi. Woordenboek van het Middeleeuws Latijn van de Noordelijke Nederlanden*, 8 t., Leyde/Boston.

Gaffiot F., 2000, *Le Grand Gaffiot. Dictionnaire Latin-Français*, nouvelle éd. revue et augmentée, P. Flobert (dir.), Paris.

Goulet R. (dir.), 1989-2005, *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris.

Hoven R., 2006, *Lexique de la prose latine de la Renaissance. Dictionary of Renaissance Latin from Prose Sources*, 2e éd. revue et considérablement augmentée, avec la collaboration de L. Grailet, Leyde.

Long A. A. & Sedley D. N., 1987, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vol., Cambridge.

Ramminger J., *Neulateinische Wortliste. Ein Wörterbuch des Lateinischen von Petrarca bis 1700* : `www.neulatein.de/` — ici consulté pour la dernière fois en juillet 2012.

Schmidt J. H. H., 1968, *Synonymik der griechischen Sprache*, Leipzig, 1878-1886 (réimpr. Amsterdam).

Snell B. (éd.), *Lexicon der frühgrieschischen Epos*, Göttingen.

TLFi : *Trésor de la Langue Française Informatisé*, disponible depuis 2002 sur le site de l'atilf (`http://atilf.atilf.fr/tlf.htm`) — ici consulté pour la dernière fois en juillet 2012.

2 Études critiques

Ahl F. M., 1976, *Lucan. An Introduction*, Londres.

Alexandre S., 2011, « Éthologie du couple "rupture/continuité" en stoïcisme : fondation d'un système d'estimation », in M.-L. Desclos (éd.), *Figures de la rupture, figures de la continuité chez les Anciens*, Recherches sur la philosophie et le langage, 27, Paris, Vrin, p. 99-138.

Alverny M.-T. (d'), 1995, *Pensée médiévale en Occident : théologie, magie et autres textes des XIIe et XIIIe siècles*, C. Burnett (éd.), Aldershot, Variorum.

André J.-M., 1977, *La philosophie à Rome*, Paris, PUF.

Arendt H., 1972, *La crise de la culture*, traduction P. Lévy, Paris, Gallimard.

ARMSTRONG A. H., 1974, « Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus », in *Plotino e il Neoplatonismo in Orient e in Occidente*, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, p. 171-194 [repris dans ARMSTRONG A. H., 1979, *Plotinian and Christian Studies*, Londres, Variorum Reprint, XVII].

AUMONT J., 1968a, « Sur "l'épisode des reptiles" dans la *Pharsale* de Lucain », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1, p. 103-119.

AUMONT J., 1968b, « Caton en Libye » (Lucain, *Pharsale*, IX, 294-949), *Revue des Études Anciennes* 70, p. 304-320.

BABINGER F., 1995, article « 'Othmândjık », dans *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., t. VIII, Leyde, p. 192.

BACHELARD G., 1992, *L'intuition de l'instant*, Paris, Stock (1931).

BAKHOUCHE B., 2002, « Lucain (X, 194-311) : les crues du Nil ou la négation de la science », *Vita Latina* 165, p. 34-44.

BALTHASAR H. U. VON, 1972, *La gloire et la croix*, II, *Styles, De Jean de la Croix à Péguy*, Paris, Aubier.

BANNIARD M., 1992, Viva voce. *Communication écrite et communication orale du IVe au IXe siècle en Occident latin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes.

BANNIARD M., 1998, *Du latin aux langues romanes*, Paris, Nathan.

BANNIARD M., 2002, *Langages et peuples d'Europe. Cristallisation des identités romanes et germaniques, VIIe-XIe siècle*, Paris, C.N.R.S., coll. « Méridiennes ».

BARATIN M. & DESBORDES F., 1981, *L'analyse linguistique dans l'Antiquité classique*, Paris, Klincksieck.

BARBARA S., 2008, « Science, mythe et poésie dans le "Catalogue des serpents" de Lucain (*Phars.*, IX, 700-733) », *Pallas* 78, p. 257-278.

BARBAUD T., 2006, *Catulle : une poétique de l'Indicible*, Louvain/Paris, Peeters, « Bibliothèque d'Études Classiques ».

BARTSCH S., 1994, *Actors in the Audience. Theatricality and Doublespeak from Nero to Hadrian*, Cambridge, Massachusetts.

Bartsch S., 1997, *Ideology in Cold Blood. A Reading of Lucan's civil War*, Cambridge.

Batinski E. E., 1991, « Cato and the Battle with the Serpents », *Syllecta Classica* 3, p. 71-80.

Battais L., 1997, « La courtoisie de François d'Assise. Influence de la littérature épique et courtoise sur la première génération franciscaine », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge* 109, p. 131-160.

Bauduceau-Cros N., 2005, *L'empereur et le tragique. Interactions du tragique et de la politique dans les relations de Sénèque et Néron*, thèse soutenue à Paris.

Bayet J., 1953, « Catulle. La Grèce et Rome », in J. Bayet (éd.), *L'influence grecque sur la poésie latine de Catulle à Ovide*, Vandœuvres, Fondation Hardt, p. 13-39.

Bayet J., 1967, « Lucrèce devant la pensée grecque », in *Mélanges de littérature latine*, Rome, p. 11-26.

Beaune C., 1985, *Naissance de la nation France*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Histoire ».

Bechtel F., 1964, *Historische Personennamen*, Halle, 1917 (réimpr. Hildesheim).

Bechtle G., 1999, *The Anonymous Commentary on Plato's* Parmenides, Bern/Stuttgart/Wien, Paul Haupt.

Benferhat Y., 2005, « Catulle et les affrontements politico-littéraires à Rome à la fin de la République », in R. Poignault (éd.), *Présence de Catulle et des élégiaques latins*, Clermont-Ferrand, Centre de recherches A. Piganiol, p. 131-148.

Benoist S., 1999, *La fête à Rome au premier siècle de l'Empire*, Bruxelles.

Benoist S., 2003, « *Imperator, citharoedus princeps*. Théâtre et politique à Rome, ou le métier d'empereur selon Néron », in P. Defosse (éd.), *Hommages à Carl Deroux III, Histoire et épigraphie, Droit*, Bruxelles, p. 51-66.

Bertaud E., 1969, article « Hortus », *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, t. VII/1, col. 768-771.

Bertoli E., 1980, Tempora rerum. *Modalita del progresso umano in Lucrezio*, Verona.

Bertrand P., 2004, *Commerce avec dame Pauvreté. Structures et fonctions des couvents mendiants à Liège (XIII^e^-XIV^e^ s.)*, Liège, Bibliothèque de la faculté de Philosophie et Lettres de l'université de Liège.

Besnier B., 2001, « Justice et utilité de la politique dans l'épicurisme. Réponse à Elisabeth Asmis », in C. Auvray-Assayas & D. Delattre (éd.), *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, p. 129-157.

Bloch R., 1965, *Tite-Live et les premiers siècles de Rome*, Paris, Belles-Lettres.

Bouffartigue J., 1992, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Paris.

Brisset J., 1964, *Les idées politiques de Lucain*, Paris.

Brisson L., 2000, *Lectures de Platon*, Paris, Vrin.

Brittain C., 2001, *Philo of Larissa. The last of Academic Sceptics*, Oxford, OUP.

Buchheit V., 2007, « Epicurus'Triumph of the Mind (Lucr. I, 62-79) », in M. Gale (éd.), 2007, p. 104-131.

Bureau B., 2010, « *Lucanus* [...] *uidetur historiam composuisse, non poema*. Lucain, l'histoire et la mémoire poétique », in S. Franchet d'Espèrey & O. Devillers (éd), *Lucain en débat. Rhétorique, poétique et histoire*, Bordeaux, p. 77-87.

Calonne N., 2007, « Enjeux poétiques et idéologiques de la représentation du corps dans la *Pharsale* de Lucain », *Camenae* 1, p. 1-30.

Canfora L., 2003, « La première réception de Lucrèce à Rome », in A. Monet (éd.), *Le jardin romain. Epicurisme et poésie à Rome*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, p. 43-50.

Carraud V., 1997, « Des concupiscences aux ordres de choses », *Revue de Métaphysique et de Morale* 1, n° consacré aux *« trois ordres » de Pascal*, avant-propos de Martine Pécharman, p. 41-66.

Carraud V., 1999, « Quoiqu'il le fût », *XVII^e^ Siècle* 51, p. 385-387.

Casevitz M., 1998, « Vieillesse grecque, vieillesse troyenne », in L. Isebaert & R. Lebrun (éd.), *Quaestiones Homericae : acta colloquii Namurcensis habiti diebus 7-9 mensis septembris anni 1995*, Louvain/Namur, p. 55-69.

Casevitz M., 2004, « Remarques sur le sens de *arkhaios* et de *palaios* », *Metis*, n. s., 2, p. 225-231.

Cazzaniga I., 1957, « L'episodio dei serpi libici in Lucano e la tradizione dei *Theriaka* Nicandrei », *Acmé* 10, p. 27-41.

Centrone B., 1996, *Introduzione a i pitagorici*, Rome/Bari, Laterza.

Chadwick J. & Baumbach L., 1963, « The Mycenaean Greek Vocabulary », *Glotta*, 41.

Champlin E., 2003, *Nero*, Cambridge, Massachusetts.

Charrue J.-M., 1993, *Plotin lecteur de Platon*, Paris, Les Belles Lettres.

Chenu M.-D., 1976, *La Théologie au XII^e^ siècle*, Paris, Études de philosophie médiévale, 45, 1957 ; 3^e^ éd., Paris, Vrin.

Cherlonneix J.-L., 1992, « L'intention religieuse de l'"ésotérisme platonicien" », in *La vie de Plotin II*, Paris, Vrin, p. 385-418.

Citroni M., 2003, « I proemi delle *Tusculanae* e la costruzione di un'immagine delle tradizione letteraria romana », in M. Citroni (éd.), *Memoria et identità. La cultura romana costruisce la sua immagine*, Università degli Studi di Firenze, Florence, Giorgio Pasquali, p. 149-184.

Cizek E., 1982a, « L'expérience néronienne : réforme ou révolution ? », *REA* 84, p. 105-115.

Cizek E., 1982b, *Néron*, Paris.

Clavel-Lévêque M., 1984, *L'Empire en jeux*, Paris.

Cléro J.-P., 1998, « Pascal et la figure d'Archimède », *XVII^e^ Siècle* 50, p. 491-504.

Conte G. B., 1988, *La guerra civile di Lucano*, Urbino.

Corbeill A., 2001, « Education in the Roman Republic : Creating Traditions », in Y. L. Too (éd.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden/Boston/Köln, Brill, p. 261-287.

Crubellier M., 1996, « Le mythe comme discours. Le récit des cinq races humaines dans *Les Travaux et les jours* », in F. Blaise, P. Judet de La Combe & Ph. Rousseau (dir.), *Le Métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, p. 431-463.

Cusato M., 1991, « *La renonciation au pouvoir chez les Frères Mineurs au XIII^e^ siècle* », thèse de doctorat sous la direction d'André Vauchez, université Paris IV-Sorbonne.

Cusato M., 2000, « Talking about Ourselves : The Shift in Franciscan Writing from Hagiography to History, 1227-1253 », *Franciscan Studies* 58, p. 37-75.

Cusato M., 2004, « *Commercium*. From the Profane to the Sacred », dans J. M. Hammond (éd.), *Francis of Assisi. History, Hagiography and Hermeneutics in the Early Documents*, New-York/Londres, New City Press, p. 179-209.

Cusato M., 2009, *The Early Franciscan Movement (1205-1239) : History, Sources and Hermeneutics*, Spolète, Fondazione Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, coll. « Medioevo francescano. Saggi » 14.

Dalarun J., 2009, « François d'Assise et la quête du Graal », *Romania* 127, 1-2, p. 147-167.

Dangel J., 1995, *Histoire de la langue latine*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? » n^o^ 1281.

Dangel J., 2002, « Catulle, *carmen* LXIV : mythe, amour et art poétique », in P. Defosse (éd.), *Hommages C. Deroux. I poésie*, Bruxelles, Latomus, p. 127-141.

Dangel J., 2008, « Mort de la République et modification des genres littéraires aristotéliciens à Rome : nouvelles consciences littéraires, de l'époque augustéenne au Haut-Empire », in P. Chiron (éd.), *Constitution du champ littéraire : limites, intersections, déplacements*, Paris, p. 75-88.

Dangel J., 2009, « Lucain et Méduse : les monstres dans l'épopée latine », in E. Karamalengou (éd.), *Mélanges en l'honneur de Papadimitriou*, Tubingue.

