



HAL
open science

La pomme d'Éris. Le conflit et sa représentation dans l'Antiquité

Hélène Ménard, Pierre Sauzeau, Jean-François Thomas

► **To cite this version:**

Hélène Ménard, Pierre Sauzeau, Jean-François Thomas (Dir.). La pomme d'Éris. Le conflit et sa représentation dans l'Antiquité. Hélène Ménard; Pierre Sauzeau et Jean-François Thomas. Presses universitaires de la Méditerranée, 567 p., 2012, 978-2-84269-956-7. hal-03050973

HAL Id: hal-03050973

<https://hal.science/hal-03050973>

Submitted on 26 Jan 2024

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

La Pomme d'Éris

Le conflit et sa représentation
dans l'Antiquité

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 »

La Pomme d'Éris

Le conflit et sa représentation dans l'Antiquité

coordonné par Hélène MÉNARD,
Pierre SAUZEAU