David J.-M., 1992, *Le patronat judiciaire au dernier siècle de la république romaine*, Rome, École Française de Rome.

De Filippo J. G., 1990, « *Curiositas* and the Platonism of Apuleius'*Golden Ass* », *AJPh* 111, p. 471-492.

Delbey E., 2001, *Poétique de l'élégie : les âges cicéronien et augustéen*, Paris, Les Belles Lettres.

Delpeyroux M.-F., 1996, *Aspects du temps chez Sénèque*, thèse de doctorat sous la direction de Carlos Lévy, Paris XII-Créteil.

De Nadaï J.-C., 2000, *Rhétorique et poétique dans la Pharsale de Lucain. La crise de la représentation dans la poésie antique*, Louvain-Paris, Peeters.

Denizot V., 2003, *Comme un souci aux rayons du soleil. Ronsard et l'invention d'une poétique de la merveille (1550-1556)*, Genève, Droz.

Devillers O., 2007, « Néron et les spectacles d'après les *Annales* de Tacite », in Y. Perrin (éd.), *Neronia VII. Rome, l'Italie et la Grèce. Hellénisme et philhellénisme au I^er^ siècle apr J.-C. Actes du VII^e^ colloque internationale de la SIEN*, p. 271-285.

Dörrie H., 1974, « Plotino : Tradizionalista o innovatore ? » in *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e Occidente*, Rome, Accademia nazionale dei Lincei, p. 195-201

Douglas A. E., 1966, « *Oratorum Aetates* », *American Journal of Philology*, 87, p. 290-306.

Drummond A., 1978, « The Dictator Years », *Historia*, 27, p. 550-572.

Dupont F., 1985, *L'acteur-roi*, Paris.

Dupont F., 2005, « L'altérité incluse », in F. Dupont & E. Valette-Cagnac (éd.), *Façons de parler grec à Rome*, Paris, p. 270-277.

Duport D., 2002, *Le Jardin et la nature. Ordre et variété dans la littérature de la Renaissance*, Genève, Droz.

Eldred K. O., 2000, « Poetry in Motion : the Snakes of Lucan », *Helios* 27, 1, p. 63-74.

Esposito P., 1999, « Alcune priorità della critica lucanea », in P. Esposito & L. Nicastri (éd.), *Interpretare Lucano : miscellanea di studi*, Naples, p. 11-37.

Esser K., 1978, *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis*, Grottaferrata, p. 301-304.

Esser K. & Grau E., 1966, *Der Bund des heiligen Franziskus mit Herrin Armut*, Werl/Festfalen, Dietrich-Coelde-Verlag, coll. « Franziskanische Quellenschriften » 9.

Esser K. & Grau E., 1978, « Seleccion de Estudios sobre el Sacum commercium », *Franciscanum* 20, p. 6-73.

Fantham E., 1979, « On the Use of *Genus*-Terminology in Cicero's Rhetorical Works », *Hermes*, 107, p. 441-459.

Fantham E., 1989, « The Growth of Literature and Criticism at Rome », in G. A. Kennedy (éd.), *The Cambridge History of Literary Criticism. Volume I : Classical Criticism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 220-244.

Fantham E., 1992, « Lucan's Medusa-Excursus : its Design and Purpose », *Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici* 29, p. 95-119.

Fantham E., 1997, « The Contexts and Occasions of Roman Public Rhetoric », in W. J. Dominik (éd.), *Roman Eloquence, Rhetoric in Society and Literature*, London, Routledge, p. 111-128.

Fauquier F., 2004, « La lecture proclienne du prologue du *Parménide* est-elle allégorique ? », in B. Pérez & P. Lojkine (éd.), *L'allégorie de l'antiquité à la Renaissance*, Paris, Champion, p. 287-309.

Ferrary J.-L., 1988, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, Rome, École française de Rome.

Ferreyrolles G., 1984, *Pascal et la raison du politique*, Paris, PUF.

Ferreyrolles G. (éd.), 1996, *Justice et force. Politiques au temps de Pascal*, Paris, Klincksieck.

Festugière A., 1959, *Antioche païenne et chrétienne. Libanios, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris.

Fick-Michel N., 1991, *Art et mystique dans les* Métamorphoses *d'Apulée*, Paris, Les Belles Lettres.

Fortenbaugh W. W. & Steinmetz P., 1989, *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, Rutgers University Studies in Classical Humanities 4, New Brunswick/Londres.

Forthomme B., 2009, « Le goût du paradis : jardins cartusiens et franciscains », in N. Nabert (éd.), *Des jardins d'herbes et d'âme*, Paris, Beauchesne, coll. « Spiritualité cartusienne — Thèmes », p. 13-59.

Foucault M., 2001, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, p. 1381-1397.

Fowler D., 1983, « Lucretius on the *Clinamen* and "Free will" (2. 251-293) », in *Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Naples, 1983, p. 329-352 ; repris dans Gale 2007, p. 407-427.

Fowler D., 2000, « The Didactic Plot », in M. Depew & D. Obbink (éd.), *Matrices of Genre : Authors, Canons, and Society*, Cambridge Mass./Londres, p. 205-219.

Fowler D., 2007, « Lucretius and Politics », in Gale 2007a, p. 397-431.

Fox M., 2007, *Cicero's Philosophy of History*, Oxford, OUP.

Fubini R., 1997, « Valla (Lorenzo) (1407-1457) », in C. Nativel (éd.), *Centuriae Latinae. Cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières offertes à Jacques Chomarat*, Genève, p. 767-771.

Furley D., 2007, « Lucretius the Epicurean : On the History of Man », in Gale 2007a, p. 158-181.

Gagliardi D., 1997, « Cesare tra le rovine della Troade (Lucan IX 950-986) », *Studi italiani di filologia classica* 15, 1, p. 91-98.

Galand P., 1994, *Le Reflet des fleurs. Description et métalangage poétique d'Homère à la Renaissance*, Genève, Droz, chapitre VI : « Alain de Lille. Le neuf, le beau et le multiple : la *poetria nova* de l'*Anticlaudianus* », p. 419-481.

Gale M. R., 2005, « *Auia Pieridum* loca : Tradition and innovation in Lucretius », in M. Horster & C. Reitz (éd.), *Wissensvermittlung in dichterischer Gestalt*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, p. 175-191.

Gale M. R. (éd.), 2007a, *Lucretius. Oxford Reading in Classical Studies*, Oxford, OUP.

GALE M. R., 2007b, « Lucretius and the Previous Poetic Tradition », in S. GILLESPIE & Ph. HARDIE (éd.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge, CUP, p. 59-75.

GALTIER F., 2010, « Un tombeau pour un grand nom : le traitement de la dépouille de Pompée chez Lucain », in S. FRANCHET D'ESPÈREY & O. DEVILLERS (éd), *Lucain en débat. Rhétorique, poétique et histoire*, Bordeaux, p. 193-202.

GARBARINO G., 1973, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo A.C.*, Turin, Paravia.

GARBARINO G., 1980, « Il concetto etico-politico di gloria nel *De officiis* di Cicerone », in *Tra Grecia and Roma*, Roma, p. 197-204.

GATTI M. L., 1996, « Plotinus : the Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism », in L. P. GERSON (éd), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 10-37.

GELZER T., 1979, « Klassizismus, Attizismus und Asianismus », in H. FLASHAR (éd.), *Le classicisme à Rome aux I^ers^ siècles avant et après J.-C.*, Vandœuvres, Fondation Hardt, p. 1-41.

GIGANDET A., 1998, Fama deum. *Lucrèce et les raisons du mythe*, Paris, Vrin.

GILDENHARD I., 2007, Paideia Romana. *Cicero's Tusculan disputations*, Cambridge, CUP.

GILMONT J.-F. & VANAUTGAERDEN A., 2009, *Les instruments de travail à la Renaissance*, Actes du colloque d'Anderlecht (Musée de la Maison d'Érasme, 15-16 décembre 2006), Turnhout.

GOLDSCHMIDT V., 1953, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin.

GORMAN R., 2005, *The Socratic Method in the Dialogues of Cicero*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

GOULET R., 1977, « Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres... », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 57, p. 471-496.

GOULET-CAZE M.-O., 1982, « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* » in *La vie de Plotin I*, Paris, Vrin, p. 257-261.

Granarolo J., 1967, *L'œuvre de Catulle, aspects religieux, éthiques et stylistiques*, Paris, Les Belles Lettres.

Granarolo J., 1971, *D'Ennius à Catulle, Recherches d'antécédents romains de la « poésie nouvelle »*, Paris, Les Belles Lettres.

Granarolo J., 1982, *Catulle, ce vivant*, Paris, Les Belles Lettres.

Greene E., 2011, « Catullus and Sappho », in M. B. Skinner (éd.), *A Companion to Catullus*, Malden/Oxford/Chichester, Wiley-Blackwell, p. 131-150.

Griffe M., 2003, « *Veteres nostri*. Le critère de l'antiquité dans la définition du bon usage chez Aulu-Gelle », in B. Bakhouche (éd.), *L'ancienneté chez les Anciens*, Montpellier, PULM, p. 553-573.

Griffin M. T., 1989, « Philosophy, Politics, and Politicians at Rome », in M. Griffin & J. Barnes (éd.), *Philosophia Togata I, Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, Clarendon Press, p. 1-37.

Griffin M. T., 2002, *Néron ou la fin d'une dynastie*, Paris, traduction d'A. Hautcourt, édition originale : *Nero : the end of a dynasty*, Londres, 1984.

Grimal P., 1986, *Cicéron*, Paris, Fayard.

Grimaldi N., 1993, *Ontologie du temps : l'attente et la rupture*, Paris.

Gros P., 1999, « Le temps et l'histoire chez Lucrèce », in *LE TEMPS, Actes du Colloque interdisciplinaire de Nantes* (12 et 13 mars 1998), Institut universitaire de France, p. 55-66.

Groys B., 1992, *Du nouveau : Essai d'économie culturelle*, Nîmes, Jacqueline Chambon.

Gruen E. S., 1990, *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Leiden, Brill.

Guardini R., 1951, *Pascal ou le Drame de la conscience chrétienne*, trad., Paris, Seuil.

Habinek T. N., 1998, *The Politics of Latin Literature*, Princeton, Princeton University Press.

Habinek T. N., 1990, « Lucius' Rite of Passage », *MD*, 25, p. 49-70.

HADOT P., 1987, « Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque », in M. TARDIEU (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1987, p. 13-34 [repris dans HADOT P., 1998, *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, p. 27-58]

HARDER Y. J., 1996, « Le sujet de la modernité », in R. HEYER (éd.), 1996, p. 15-39.

HARDIE P., 2005, « Time in Lucretius and the Augustan Poets : Freedom and innovation », in J.-P. SCHWINDT (éd.), *La représentation du temps dans la poésie augustéenne. Zur Poetik der Zeit in augusteischer Dichtung*, Heidelberg, p. 19-42.

HARRISON S. J., 2000, *Apuleius, a Latin Sophist*, Oxford, OUP.

HARMON D. P., 1973, « Nostalgia for the Age of Heroes », *Latomus*, 32, p. 311-331.

HAURY A., 1974, « Cicéron et la gloire : une pédagogie de la vertu », *Mélanges P. Boyancé*, Rome, p. 410-417.

HENDERSON J., 2006, « From φιλοσοφία into PHILOSOPHIA : Classicism & Ciceronianism », in J. I. PORTER (éd.), *The Classical Traditions of Greece and Rome*, Princeton, Princeton University Press, p. 173-203.

HERMAN J., 1967, *Le Latin vulgaire*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? » n° 1 247.

HERMAN J. (éd.), 1987, *Latin vulgaire, latin tardif : actes du premier congrès international sur le latin vulgaire et tardif* (Pécs, 2 au 5 septembre 1985), Tübingen, Niemeyer.

HERMAN J., 1990, *Du Latin aux langues romanes : études de linguistique historique*, Tübingen.

HELLEGOUARC'H J., 2001, « Rhétorique et poésie dans la *Pharsale* de Lucain », *Vita Latina* 164, p. 36-44.

HERSHKOWITZ D., 1998, *The Madness of Epic. Reading Insanity from Homer to Statius*, Oxford.

HEYER R., 1996, *L'ancien et le nouveau. Modernité, culture et religion*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg.

HIGAKI J., 2005, *Péguy et Pascal : les trois ordres et l'ordre du cœur*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal.

HITZEL F., 2001, *L'Empire ottoman. XV^e^-XVIII^e^ siècles*, Paris.

HOLTZ L., 2010, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical*, Paris, éditions du C.N.R.S.

HOVEN R. & GRAILET L., 2009, « Un exemple d'utilisation du *Lexique de la prose latine de la Renaissance* : les mots non classiques dans trois œuvres lexicographiques de Valla, Érasme et Crocus », in J.-F. GILMONT & A. VANAUTGAERDEN (éd.), 2009, p. 187-203.

HURLET H. & MINEO B. (éd.), 2009, *Le Principat d'Auguste — Réalités et représentations du pouvoir — Autour de la* res publica restituta, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

ICARD S., 2010, *Port-Royal et saint Bernard de Clairvaux (1608-1709)*, Paris, Champion.

IJSEWIJN J., 1990 et 1998, *Companion to Neo-Latin Studies*, 2^e^ éd. revue et augmentée, 2 vol., Louvain, avec D. Sacré pour le t. II.

JAEGER W., 1993, *Paideia, la formation de l'homme grec*, Paris.

JAVELET R., 1967, *Image et ressemblance au XII^e^ siècle, d'Anselme à Alain de Lille*, Paris, Letouzé et Ané.

JENKYNS R., 1998, *Virgil's experience : Nature and History ; Times, Names, and Places*, Oxford, Oxford University Press.

JOHNSON W. R., 1987, *Momentary Monsters. Lucan and his Heroes*, Londres.

JOUSLIN O., 2003, « Pascal poète en prose », *XVII^e^ Siècle* 221, p. 715-747.

JOUTEUR I., 2005, « Au miroir de Méduse », *Euphrosyne*, N.S. 33, p. 365-377.

JULHE J.-C., 2004, *La critique littéraire chez Catulle et les Élégiaques augustéens, Genèse et jeunesse de l'élégie à Rome*, Louvain/Paris, Peeters, « Bibliothèque d'Études Classiques ».

KAHN C. H., 2001, *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company Inc.

KANY-TURPIN J., 2005, « Méduse et l'épidémie : la métamorphose d'un mythe dans la *Pharsale* », in F. LESTRINGANT, B. NÉRAUDAU, D. PORTE & J.-C. TERNAUX (éd.), Liber amicorum. *Mélanges sur la littérature antique et moderne à la mémoire de Jean-Pierre Néraudau*, Paris, p. 133-146.

KEBRIC R. B., 1976, « Lucan's Snake Episode. A Historical Model », *Latomus* 35, p. 380-382.

KENNEY E. J., 1970, *« Doctus Lucretius »*, *Mnemosyne*, n° 23, 4, p. 366-392 ; repris dans GALE M., 2007a, p. 300-327.

KINNE M., 2000, *Die Präfixe post-, prä- und neo-. Beiträge zur Lehn-Wortbildung*, Tübingen, Narr.

KÖLKER A. J., 1963, *Alardus Aemstelredamus en Cornelius Crocus, twee Amsterdamse priester-humanisten : hun leven, werken en theologische opvattingen. Bijdrage tot de kennis van het Humanisme in Noord-Nederland in de eerste helft van de zestiende eeuw*, Nimègue/Utrecht.

KRAMERS J. H. & BOSWORTH C. E., 1998, « Sultân », in *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., t. IX, Leyde, p. 884-889.

LACROSSE J., 2003, *La philosophie de Plotin*, Paris, P.U.F.

LAFFRANQUE M., 1964, *Posidonios d'Apamée. Essai de mise au point*, Paris.

LANCEL S., 1961, « *Curiositas* et préoccupations spirituelles chez Apulée », *Rhétorique à Herennius*, 160, p. 25-46.

LECOQ A.-M., 1987, *François Ier imaginaire. Symbolique & politique à l'aube de la Renaissance française*, Paris, Macula, coll. « Art & Histoire ».

LEDENTU M., 2004, Studium scribendi. *Recherches sur les statuts de l'écrivain et de l'écriture à Rome à la fin de la République*, Louvain/Paris, Peeters, Bibliothèque d'Études Classiques 39.

LEMOINE M., 2004, *Théologie et cosmologie au XIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres.

LEVI M.-A., 1949, *Nerone e i suoi tempi*, Milan.

LÉVY C., 1992a, Cicero Academicus. *Recherches sur les* Académiques *et sur la philosophie cicéronienne*, Rome.

Lévy C., 1992b, « Cicéron, créateur du vocabulaire latin de la connaissance : essai de synthèse », in P. Grimal (dir.), *La langue latine, langue de la philosophie*, Rome, École française de Rome, p. 91-106.

Lévy C., 2003a, « D'Amafinius à Cicéron » in A. Monet (éd.), *Le jardin romain. Épicurisme et poésie à Rome*, p. 51-55.

Lévy C., 2003b, « Sénèque et la circularité du temps », in B. Bakhouche (éd.), *L'ancienneté chez les Anciens*, Montpellier, p. 449-510.

Leigh M., 1997, *Lucan. Spectacle and Engagement*, Oxford.

Leigh M., 2000, « Lucan and the Libyan Tale », *Journal of Roman Studies* 90, p. 95-109.

Liebeschuetz J. H. W. G., 1972, *Antioch. City and Administration in the Later Empire*, Oxford.

Lintott A., 1999, *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford, Clarendon Press.

Long A. A., 1995, « Cicero's Plato and Aristotle », in J. G. F. Powell (éd.), *Cicero the Philosopher*, Oxford, Clarendon Press, p. 37-62.

Longo Auricchio F. & Tepedino Guerra A., 1980, « Per un riesame della polemica epicurea contre Nausifane », in F. Romano (éd.), *Democrito e l'atomismo antico*, Catane, p. 467-477.

Luciani S., 1998, « Nouveauté et permanence chez Lucrèce », *Revue des Études Latines* 76, p. 126-138.

Luciani S., 1999, « Lucrèce et le temps historique », *Vita Latina* 153, mars, p. 2-14.

Luciani S., 2003, « *Veteres Graium docti poetae*. Ancienneté et tradition poétique chez Lucrèce », in B. Bakhouche (éd.), *L'ancienneté chez les Anciens*, t. II, Montpellier, PULM, p. 457-479.

Luciani S., 2007, « Démocrite, Épicure, Lucrèce. L'originalité épicurienne en question », *Vita Latina*, n° 176, p. 93-106.

Luciani S., 2010, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, Paris, PUPS, coll. « Rome et ses renaissances ».

McDonnel, 2006, *Roman Manliness.* Virtus *and the Roman Republic*, Cambridge, Cambridge University Press.

Magnard P., 1997, « Les “trois ordres” selon Pascal », *Revue de Métaphysique et de Morale* 1, p. 3-18.

Malosse P.-L., 2000, « Sans mentir (ou presque) : la dissimulation des faits gênants dans la rhétorique de l'éloge, d'après l'exemple des discours royaux de Libanios », *Rhetorica* 18, p. 243-263.

Manselli R. (éd.), 1953, *S. Francesco e Madonna Povertà*, Florence, Libreria Editrice Fiorentina, coll. « Testi cristiani » 3.

Manselli R., 2004, *François d'Assise*, traduit de l'italien par H. Louette et J. Mignon, Cerf — Les Éditions franciscaines [éd. originale : *Francesco d'Assisi*, Milan, Edizioni San Paolo, 2002].

Mantran R. (éd.), 1989, *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris.

Marini A. & Bartoli M., 2003, *Il Sacrum commercium del beato Francesco con madonna Povertà*, Vicence, L.I.E.F.

Markwald G., 1997, « *su* νέος », in B. Snell (éd.), *Lexicon der frühgrieschischen Epos*, 16e livraison, Göttingen.

Marrou R.-I., 1965, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris.

Martin P.-M., 1982, *L'idée de royauté à Rome I*, Clermont-Ferrand, ADOSA.

Martin P.-M., 1983, « La République contre les rois. Étude comparée d'un thème d'idéologie et de propagande dans la Rome républicaine et sous la Révolution française », in *Roma-Constantinopoli-Mosca. Atti del I Seminario internazionale di Studi storici « Da Roma alla terza Roma »*, Rome, Edizioni Scientifiche Italiane, p. 173-198.

Martin P.-M., 1987, « La Préface du l. II de Tite-Live », *Vita Latina* 105, p. 2-9.

Martin P.-M., 1994, *L'Idée de royauté à Rome II — Haine de la royauté et séductions monarchiques*, Clermont-Ferrand, ADOSA.

Martin P.-M., 2001, « La tradition sur l'intégration des peuples vaincus aux origines de Rome et son utilisation politique », in G. Urso (éd.), *Integrazione, Mescolanza, Rifiuto –Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall'Antichità all'Umanesimo*, Rome, L'Erma di Bretschneider, p. 65-88.

Martin R. F., 1991, *Les douze Césars*, Paris.

Martin R., 1999, *Le* Satyricon *de Pétrone*, Paris, Ellipses.

Masters J., 1992, *Poetry and Civil War in Lucan's Bellum Civile*, Cambridge.

Mazzini I., 2010, *Storia della lingua latina e del suo contesto,* t. II : *Lingue socialmente marcate*, Rome.

Meillet A., 196, *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, éd. revue par J. Perrot, Paris, Klincksieck.

Mela C., 1989, « *Poetria nova* et *homo novus* », *Litterature* 74, p. 4-26 ; numéro spécial : *Le miroir et la lettre, écrire au Moyen Âge*.

Meslin M., 1985, *L'homme romain, Des origines au I^er^ siècle de notre ère*, Bruxelles, Éditions Complexe.

Mesnard J., 1992, « Le thème des trois ordres dans l'organisation des *Pensées* », in *La culture du XVII^e^ siècle. Enquêtes & synthèses*, Paris, PUF.

Méthy N., 1999, « Le personnage d'Isis dans l'œuvre d'Apulée. Essai d'interprétation », *REA*, 101, p. 125-142.

Michon H., 1996, *L'Ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les* Pensées *de Pascal*, Paris, Champion.

Michon H., 2006, « L'*Écrit sur la conversion du pécheur* : entre anti-jansénisme et bérullisme », in D. Descotes (éd.), *Pascal auteur spirituel*, Paris, Champion.

Millar F., 1977, *The Emperor in the Roman World*, Londres, (dernière édition, 1992).

Mineo B., 2006, *Tite-Live et l'Histoire de Rome*, Paris, Klincksieck.

Minyard J. D., 1985, *Lucretius and the Late Republic*, Leyde.

Moatti Cl., 1988, « Tradition et raison chez Cicéron », *MEFRA*, n° 1, p. 386-387.

Moatti Cl., 1997, *La raison de Rome : naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, Paris, Seuil.

Moraux P., 1975, « Cicéron et les ouvrages scolaires d'Aristote », in *Ciceroniana*, n° s. 2, p. 81-96.

Moreau J., 1974, « L'âme et la gloire », *Giornale di Metafisica*, n° 29, p. 113-127.

Morel P.-M., 1996, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck.

Morel P.-M., 2000, *Atome et Nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, PUF.

Moretti G., 1999, « Catone al bivio : via della virtù, lotta coi mostri e viaggio ai confini del mondo : il modello di Eracle nel IX del *Bellum Civile* », in P. Esposito & L. Nicastri (éd.), *Interpretare Lucano. Miscellanea di studi*, Naples, p. 237-252.

Moretti G., 1984, « Formularità e tecniche del paradossale in Lucano », *Maia* 36, p. 37-49.

Morzadec F., 2001, « Les animaux dans les épopées de Lucain, Stace et Silius Italicus », *Anthropozoologica* 33-34, p. 73-83.

Mourgues J.-L., 1988, « Les augustians et l'expérience théâtrale néronienne », *REL* 66, p. 156-181.

Mourgues J.-L., 1990, « Néron et les monarchies hellénistiques : le cas des Augustians », in J.-M. Croisille (éd.), *Neronia IV. Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos*, Bruxelles.

Moussy Cl., 1999, « Les dénominations de la figure de style chez Cicéron », in Ph. Heuzé & J. Pigeaud (éd.), *Chemins de la reconnaissance, en hommage à Alain Michel, Helmantica*, n° 50, p. 543-552.

Narducci E., 1974-1975, « Lucano e l'anti-mito di Roma », *Dialoghi di Archeologia* 8, p. 438-474.

Narducci E., 1979, *La provvidenza crudele*, Pise.

Narducci E., 1999, « Deconstructing Lucan ovvero Le nozze (coi fichi secchi) di Ermete Trismegisto e di Filologia », in P. Esposito & L. Nicastri (éd.), *Interpretare Lucano : miscellanea di studi*, Naples, p. 39-83.

Narducci E., 2001, « Catone in Lucano (e alcune interpretazioni recenti) », *Athenaeum* 8, 1 (2001), p. 171-186.

Narducci E., 2002a, « *Brutus*, the History of Roman Eloquence », in J. May (éd.), *Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*, Leiden, Brill, p. 401-425.

Narducci E., 2002b, *Lucano. Un'epica contro l'impero*, Rome-Bari.

Newman J. K., 1990, *Roman Catullus and the modification of the Alexandrian sensibility*, Weidman.

Nicolas C., 1996a, Vtraque lingua *: le calque sémantique, domaine gréco-latin*, Louvain/Paris, Peeters.

Nicolas C., 1996b, « Problèmes d'énonciation et de temporalité dans le *carmen* 64 de Catulle », *Vita Latina* 144, décembre, p. 38-51.

Novara A., 1982, *Les idées romaines de progrès d'après les écrivains de la République : essai sur le sens latin du progrès*, t. 1, Paris, Les Belles Lettres.

Novara A., 1983, *Les idées romaines de progrès d'après les écrivains de la République : essai sur le sens latin du progrès*, t. 2, Paris, Les Belles Lettres.

Novara A., 1988, « *Rude saeculum* que l'âge d'or selon Sénèque », *BAGB*, juin, p. 129-139.

O' Brien D., 1992a, « Plotin et le vœu de silence », in *La vie de Plotin II*, Paris, Vrin, p. 419-460.

O' Brien D., 1992b, « Origène et Plotin sur le roi de l'univers », in M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec & D. O' Brien (éd.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. Chercheurs de sagesse*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, p. 317-342.

O' Brien D., 1994, « Plotinus and the Secrets of Ammonius », *Hermathena*, p. 117-153.

Orcibal J., 1962, *La spiritualité de Saint-Cyran, avec ses opuscules de piété inédits*, Paris, Vrin.

Paige Davis E., 2007, *Boundary Violations : a Reflection of Pessimism in Lucan's Bellum Ciuile*, Diss. University of Missouri-Columbia.

Paratore E., 1943, « Virgilio georgico e Lucano », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 2, 12, p. 40-69.

Paratore E., 1992, *Lucano*, Rome.

Parroni P., 1998, « Il latino di Ciriaco », in G. Paci & S. Sconocchia (éd.), *Ciriaco d'Ancona e la cultura antiquaria dell'Umanesimo : Atti del convegno internazionale di studio, Ancona, 6-9 febbraio 1992*, Reggio Emilia, p. 269-289.

Peigney J., 2001, *L'idée du neuf dans la pensée grecque d'Homère à Platon*, thèse de l'université de Rennes 2.

Pépin J., 1992, « Philologos/Philosophos (VP 14.18-20) », in *La vie de Plotin II*, Paris, Vrin, p. 477-50.

Perpillou J.-L., 1973, *Les Substantifs grecs en -εύς*, Paris.

Perrin Y., 1986, « Le règne de Néron : une monarchie tribunicienne ? », in B. Rémy (éd.), *Centre Jean Palerne, Mémoires VII, recherches épigraphiques : documents relatifs à l'histoire des institutions et de l'administration de l'empire romain*, Saint-Étienne, p. 55-83.

Perutelli A., 2004, « Dopo la battaglia : la poetica delle rovine in Lucano », in P. Esposito et E.-M. Ariemma (éd.), *Lucano e la tradizione dell'epica latina*, Naples, p. 85-107.

Petit P., 1955, *Libanios et la vie municipale à Antioche au IV^e^ siècle apr. J.-C.*, Paris.

Petit P., 1957, *Les étudiants de Libanius. Un professeur de Faculté et ses élèves au Bas-Empire*, Paris.

Picard G.-Ch., 1962, *Auguste et Néron. Le secret de l'Empire*, Paris.

Piganiol A., 1947, *L'Empire chrétien*, Paris.

Poncelet R., 1953, *Cicéron, traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris, De Boccard.

Porzig W., 1954, « Alt und *jung*, *alt* und *neu* », *Sprachgeschichte und Wortbedeutung, Festschrift Albert Debrunner*, Berne.

QUINN K., 1959, *The Catullan Revolution*, Melbourne, University Press.

RAVET M.-G., 2010, « La *fabula* dans la *Pharsale* de Lucain et ses rapports avec Virgile », *Mosaïque* 3, p. 43-66.

RAWSON E., 1972, « Cicero the Historian and Cicero the Antiquarian », *The Journal of Roman Studies*, 62, p. 33-45.

REYDAMS-SCHILS G., 2009, *The Roman Stoics*, University of Chicago Press.

RIEDWEG C., 2005, *Pythagoras. His Life, Teaching, and Influence*, traduction anglaise S. Rendall, Ithaca/Londres, Cornell University Press.

RIPOLL F., 2000, « L'image de l'Afrique chez Lucain et Silius Italicus », *Vita Latina* 159, p. 2-17.

RIPOLL F., 2009a, « Mythe et tragédie dans la *Pharsale* de Lucain », in J.-P. AYGON, C. BONNET & C. NOACCO (éd.), *La Mythologie de l'Antiquité à la Modernité. Appropriation-Adaptation-Détournement*, Rennes, p. 85-98.

RIPOLL F., 2009b, « Le problème de la gloire dans le *Bellum Ciuile* de Lucain », in O. DEVILLERS & J. MEYERS (éd.), *Pouvoirs des hommes, pouvoir des mots, des Gracques à Trajan. Hommages au professeur P. M. Martin*, Louvain, Paris, p. 376-382.

ROBERT J.-N., 2008, *Rome, la gloire et la liberté. Aux sources de l'identité européenne*, Paris, Les Belles Lettres.

ROBERTS M., 1989, *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca-London, Cornell University Press.

ROBINSON T. J., 2006, « Under the Cover of Epic : Pretexts, Subtexts and Textiles in Catullus'*carmen* 64 », *Ramus* 35, p. 29-62.

RODIS-LEWIS G., 1975, *Épicure et son école*, Paris, Gallimard.

ROMANO C., 1999, *L'événement et le temps*, Paris, PUF.

RORTY R, 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, *L'homme spéculaire*, trad. T. Marchaisse, Paris, Seuil, 1990.

ROUILLÉ F., 2007, « L'hymne *Omnis mundi creatura*, une miniature de l'*Anticlaudianus* ? », Revue en ligne *Camenae*, n° 1, Paris IV-Sorbonne, janvier.

ROUILLÉ F., 2008a, « Alain de Lille, poète et prophète : transgression et usurpation dans l'*Anticlaudianus* » dans les actes *Le profane et le sacré dans l'Europe latine (V^e^-XVII^e^ siècles)*, premier congrès de la Société d'Études Médio- et Néo-Latines, Aix-en-Provence, 15-17 octobre 2008, à paraître.

ROUILLÉ F., 2008b « Le goût pour l'obscurité dans l'épopée latine du XII^e^ siècle, un avatar médiéval de l'écriture de la silve ? », colloque international de Gand, organisé par P. Galand-Hallyn : *L'Écriture de la Silve, de l'Antiquité au XVIII^e^ siècle*, juillet 2008.

ROUILLÉ F., 2010, « Alain de Lille et la poésie en loques, la critique de l'*Ilias* de Joseph d'Exeter dans l'*Anticlaudianus* », *Écritures de la mémoire de l'Antiquité à la Renaissance*, actes du colloque organisé par P. Galand-Hallyn et C. Lévy, 4-6 mai 2006, Paris, Champion, p. 203-226.

RUNIA D. T., 1997, « Lucretius and Doxography », in K. ALGRA, M. KOENEN & P. H. SCHRIJVERS (éd.), *Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam/Oxford, North-Holland, p. 93-103.

SABATIER P., 1932, *Études inédites sur S. François d'Assise*, éditées par A. Goffin, Paris, Librairie Fischbacher.

SALEM J., 1996, *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris, Vrin.

SALEM J., 1997, *L'atomisme antique. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, Librairie générale française, coll. « Références ».

SALEMME C., 1972, « Varia iologica », *Vichiana* 1, n.s., p. 330-343.

SALEMME C., 1999, « *Mundi ruina* e *funus* nel II libro della *Pharsalia* », in P. ESPOSITO & L. NICASTRI (éd.), *Interpretare Lucano. Miscellanea di Studi*, Naples, p. 157-166.

SALEMME C., 2002, *Lucano : la storia verso la rovina*, Naples.

SANDY G. N., 1971, « Knowledge and Curiosity in Apuleius'*Metamorphoses* », *Latomus* 3, p. 179-183.

Saumagne S., 1955, « La passion de Thraséa », *Revue des Études Latines* 33, p. 241-257.

Saylor C., 2002, « *Vana species leti* : Cato's March in Lucan *Pharsalia* IX », *Latomus* 266, p. 458-463.

Schiavone A., 2003, *L'histoire brisée. La Rome antique et l'Occident moderne*, Paris, Belin.

Schiesaro A., 2003, « Rhétorique, politique et Didaxis chez Lucrèce », in A. Monet (éd.), *Le jardin romain. Epicurisme et poésie à Rome*, p. 57-75.

Schiesaro A., 2007, « Didaxis, Rhetoric, and the Law in Lucretius », in S. J. Heyworth (éd.), *Classical Constructions. Papers in Memory of Don Fowler, Classicist and Epicurean*, Oxford, OUP, p. 63-90.

Schmidt E. A., 2007, Clinamen. *Eine Studie zum dynamischen Atomismus*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter.

Schouler B., 1981, *La tradition hellénique chez Libanios*, Paris.

Schubert R., 1842, *De Lucretiana verborum formatione*, Dissertation, Halle.

Serban G., 1973, *Les fonctions du fantastique dans la* Pharsale, Bucarest.

Shapin S., 1994, *A Social History of Truth*, University of Chicago Press.

Shumate N., 1996, *Crisis and Conversion in Apuleius'* Metamorphoses, Ann Arbor, University of Michigan Press.

Shumate N., 1988, « The Augustinian Pursuit of False Values as a Conversion Motif of Apuleius'*Metamorphoses* », *Phoenix* 42, p. 35-60.

Silvestre M. L., 1986, *Democrito e Epicuro : il senso di una polemica*, Napoli.

Smith W. S., 1994, « Style and Character in the *Golden Ass* : "Suddenly an Opposite Appearance" », *ANRW*, II, 34, 2, p. 1575-1599.

Soubiran J., 1998, *Lucain. La guerre civile* (VI 333-X 546), Toulouse.

Sozzi L., 2006, « Poggio Bracciolini (Iacopo) (1380-1459) », in C. Nativel (éd.), *Centuriae Latinae II. Cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières*, À la mémoire de Marie-Madeleine de la Garanderie, Genève, p. 685-689.

STAMATELLOS G., 2007, *Plotinus and the Presocratics*, Albany, SUNY.

STAROBINSKI J., 1964, « Introduction au *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* », in J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*. III : *Du Contrat social — Écrits politiques*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, p. XLII-LXXI.

STEEL C., 1989, « L'Un et le Bien », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 73, p. 69-85.

SUMNER G. V., 1973, *The Orators in Cicero's* Brutus : *Prosopography and Chronology*, Toronto, University of Toronto Press.

SUSPÈNE A., 2004, *Les ordres supérieurs sur la scène et dans l'arène de la fin de la République aux Flaviens : le sens politique d'une passion pour les spectacles*, in C. HUGONIOT, F. HURLET & S. MILANEZI (éd.) *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*, Tours, p. 327-352.

SWEENEY E. C., 2006, *Logic, Theology and Poetry in Boethius, Abélard and Alan of Lille. Words in the absence of things*, New York, Palgrave Macmillan.

TAISNE A.-M., 2002, « Le devoir de mémoire chez Lucain dans la dernière partie de son épopée (*Ph.* IX, 950-1107 X, 1-546) », *Vita Latina* 165, p. 16-27.

TAVONI M., 1986, « Lorenzo Valla e il volgare », in O. BESOMI et M. REGOLIOSI (éd.), *Lorenzo Valla e l'Umanesimo italiano*, Actes du colloque de Parme (18-19 octobre 1984), Padoue, p. 199-216.

TONER J., 2009, *Popular Culture in Ancient Rome*, Cambridge, Polity Press.

THILL A., 1979, Alter ab illo. *Recherches sur l'imitation dans la poésie personnelle à l'époque augustéenne*, Paris, Les Belles Lettres.

THOMAS J., 2004, « *Mirabilia* : tropismes de l'imaginaire antique », in O. BIANCHI & O. THÉVENAZ (éd.), *Mirabilia. Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique*, Berne-Francfort, p. 1-13.

THOMAS J.-F., 2002, *Gloria et laus. Étude sémantique*, Louvain/Paris, Peeters, Bibliothèque d'études classiques.

TILLIETTE J.-Y., 2000, *Des mots à la parole. Une lecture de la* Poetria nova *de Geoffroy de Vinsauf*, Genève, Droz, « Recherches et rencontres » 16.

TODOROV T., 1970, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris.

TREGGIARI S., 1994, « Putting the bride to bed », *Classical Views* 38, p. 311-331.

TRINQUIER J., 2008, « La fabrique du serpent *draco* : quelques serpents mythiques chez les poètes latins », *Pallas* 78, p. 221-255.

TROUILLARD J., 1955a, *La purification plotinienne*, Paris, PUF.

TROUILLARD J., 1955b, *La procession plotinienne*, Paris, PUF.

VÄÄNÄNEN V., 2006, *Introduction au latin vulgaire*, Paris, Klincksieck (1re éd. 1963).

VAN DER LUGT M., 2004, *Le ver, le démon et la vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris, Les Belles Lettres, « L'âne d'or ».

VER EECKE M., 2008, *La République et le roi — Le mythe de Romulus à la fin de la République romaine*, Paris, De Boccard.

VERBAAL W., 2010, « *Teste Quintiliano*. Jean de Salisbury et Quintilien : un exemple de la crise des autorités au XIIe siècle », in *Quintilien ancien et moderne*, P. GALAND, F. HALLYN, C. LÉVY & W. VERBAAL (éd.), Turnhout, Brepols, p. 155-170.

VERNANT J.-P., 1965, *Mythe et pensée chez les Grecs, Études de psychologie historique*, Paris.

VIDEAU A., 1991, *Les* Tristes *d'Ovide et l'élégie romaine*, Paris, Klincksieck.

VEYNE P., 1961, « Vie de Trimalcion », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 16, 2, p. 213-247.

VIANSINO G., 1974, *Studi sul* Bellum Ciuile *di Lucano*, Salerne.

VIARRE S., 1982, « Caton en Libye. L'histoire et la métaphore », in J.-M. CROISILLE & P.-M. FAUCHÈRE, *Neronia 1977*, Clermont-Ferrand, p. 103-110.

VIPARELLI V., 2000, *Il senso e il non senso del tempo in Seneca*, Naples.

VLASTOS G., 1994, *Socrate : ironie et philosophie morale*, traduction C. Dalimier, Paris, Aubier.

VOELKE A.-J., 1973, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris.

VOLK K., 2002, *The Poetics of Latin Didactic. Lucretius, Vergil, Ovid, Manilius*, Oxford/ New York, OUP.

VOLLOT B., 2000, « La règle des frères mineurs de 1216 », *Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani* 2, p. 137-151.

VON MARTELS Z., 1989, *Augerius Gislenius Busbequius : Leven en werk van de keizerlijke gezant aan het hof van Süleyman de Grote*, Groningue.

WALLACE-HADRILL A., 1997, « *Mutatio rerum*. The idea of a cultural revolution », in T. HABINEK & A. SCHIESARO (éd.), *The Roman Cultural Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 3-23.

WALSH P. G., 1988, « The Rights and Wrongs of Curiosity (Plutarch to Augustine) », *G&R* 35, p. 73-85.

WEIJERS O., 2009, « Les instruments de travail au Moyen Âge, quelques remarques », in J.-F. GILMONT & A. VANAUTGAERDEN (éd.) 2009, p. 17-36.

WEINMANN H., 1983, « Galileo Galilei : de la précision à l'exactitude », *Études françaises*, 19, 2, p. 9-26.

WHEELER A. L., 1964, *Catullus and the tradition of Ancient poetry*, University of California Press.

WINKLER J. J., 1985, *Auctor & Actor : a Narratological Reading of Apuleius*'Golden Ass, Berkeley, University of California Press.

WOODMAN T. (= A. J.), 1992, « Nero's Alien Capital. Tacitus as Paradoxographer (*Annals* 15.36-7) », in T. WOODMAN et J. POWELL (éd.), *Author and Audience in Latin Literature*, Cambridge, p. 173-188.

YAVETZ Z., 1984, *La plèbe et le prince*, Paris, traduction de M. Sissung, édition originale : *Plebs and Princeps*, Oxford, 1969.

ZIOLKOWSKI J., 1985, *Alan of Lille's Grammar of Sex. The Meaning of Grammar to a Twelfth Century Intellectual*, Cambridge, The Medieval academy of America.

Résumés/Abstracts

Michel Casevitz, ***Sur quelques mots désignant le nouveau en grec, d'Homère à Platon***

On étudie principalement *néos*, « nouveau, neuf, jeune », et *kainós*, « nouveau, récent », qui apparaît plus tardivement, en essayant de cerner l'opposition entre eux à travers des exemples pris principalement dans l'épopée homérique, les Tragiques, Aristophane, Thucydide, Xénophon et Platon. Ce sont deux conceptions de la nouveauté qui s'affrontent à travers ces deux mots.

Mot-clés : linguistique grecque, lexicologie et lexicographie grecques, sémantique, *neos* et *kainos*, neuf et *nouveau*.

This study focuses on two terms, néos*, meaning new, brand new, or young, and a term that appeared somewhat later,* kainós*, meaning new or recent. This study contrasts these two competing conceptions of the new in examples of their use taken primarily from the Homeric period, the tragedies, the plays of Aristophanes, and Thucydides, Xenophon and Plato.*

Jean-François Thomas, ***L'expression lexicale de l'idée de nouveauté en latin***

Tout un réseau lexical se forme autour de *nouus* pour exprimer plusieurs aspects de l'idée de nouveauté. Elle est ainsi caractérisée comme un état qui entre dans l'existence (*nouus*), est établi depuis peu (*recens*) ou se compare à un état antérieur bien établi (les adjectifs du type *insuetus*). En somme, se dégagent trois regards : le *nouus* constitue un nouveau départ, tourné résolument vers l'avenir, le *recens* est une amorce du nouveau, l'*insuetus* est

l'affirmation d'une différence. Par rapport à ce qui est, le nouveau constitue souvent une rupture importante, mais celle-ci n'exclut pas la continuité et le passage.

Mots-clés : linguistique latine, lexicologie latine, sémantique, nouveau, récent, *nouus*, *recens*, *insuetus*.

There is a whole lexical network around the term nouus*, expressing various aspects of the idea of* newness*. It can thus be characterized as coming into existence (*nouus*), as having been in existence for only a short time (*recens*), or as contrasting with a well-established pre-existing condition (adjectives such as* insuetus*). It can thus be seen in three ways :* nouus*, representing a new departure, resolutely turned towards the future ;* recens*, as the beginning of something new ; and* insuetus*, expressing a difference. The* new *often constitutes a major break with the pre-existing state of affairs, but ideas of continuity and passage are not necessarily to be excluded.*

Michel Griffe, ***Le point de vue romain sur la nouveauté dans la langue***

Comment les anciens Romains concevaient-ils la nouveauté dans la langue ? On a tenté dans cet article de répondre à cette question en examinant les contextes où apparaissent l'expression *noua uerba* et le mot *nouitas*. Le corpus a été limité aux périodes du latin classique et tardif et le recensement effectué grâce aux bases de données de la *Brepolis Library of Latin Texts* (LLT série A) de Brepols Publishers Online et du *Corpus Grammaticorum Latinorum* hébergé par le laboratoire de l'Histoire des Théories littéraires de l'université de Paris VII — Denis-Diderot. On a distingué dans la présentation des résultats deux types de témoignages : d'un côté celui des spécialistes de la langue que sont les grammairiens et les spécialistes de l'art oratoire, et d'un autre côté celui des poètes et prosateurs, sans se cacher le caractère quelque peu arbitraire de cette distinction. Et de fait, ce que disent les auteurs latins de la nouveauté n'est pas fondamentalement différent, ils sont tous attachés à un conservatisme modéré, même si on peut discerner ici ou là quelques nuances et même quelques idées réellement novatrices.

Mots-clés : linguistique latine, nouveauté, innovation, néologisme, *nouitas*, *sermo nouus*, *grammatici latini*.

How did Romans of ancient times conceive of novelty in language ? In our essay, we have attempted to answer this question by examining the different circumstances in which the expression noua uerba *and the word* nouitas *appear. We have limited the*

corpus to the Classical Latin and Late Latin periods and have based it on the selection of sources presented by the databases Brepolis Library of Latin Texts *(LLT série A) and* Corpus Grammaticorum Latinorum *— provided by the laboratory of History of Literary Theories at the university Paris VII — Denis-Diderot. In the presentation of our conclusions, we have distinguished two types of testimonies : on the one hand, that of experts in the field of language, such as grammarians or specialists in oratory, and on the other hand that of poets and prose-writers, while admitting that this differentiation is somewhat arbitrary. And in fact, all these authors do not essentially differ from one another in what they have to say about novelty. They all share an approach of moderate conservatism towards language, even though here and there we do find some nuances and even some truly innovative ideas.*

Laurent Grailet, ***Les turqueries dans le latin à la Renaissance : considérations sur la nouveauté dans le vocabulaire des humanistes***

L'exposé propose d'envisager la nouveauté dans le vocabulaire latin de la Renaissance par un biais particulier, celui des « choses turques », un champ lexical absent du vocabulaire antique. Il examine non pas les mécanismes morphologiques de création de mots, mais de manière plus générale les procédés par lesquels un mot vernaculaire, turc en l'occurrence, peut s'insérer dans une phrase latine ou, si l'on veut, entrer dans le vocabulaire latin. Pour ce faire, des exemples sont tirés principalement des *Lettres de Turquie* de Busbecq, mais aussi du journal d'un voyage de Cyriaque d'Ancône. Ces exemples sont précédés d'une présentation générale de la question du latin à la Renaissance, une langue reconstituée et divisée, une langue tournée vers l'Antiquité (elle est fondée sur les principes classiques de la *Latinitas* et de l'*Elegantia* et se cherche des modèles chez les auteurs de l'Âge d'Or) et partiellement tributaire du Moyen Âge, mais aussi très créative.

Mots-clés : Busbecq, Cyriaque d'Ancône, Renaissance, Humanisme, lexicographie, néo-latin, turqueries.

This paper aims to consider the innovation in the Latin vocabulary of the Renaissance by a particular approach, that of the « Turkish things », a lexical field absent from the Classical lexicon. One will not examine the morphological mechanisms of creation of words, but in a more general way the processes by which a vernacular, Turkish word in this case, can form part of a Latin sentence or, in other words, enter the Latin vocabulary. One will draw examples mainly from Busbequius' Turkish Letters*, but also from the diary of a journey made by Cyriacus of Ancona. These examples will be preceded by a*

general presentation of the question of Latin in the Renaissance, a reconstituted and divided language, a language turned towards Antiquity (it is founded on the classical principles of Latinitas *and* Elegantia *and seeks models in the authors of the Golden age) and partially dependant on the Middle Ages, but also very creative.*

Anastasios Brenner, ***Newton, Galilée et les anciens :* scientia *et sciences exactes***

Nous définissons couramment la science par l'exactitude. Or ce concept a sa propre histoire. Il a commencé à prendre son sens moderne au XVII^e^ s., époque à laquelle la science classique a pris son essor. L'objet de cet article est de retracer la trajectoire historique du terme d'exactitude et de ses équivalents, c'est-à-dire d'élaborer une sémantique philosophique. Nous nous appuierons en particulier sur les témoignages de Galilée, de Descartes et de Newton. Puis, nous examinerons la manière dont les philosophes des sciences, de Comte à Bachelard, ont conçu l'exigence d'exactitude.

Mots-clés : exactitude, précision, approximation, science, rationalité, sémantique philosophique.

Accuracy designates one of the characteristic features of science as we understand it. Yet this term and its cognates (exactness, precision) have a history of their own. They began to take on their current meaning during the 17th century, a time when modern science was being created. The aim of this paper is to provide a study of how this new usage was brought about as well as its underpinnings, that is a philosophical semantics. I shall examine in particular the texts of Galileo, Descartes and Newton. This historical development will then be viewed from the perspective of later philosophers of science, such as Comte and Bachelard.

Sabine Luciani, ***Philosophie et nouveauté à Rome. Lecture croisée de Lucrèce et de Cicéron***

Cet article se propose d'étudier les relations entre philosophie et nouveauté chez Lucrèce et Cicéron. Ces deux auteurs de la fin de la République présentent en effet des conceptions opposées de l'histoire de la philosophie : Lucrèce insiste sur la rupture introduite par la doctrine épicurienne et sur sa radicale nouveauté à Rome, alors que l'Académicien Cicéron cherche à légitimer la philosophie en se référant à l'héritage socratique et à la tradition romaine. Cependant, les deux philosophes s'accordent sur les enjeux littéraires, didactiques et politiques liés à la création d'une philosophie romaine.

Mots-clés : Cicéron, Lucrèce, *De rerum natura*, *Tusculanes*, philosophie, épicurisme, Rome.

This article aims to examine the relationship between philosophy and novelty in Lucretius and Cicero. These two authors of the late republic indeed present opposing views of history of philosophy : Lucretius insists on breaking introduced by the Epicurean doctrine and its radical novelty in Rome, while Academician Cicero seeks to legitimize the philosophy by referring to the Socratic legacy and tradition of Rome. However, the two philosophers agree on the literary, didactic and political issues in the creation of a Roman philosophy.

Laure Echalier, *Lucius* sititor novitatis *: l'idée de nouveauté dans les* Métamorphoses *d'Apulée*

Le narrateur des *Métamorphoses* se présente dès l'abord comme *sititor nouitatis*. Quoiqu'il affirme que son attitude curieuse et crédule repose sur la conception d'un univers guidé par le *fatum* qui rend tout possible, la bassesse de ses intérêts ainsi que l'absence d'enquête philosophique ou scientifique nous poussent à nous demander si elle n'est pas le signe d'une naïveté avec laquelle le lecteur devrait prendre quelque distance, le signe d'une parodie de littérature paradoxographique. Au fur et à mesure de ses aventures, Lucius se retrouve prisonnier du constant renouvellement de malheurs nés de sa curiosité et continue néanmoins à être attiré par le nouveau car sa quête de la *nouitas* est, paradoxalement, un invariant qui le console de ses malheurs constamment renouvelés. À la spirale infernale du même, mue par la Fortune, et faisant peser sur Lucius des malheurs de plus en plus insupportables, le livre XI voit succéder une autre forme de répétition, une spirale ascendante cette fois. Le surprenant épilogue, en forme de prologue, entraîne Lucius dans un nouveau rôle dans lequel il continue à se donner en spectacle, non plus sous le costume de l'âne aux grandes oreilles mais sous celui du bouffon à la tête chauve.

Mots-clés : Apulée, connaissance, curiosité, magie, nouveauté, répétition, vérité.

Lucius the narrator presents himself as sititor nouitatis*. He asserts that his curiosity and credulity are based on a conception of the universe conducted by* fatum *which makes all things possible. His base interests and absence of philosophical or scientific investigation nevertheless press us to wonder if they don't show a kind of naiveness from which the reader should distance himself, and if they don't stand as a paradoxographical parody. As Lucius'adventures go on, he can see himself trapped by the constant*

renewal of his misfortunes caused by his curiosity. Nonetheless, his search for novelty goes on because this quest is, paradoxically, an invariable characteristic which consoles him for his misfortunes renewed. The descendant spiral of sameness which increases the misfortune of Lucius is replaced, in Book XI, by an opposite scheme of repetition ; the spiral becomes an ascendant one. The wondering ending of the novel, which sounds like another prologue, leads Lucius to a renewed role : the show will go on, no more about a donkey but about a bald clown.

Isabelle Fabre, ***L'exil de dame Pauvreté : le devenir d'une rupture dans la littérature franciscaine (XIII^e^-XVI^e^ siècles)***

L'apparition du franciscanisme dans le paysage religieux du XIII^e^ siècle constitue un événement d'une nouveauté radicale. L'idéal de pauvreté revendiqué par le saint d'Assise comme fidélité absolue à l'Évangile occasionnait en effet une rupture dans l'institution monastique et, plus largement, dans les mentalités. On peut en apprécier l'impact à travers les écrits hagiographiques de la première génération franciscaine, où François est exalté comme l'amant chevaleresque de dame Pauvreté, épris de ce dénuement qui seul rend accessible la joie pure de la Création. Du XIII^e^ au XVI^e^ siècle, la littérature offrira des lectures contrastées de cette rupture : de l'anonyme *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate* (*c.* 1230) au *Triumphe de Temperance* de Jean Thenaud (1517-1518), le langage allégorique servira la cause du Poverello contre tous les faux disciples qui cherchent à en atténuer l'intransigeance et en réduire la portée. Entre quête courtoise et pèlerinage rêvé, manifeste polémique et discours d'édification princière, la rupture s'exhibe et se camoufle, se révèle dans toute sa force à travers deux jalons importants de l'histoire littéraire que l'on examinera dans cet article.

Mots-clés : allégorie, franciscain, François d'Assise, jardin, pauvreté, Jean Thenaud, *Sacrum commercium*, *Triumphe des Vertus*.

The emergence of the Franciscan movement at the dawn of the 13th century stands out as a disrupting event in the history of the mediaeval Church. The ideal of absolute poverty claimed by Francis of Assisi as the authentic way to live according to the Gospel could only lead to a break with monastic tradition and contemporary mentalities. Such an upheaval can be appreciated in some hagiographical writings by Francis' closest followers, who depict the saint as the courtly lover of lady Poverty, striving for this paupertas spiritu *that only makes accessible the authentic spirit of Creation. From the 13th to the 16th centuries onward, some texts will echo this break in very different*

ways : in the anonymous Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate *(c. 1230) and the* Triumphe de Temperance *by Jean Thenaud (1517-1518), allegorical writing helps enhance the message of the Poverello in spite of all alleged disciples who try to soften its radical quality. Oscillating between a courtly quest and a dreamed pilgrimage, taking the form of a pamphlet or that of a miroir du prince, the rupture is both exhibited and hidden ; it is manifested vigorously through the evolution of a literary form that we will study here.*

Benedetta Papasogli, ***L'homme nouveau et l'ordre du cœur***

La spiritualité du XVII^e^ siècle insiste sur l'image du « cœur nouveau » ainsi que sur celle du « monde nouveau », pour parler de l'homme intérieur. Un rapprochement entre deux textes de Pascal, l'*Écrit sur la conversion du pécheur* et le fragment des trois ordres (Sell. 339), permet de faire ressortir le statut non seulement anthropologique mais aussi spirituel de ce fragment célèbre, et d'aborder par ce biais la question du renouveau intérieur, entre rupture et continuité, entre conversion et harmonisation de l'humain. Est-il possible au « cœur nouveau », c'est-à-dire à l'homme réconcilié, de traverser la distance infinie entre les ordres ? Y a-t-il, et à quel prix, une « conversion des ordres » ? La réponse, problématique, exige une lecture attentive du texte dans ses pleins et ses vides, et dans le rapport intime entre forme et signification.

Mots-clés : cœur nouveau, homme intérieur, ordres, conversion, distance, vide, renversement du pour au contre, harmonie.

Seventeenth-century spirituality insists on the imagery of the "new heart" and the "new world" in order to speak equally about interior man. A comparison between two texts of Pascal, "Ecrit sur la conversion du pécheur" *and the "fragment of the three orders" (Sell. 339), allows us to emphasize not only the anthropological but also the spiritual statute of the famous fragment, and thus to tackle the question of conversion and internal harmony. Is it possible for the new, reconciled man to cross the infinite distance which, according to Pascal, separates the "orders of greatness" ? The answer is problematic and requires a careful reading of the text in the intimate relationship between form and meaning.*

Alexandra Morenval, ***Noces littéraires et nouvelle progéniture dans les* poésies *de Catulle***

Le poète Catulle insiste autant sur la nouveauté de son œuvre poétique que sur la nouveauté des époux et des noces. Au travers de la métaphore du mariage

et de la procréation, l'étude examine une révolution littéraire où le sacrilège est sacralisé. La nouveauté des rapports entre la culture grecque et la culture latine, unies par l'amour et la foi, engendre l'aspect insolite de la poésie catullienne fondée sur de violents contrastes. Par cette pratique que le poète revendique, il met en place les lois d'une nouvelle critique, résolument moderne et sans pitié contre toute tradition et tout immobilisme.

Mots-clés : Catulle, esthétique du choc, hétéroclite, irrévérence, métissage, miniature, modernité, sacrilège, union consacrée.

The poet Catullus insists as much on the novelty of his poetic work as on the novelty of the couple and the wedding. Through the metaphor of marriage and childbearing, the study examines a literary revolution which renders sacrilege sacred. The novelty of the relationship between the Greek and Latin cultures, united by love and faith, creates the unfailingly extraordinary aspect of poems based on stark contrasts. The poet thus establishes the laws of a new genre of criticism which is both modern and merciless towards tradition and opposition to change.

Aline Estèves, **Insolitasque videns parvo cum vulnere mortes *: Horreur et rupture dans la* Pharsale *de Lucain***

La description des blessures infligées aux soldats de Caton par les serpents de Libye constitue une nouveauté esthétique, qui s'élabore en cohésion avec les emblèmes symboliques de la *ruina* et de Méduse dans la *Pharsale* : les corps minutieusement décrits dans leur intériorité organique sont autant d'illustrations plastiques des ruptures induites par les horreurs de la guerre civile ; l'épisode s'élabore autour de la notion de limite (référentielle, géographique, éthique), dont Lucain livre différentes interprétations stylistiques, conçues comme autant de variations du *tumor*.

Mots-clés : *amplificatio*, chaos, discorde, enflure, fantastique, guerre civile, macabre, Méduse, ruines, thaumaston.

La descrizione delle ferite inflitte ai soldati di Catone dai serpenti della Libia costituisce una novità estetica che si elabora in coesione con gli emblemi simbolici della ruina *e di Medusa nella* Pharsalia *: gli organismi corporali minuziosamente descritti sono tutti illustrazioni delle rotture inflitte dagli orrori della guerra civile ; l'episodio è elaborato intorno alla nozione di limite (referenziale, geografico, etico) di cui Lucano concepisce diverse interpretazioni stilistiche : sono varie espressioni del* tumor.

The descriptions of the injuries inflicted to Cato's soldiers by the snakes of Libya represent an aesthetic novelty, which finds an echo with some symbolic emblems in the Pharsalia*, such as the theme of the ruina and the character of Medusa : anatomic descriptions of dead bodies aim to illustrate the collapse of the universe, caused by the horrors of civil war. The notion of boundary, in ethical, geographical and referential terms, structures the episode, and Lucan gives various interpretations of these themes, which all refer to the tumor : this* elocutionis uitium *is promoted as a pertinent stylistic device to illustrate the excessive horrors of civil war.*

Florent Rouillé, *L'*Anticlaudianus *d'Alain de Lille, entre modernité et nouveauté : un cas exemplaire de la renaissance poétique au XII^e^ siècle*

En faisant de la création d'un homme nouveau le sujet principal de son épopée, Alain de Lille donne à lire son *Anticlaudianus* comme le projet de renouveler le genre épique, voire l'écriture poétique même, à tout le moins la sienne propre. Parallèlement, il remet au goût du jour, en le perfectionnant comme jamais nul ne le fit auparavant, un paradigme poétique ancien combinant fiction allégorique et style gemmé. Ce faisant, il constitue un maillon déterminant dans la révolution poétique en œuvre au tournant des XII^e^ et XIII^e^ siècles, dans les littératures latine et vernaculaire.

Mots-clés : Alain de Lille, *Anticlaudianus*, poésie, théologie, allégorie (ou *integumentum*), style (ou *stylus gemmeus*), nouveauté, modernité.

As he made the creation of a new man the main subject of his epic, Alan of Lille presented his Anticlaudianus *as an attempt to renew not only the epic genre, but also the writing of poetry — at least his own poetry. Similarly, he brought up to date — and perfected as no one had ever done before — an ancient poetical paradigm that combined allegorical fiction with jeweled style. In doing so, he created an essential link in the poetical revolution that was taking place at the turn of the twelfth and thirteenth centuries in Latin and vernacular literatures.*

Paul M. Martin, Quid noui ? Libertas ! *Continuité et rupture dans la Préface du livre II de l'*Ab urbe condita

La notion de « Préface », chez Tite-Live, est ambiguë. En fait on constate ou, pour les livres perdus, on décèle l'existence, dans le récit, de pauses, qui ne se situent pas nécessairement au début d'un livre et qui n'ont aucun rapport visible avec le rythme d'édition de l'œuvre livienne. Elles marquent à chaque fois en réalité un point de rupture dans la trame de l'histoire. Mais comme

l'idée maîtresse de Tite-Live est la continuité de l'histoire du peuple romain, il lui faut à la fois marquer ce point de rupture et le gommer en soulignant la continuité avec l'époque antérieure. De ce point de vue, la préface du l. II est exemplaire : au moment où elle marque le changement radical né de la Révolution de 509, qui a fait succéder la liberté républicaine à la royauté, Tite-Live s'attache à montrer comment ce fruit de la liberté, pour se développer et mûrir, avait besoin du régime monarchique. L'hymne à la liberté naissante s'accompagne ainsi, sans contradiction, d'un éclatant éloge de la royauté romaine.

Mots-clés : *Conditor*, continuité, *libertas*, préface(s), *princeps*, regnum, république, révolution, rupture, Tite-Live.

Livy's concept of a foreword is ambiguous. In fact, one notes, or for lost books, detects the existence, in the relation, of breaks that are not necessarily at the beginning of a book and have no visible connection with the rhythm of editing of Livy's work. They really mark every time a breaking point in the frame of the story. But as the thrust of Livy is the continuity of the history of the Roman people, he must both mark the breaking point and erase it by stressing the continuity with the previous period. From this point of view, the foreword of book II is exemplary when it marks a radical change brought about by the revolution of 509, which saw republican liberty succeed to royalty, Livy tries to show how this fruit of freedom, to grow and mature, needed monarchy. The hymn to freedom is accompanied without contradiction by a brilliant praise of the Roman royalty.

Marie-Françoise Delpeyroux, ***Sénèque et le progrès : une position paradoxale. Une relecture de la Lettre 90***

Dans la *Lettre à Lucilius* 90, Sénèque discute en détail les recherches du philosophe stoïcien Posidonios d'Apamée, qui démontrait que les principales innovations techniques qui ont changé la vie des hommes sont à mettre au compte des sages et des philosophes. Sénèque refuse cette vue, car pour lui, qui condamne une société humaine corrompue par la cupidité, les inventions ne représentent qu'un aiguillon du vice, une escalade sans fin vers des besoins toujours plus artificiels ; il disqualifie donc le progrès technique, tout autant que l'âge d'or. Il met en revanche l'accent sur la nécessité d'un progrès moral personnel axé sur l'élimination des vices et des craintes irrationnelles ; ce faisant, il méconnaît la valeur du travail et s'abstient de penser la société en termes politiques. Ce texte paradoxal marque néanmoins une étape importante dans l'histoire de la pensée politique.

Mots-clés : Sénèque le Philosophe, Posidonios, Jean-Jacques Rousseau, progrès, techniques, Âge d'or, utopie.

Nella Lettera *90, Lucio Anneo Seneca discute le tesi di Posidonio d'Apamea. Il filosofo greco dimostrava che le innovazioni tecniche, che hanno cambiato la vita degli uomini, sono il fatto dei saggi. Seneca rifiuta questa tesi : in effetto, condanna la società umana corrotta dalla cupidigia, e dunque condanna ugualmente le invenzioni che costituiscono una scalata senza fine verso nuovi desideri altrettanto artificiali. La nozione di progresso tecnico quindi per lui non esiste. Accorda invece la massima importanza al progresso morale individuale con lo scopo di eliminare le passioni dell'anima ; facendo questo, sconosce il valore del lavoro e si astiene di pensare la società in termini politici. Questo testo paradossale costituisce nondimeno una tappa importante nella storia del pensiero politico moderno come lo dimostra il confronto con il* Discours sur l'origine de l'inégalité *di J.-J. Rousseau.*

In the ninetieth Letter to Lucilius *Seneca criticizes Posidonios of Apamaea's well-known position on progress : according to the Apamaean, wise men are to be credited with the main technical inventions that changed human life. Seneca does not endorse this view and firmly condemns his own epoch inasmuch as it is contaminated by vice and luxury, both allowed by inventions. Technical progress for S. amounts to pure nonsense : the only progress he cares for is individual, ethical and aims at the elimination of passions. By sustaining this view, he chooses to ignore the value of work as a mediator between Man and the World and he avoids thinking society in political terms. Nevertheless, this paradoxical text constitutes an important stage in the elaboration of modern political thought, as shown by the comparison with Rousseau's* Discours sur l'origine de l'inégalité.

Fabrice Galtier, ***Un aspect des innovations néroniennes chez Tacite, ou le pouvoir en spectacles***

Cette étude concerne la manière dont Tacite évoque les innovations néroniennes en matière de *spectacula*, en corrélant étroitement cette question avec le problème politique que dut affronter le jeune prince lorsqu'il succéda à Claude. Il s'agit d'examiner comment Néron a été amené à innover dans ce domaine pour combler les failles de son propre pouvoir, promouvant un système de valeurs opposé à celui qui était traditionnellement en vigueur à Rome. Il aboutissait ainsi à une conception renouvelée du Principat qui ne pouvait qu'être dénoncée par notre historien, à travers le prisme moral.

Mots-clés : Tacite, *Annales*, Néron, Principat, spectacles, idéologie.

This study relates to the way in which Tacitus exposes Nero's innovations in the field of spectacula*, connecting this question with the political problem that the young* princeps *met when he succeeded Claudius. Nero was induced to innovate to fill the faults of his own power, promoting a value system opposed to the moral code which was traditionally in force in Rome. His action led thus to a renewed conception of the Principatus, which could only be denounced by our historian by the means of a moralizing point of view.*

Frédéric Fauquier, ***Y a-t-il du nouveau chez les néoplatoniciens ?***

Le terme de néoplatonisme est une catégorie historiographique tardive ; ceux que nous nommons néoplatoniciens se pensaient seulement comme des platoniciens qui retrouvaient la parole originale de Platon par-delà les nouveautés qui l'avaient dissimulée. Mais cette pensée qui se constitue comme tradition en se projetant dans une origine dissimule son originalité, en particulier l'invention de la transcendance radicale, par une stratégie herméneutique qui biffe le texte tout autant qu'elle l'interprète, qui crée des réseaux inédits entre les dialogues et qui retourne l'accusation d'originalité contre ses adversaires.

Mots-clés : Platonisme, Plotin, Proclus, transcendance, herméneutique, origine, originalité, conservatisme.

The term Neoplatonism is a late historiographical category ; those whom we name Neoplatonic thinkers thought of themselves only as Platonists who rediscovered the original speech of Plato beyond the novelties which had hidden it away. But this thought which establishes itself as tradition by projecting itself into an origin hides its originality, in particular the invention of the radical transcendence, by a hermeneutic strategy which crosses off the text just as much as it interprets it, which creates new networks between the dialogues and which reverses the charge of originality against its opponents.

Odile Lagacherie, ***Un professeur de rhétorique du IVe siècle devant les nouveautés de la* paideia *: l'exemple de Libanios d'Antioche***

Il est difficile de parler d'innovation quand on fait référence à l'éducation proposée par l'école de rhétorique du sophiste Libanios à Antioche au IVe siècle apr. J.-C. Mais l'étude de ses textes (discours et lettres) fait apparaître une inquiétude qui porte moins, comme on pourrait le croire, sur le danger d'une nouvelle *paideia* chrétienne, que sur des innovations réelles dans le domaine de la formation : l'apprentissage de la tachygraphie et surtout l'étude du droit et du latin dans la partie orientale de l'Empire. Libanios concentre ses attaques

sur ces points de manière explicite et récurrente, négligeant en apparence ce qui représentait le plus grand danger pour son idéal de formation.

Mots-clés : Antiquité tardive, Christianisme, Culture, Droit, Éducation, Formation technique, Grec, Latin, *paideia*, Rhétorique.

It seems hard to talk about innovation when one refers to the education as it was offered in Libanius'School of Rhetoric in Antioch in Syria, in the IVth century p. C. *But the study of some of his texts, orations as well as letters, reveals that he was less anxious about the danger coming from a new* paideia *which would have been Christian than about the growing importance of technical studies as tachygraphy, learning of Law and Latin, in the Eastern part of the empire. Libanius focused his attacks on those items in an explicit and recurrent way, seeming to neglect what was the greatest danger for his ideal in education.*

Index nominum

A
Abélard, Pierre, 308
Achille, 27, 270, 272
Adam de la Bassée, 354
Adélard de Bath, 18, 305–307, 338
Aelius Stilo, 93
Afranius, 285, 287
Agamemnon, 27, 270
Agrippine la Jeune, 406
Agrippine l'Ancienne, 407
Alain de Lille, 19, 305, 307, 309, 329–331, 337, 338, 341, 343, 349, 353, 355, 357–359
Albumasar, 306, 309
Alcinoos, 437
Amafinius, 173
Amaury, Arnaud, 311
Ambroise, 228
Ammien Marcellin, 107, 453
Ammonius, 427, 428
Ancus Marcius, 372, 374
Anne de Bretagne, 227
Antimaque, 276, 278
Antisthène, 449
Antonia Maior, 407
Antonius (Marcus, l'orateur), 12
Antonius (Marcus, triumvir), 410
Apollon, 35, 392, 419, 421
Apollonios de Rhodes, 265, 272, 279
Apulée, 21, 183–186, 188, 189, 192–195, 200, 201, 203, 208, 209
Aquinus, 274
Arcésilas, 171
Argo, 265, 269, 272
Argonautes, 266
Ariane, 265, 268, 269
Aristomène, 190, 192, 200
Aristophane, 35, 36, 40, 42
Aristote, 145, 151, 160, 170, 171, 333, 375
Arrius, 278
Athéna, 31, 266, 269, 456
Atticus, 11
Auguste (Octave), 53, 110, 284, 366–369, 373, 378, 379, 407, 408, 415, 419
Augustin, 200, 228, 247
Aulu-Gelle, 13, 59, 71, 77, 82, 83, 92, 93, 97, 98

B
Bacchus, 265, 268
Bacchylide, 40
Bachelard, Gaston, 73, 141, 149, 150, 152
Bacon, Francis, 144
Basile, 454
Baudelaire, Charles, 281
Benoît de Sainte-Maure, 352
Bernard de Chartres, 307, 347
Bernard de Clairvaux, 308
Bernard Silvestre, 308–310, 321, 336, 337, 353, 354, 357
Boèce, 309, 328, 338, 354
Bonaventure (Saint), 226
Boyle, Robert, 146, 147
Briséis, 270
Britannicus, 406, 407
Brutus (Lucius Junius), 167, 370, 371, 375, 377
Brutus (Marcus Junius), 13, 15, 22
Brutus (personnage médiéval), 310
Burrus, 408, 421
Busbecq, Auger Ghislain de, 109, 118–125, 127–139

C
Caecilius, 279
Calvus (Caius Licinius), 14, 273
Camille, 366, 367, 373, 379
Carbo (Gaius Papirius), 12
Carnéade, 165, 170, 171
Cassius, 274
Cassius Severus, 14
Caton d'Utique, 84, 93, 98, 287, 293–300, 302, 303
Caton l'Ancien, 12, 49, 62, 88, 92, 100, 342
Catulle, 19, 90, 91, 263–266, 268–281, 385
Cérès, 396
Césaire de Spire, 218
César, 14, 15, 60, 62, 67, 70, 166, 169, 272, 284, 285, 287, 290, 292, 301, 363, 366, 367, 373
Cethegus (Marcus Cornelius), 13, 14
Charisius, 87, 88
Charité, 197, 201
Charles IX, 119
Charles Quint, 118, 133
Chéréphon, 449
Chrétien de Troyes, 310, 357
Christine de Pisan, 358
Cicéron, 11–16, 22, 47, 50–52, 54–58, 61, 62, 64, 65, 67–71, 79, 80, 84, 93–96, 98, 99, 101, 103, 104, 107, 110, 112, 114, 117, 134, 145, 157–159, 164–180, 183, 184, 263, 302, 334, 372, 373, 375
Cinna, 276
Claude, 374, 406, 408, 412
Claudien, 309, 353
Clément d'Alexandrie, 384
Clichtove, Josse, 125
Collatin (Lucius Tarquin), 377
Columelle, 66
Comte, Auguste, 148, 149
Consentius (grammairien), 88
Constance, 446, 450, 453, 455, 456
Constant, 450
Constantin, 221, 231, 451
Cotta (Gaius Aurelius), 12
Crassus (Lucius Licinius), 12, 80, 81, 169
Crassus (Marcus Licinius), 366, 392

Critolaos, 165
Crocus, 115
Cupidon, 200, 270, 272, 277, 280
Cyriaque d'Ancône, 109, 120, 121, 125–127, 133, 138

D
Damascius, 426
Dante, 211, 357
Darès le Phrygien, 310, 353
Datianos, 458
Dédale, 301, 391
Démocrite, 159, 160, 173
Demoulins de Rochefort, François, 227
Descartes, René, 145, 146, 148
Diane, 267
Didon, 56, 57, 60–62, 393
Diogène, 159, 160, 165, 178, 391
Diogène Laërce, 159, 160, 178
Diomède, 87
Dion Cassius, 417, 419
Dolet, Étienne, 112
Doryphore, 418

E
Élie de Cortone, 218
Élisabeth d'Autriche, 119
Ellebaut, 354
Émile (Rousseau), 401
Énée, 56, 62, 367, 393
Ennius, 94, 100, 263, 272
Épicure, 55, 102, 157–160, 162, 163, 169, 172, 174, 178, 179
Érasme, 112, 116, 117, 127, 128, 236
Erennius, 428
Erichto, 293–295, 300
Erigène, Jean Scot, 305, 336, 337, 355
Ermengaud, 309
Eschyle, 26, 28, 30–32
Euclide, 306
Eugène IV, 126
Euripide, 30, 34, 40, 42
Évrard de Béthune, 354
Évrard l'Allemand, 353

F
Fabius (Quintus Maximus Rullianus), 58
Ferdinand de Habsbourg, 118, 133
Flaccus, 65
Foucault, Michel, 16, 142
François d'Assise, 19, 211–214, 216–221, 223–226, 230, 231, 233, 236
François de Valois, 227

G
Galba (Servius Sulpicius, cos. 144), 12
Galba (Servius Sulpicius, empereur en 69), 66
Galien, 131, 132
Galilée, 17, 141–145, 148, 151
Gallus, 448
Gautier de Châtillon, 310, 341, 349, 353
Geoffroy de Monmouth, 310
Geoffroy de Vinsauf, 310, 329, 341, 342, 354
Gerson, Jean, 235
Gervais de Melkley, 310, 341, 352
Gilbert de la Porrée, 308, 309
Gratien, 456
Grégoire de Tours, 134

Grégoire IX, 225
Guilhem VIII, 309
Guillaume de Conches, 308
Guillaume de Diguleville, 228
Guillaume de Lorris, 226, 358
Guillaume de Saint-Thierry, 308

H
Hécatée de Milet, 363
Heidegger, Martin, 144
Hélène, 270
Henri de Sully, 309
Henri II Estienne, 127
Hérodote, 26, 40
Hésiode, 27, 28, 175, 272, 388
Homère, 25, 26, 28, 272, 279, 349, 351
Horace, 62, 99, 100, 311, 341, 342, 344–346, 349, 352, 354
Hortensius, 276
Hortensius (Quintus Hortalus), 12, 276
Hostius Quadra, 392
Husserl, Edmund, 144
Hymen, 278

I
Icare, 301, 391
Isaïe, 219
Isis, 203, 204, 206–209
Isocrate, 451, 452

J
Jamblique, 430
Jean Chrysostome, 451, 459
Jean de Garlande, 310
Jean de Hanville, 310, 341, 353
Jean de Salisbury, 307
Jérôme, 136, 454
Joseph d'Exeter, 310, 349
Julien, 77, 230, 445, 446, 448, 449, 452–458
Julien de Spire, 230
Junia Aurunculeia, 270, 277
Jupiter, 49, 57, 126, 127, 235, 267, 268, 271, 330, 372, 396, 412, 417
Juste Lipse, 112, 122
Juvénal, 51, 65, 353

K
Kant, Emmanuel, 383
Kierkegaard, Søren, 247
Koyré, Alexandre, 141
Kuhn, Thomas, 141

L
Labérius, 95, 96, 98
Laelius, 165
Laurent de Durham, 310
Le Roy, André, 228
Lefèvre d'Étaples, 125
Léon (Frère), 217
Lepidus (Marcus Aemilius), 12
Lesbie, 273, 281
Leucippe, 159, 160
Libanios, 18, 445–448, 450–459
Livinius, 279
Longin, 429
Loti, Pierre, 130
Louis XII, 227, 228
Louise de Savoie, 212, 227–229, 235
Lucain, 19, 58, 283–292, 294–303, 339, 344, 353, 354
Lucien, 186, 187
Lucilius, 213, 383, 384, 392, 393, 398
Lucius, 21, 183–199, 201–209

Lucrèce, 19, 56, 70, 98–100, 103, 107, 157–164, 169, 172–175, 177–179, 201, 272, 381, 391
Lucumon, 375

M
Macer, 300
Macrobe, 312, 336
Mahomet, 125
Manlius Torquatus, 270, 277
Marguerite d'Angoulême, 229
Marie Tudor, 118
Marius, 289, 328, 373
Marius Gratidianus, 289
Mars, 68, 364, 367
Martial, 50, 66, 91, 92, 103, 104, 184
Martianus Capella, 184, 354
Martin Le Franc, 235
Marx, Karl, 402
Matthieu de Vendôme, 310, 337, 343, 353, 354
Maxime l'Africain, 321
Médée, 265
Méduse, 290–292, 295–297, 299, 300
Memmius, 164, 174, 177
Ménandre, 393
Ménélas, 270
Mercure, 126
Mersenne, Marin (Père), 145, 146
Messaline, 406
Mézence, 367
Milon, 206
Mithras, 205
Muréna, 64
Murrus, 302
Mustafa, fils de Soliman, 137
Myrmex, 196

N
Nasidius, 302
Nausiphane, 159
Néréides, 266
Néron, 20, 66, 327, 399, 405–417, 419–423
Newton, Isaac, 17, 141, 142, 145, 147, 148
Nicandre, 300
Nicolas d'Amiens, 309
Nicole, Pierre, 253
Numa Pompilius, 372, 373
Numénius, 428, 437, 438

O
Octovien de Saint-Gelais, 228
Olah, Nicolas, 122
Oreste, 420
Origène, 226, 428, 439
Osiris, 207, 208
Osman I^{er}, 124
Ovide, 50, 51, 53, 58, 60, 65, 66, 103, 104, 192, 301, 353, 386, 389, 393, 396

P
Pamphile, 188
Papirius (Cursor), 58
Pappus d'Alexandrie, 147
Parques, 265, 269, 270
Pascal, Blaise, 20, 241, 242, 244–249, 252–257, 495
Pasiphaé, 391
Paul (Saint), 219, 243, 248, 330
Pélée, 265–269, 272, 277, 279, 280
Pélops, 270
Perotti, Niccolo, 111, 123
Perse, 353

Persée, 296, 365
Pétreius, 285, 287
Pétrone, 53, 54, 102–105, 134, 186
Phasganios, 458
Philippe II, 118
Philon d'Alexandrie, 226
Philostrate, 457
Phocas, 86, 87
Phoebus, 267
Photis, 206
Pindare, 26, 35, 40, 272
Pison, 419
Platon, 25, 26, 40, 42, 44, 168, 170, 310, 312, 327, 333, 375, 396, 425–435, 437–443
Plaute, 48, 49, 61, 62, 81, 95, 100, 114, 263, 342
Pline l'Ancien, 50, 59, 69
Pline le Jeune, 65
Plotin, 425–435, 437–440
Plutarque, 13, 185, 186, 203, 209
Poggio, dit Le Pogge, 107–111, 114
Pompée, 67, 69, 284–286, 291, 292, 366, 367
Pompéius (grammairien), 88, 89
Porphyre, 426, 428–430, 437, 439
Poséidon, 270
Posidonios, 382, 385, 387, 389–391, 402
Praxiphane, 159
Priscien, 86, 87
Probus, 84, 85
Proclus, 426, 427, 430–432, 436, 439, 441, 442
Properce, 50
Psyché, 196, 200, 202
Publilius Syrus, 200
Pyrrhus, 364
Pythagoras, 418, 422
Pythagore, 166, 167, 176, 307

Q

Quinte-Curce, 69, 70
Quintilien, 66, 71, 78, 82, 84, 95, 103, 105, 107, 110, 114, 284, 302, 335, 450

R

Rabirius, 173
Raoul de Longchamp, 311, 355, 356
Rémus, 283, 288
Richard de Saint-Victor, 337
Ricœur, Paul, 142
Riga, Pierre, 310
Roannez, Mademoiselle de, 245
Romulus, 272, 283, 288, 367, 372–374
Rousseau, Jean-Jacques, 389, 399–402
Roussel, Raymond, 359
Roxelane, 137
Rüstem Pacha, 139

S

Sabellus, 293, 294, 302
Saint-Cyran, Abbé de, 20, 241–243, 245
Salluste, 51, 52, 93, 190, 191, 363, 364, 375, 376
Sappho, 270, 271
Satrachus, 276
Sénèque, 21, 50, 52, 57, 58, 63, 65, 72–74, 101, 102, 192, 213, 381–402, 408, 419, 421
Sénèque (Pseudo), 50
Sénèque le Père, 14
Servius, 89, 90, 283
Servius Tullius, 372, 373, 376, 377, 379

Sestius, 276
Sidoine Apollinaire, 346, 358
Silius Italicus, 107
Simon Chèvre d'or, 352
Simon de Tournai, 309
Socrate, 40, 44, 159, 165, 169, 170, 172, 190, 449, 451
Soliman, 119, 122, 124, 128, 129, 132, 133, 137
Sophocle, 32, 33
Stace, 284, 339, 353, 358
Starobinski, Jean, 142
Suétone, 67, 412, 414–416, 418–420
Suffenus, 274–276
Sulla (grammairien), 274
Sulpicius (Publius Rufus), 12
Surin, Jean-Joseph, 242
Sylla, 208, 289, 327, 373
Symmaque, 366
Symplégades, 265

T
Tacite, 14, 18, 20, 48, 51–53, 65, 66, 69, 374, 405–423
Tarquin l'Ancien, 372, 374
Tarquin le Superbe, 373, 376–378
Térence, 95, 263
Tertullien, 201
Thenaud, Jean, 212, 227–237
Théodoret, 451, 454
Théodose, 447, 456–458
Thétis, 264–267, 269, 272, 277, 279, 280
Thierry de Chartres, 308
Thomas de Celano, 211–213, 215, 217, 224, 230
Thraséa, 421, 422
Thucydide, 364, 365
Tibulle, 50
Tigellin, 417
Timothée, 40
Tite-Live, 20, 50, 52, 53, 58, 64, 65, 69–72, 109, 363–369, 371–378
Titus Labienus, 14
Tortelli, Giovanni, 111
Trimalcion, 53, 54, 105
Tullia, 158
Tullus Hostilius, 372, 374

U
Ubertin de Casale, 218
Ulysse, 203, 204

V
Valens, 456
Valère Maxime, 69, 72
Valla, Lorenzo, 108, 110, 111, 113, 114, 116, 117, 125, 134, 135
Varron, 50, 59, 60, 76–78, 85, 92, 93, 98, 366
Varus, 275
Vatinius, 273
Vaugelas, Favre de, 146
Velleius Paterculus, 52
Vespasien, 421
Virgile, 56, 58, 60–62, 65, 89, 100, 192, 283, 285, 286, 288, 292, 301, 330, 334, 342, 344, 350, 351, 353, 372, 391, 393, 396, 397, 401, 402
Volusius, 275–277
Vulcain, 277

X
Xénophon, 42, 43

Collection « Mondes anciens »

DÉJÀ PARUS

Paysages ruraux et territoires dans les cités de l'Occident romain. Gallia *et* Hispania, coordonné par FICHES J.-L., PLANA-MALLART R. & REVILLA CALVO V., 2013.

La Pomme d'Éris. Le conflit et sa représentation dans l'Antiquité, coordonné par MÉNARD H., SAUZEAU P. & THOMAS J.-F., 2012.

Achille-Eschyle — Mythe ancien et mythe nouveau — Les Sept contre Thèbes *et* Leucippé et Clitophon, MALOSSE P.-L. & PÉREZ-JEAN B., 2012.

Grammairiens et philosophes dans l'antiquité gréco-romaine, PÉREZ B. & GRIFFE M., 2008.

Les armes dans l'Antiquité, SAUZEAU P. & VAN COMPERNOLLE T., 2007.

Djet et Neheh. Une histoire du temps égyptien, SERVAJEAN F., 2007.

Ptolémée Philadelphe et les prêtres d'Atoum de Tjékou, TIERS C., 2007.

L'encyclopédie religieuse de l'univers végétal, tome 4*, Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne — Flore et botanique sacrée des anciens Égyptiens*, AUFRÈRE S.H., ASENSI H. & DE VARTAVAN C., 2005.

L'encyclopédie religieuse de l'univers végétal, tome 3*, Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne*, AUFRÈRE S.H., 2005.

Le chœur dans la tragédie et la comédie grecques — Les Oiseaux d'Aristophane, NOËL M.-P., 2005.

Cet ouvrage a été mis en pages par
les Presses universitaires de la Méditerranée
(Université Paul-Valéry Montpellier 3)
17 rue Abbé-de-l'Épée
34090 Montpellier
pulm@univ-montp3.fr
www.PULM.fr

Dépôt légal : 4e trimestre 2013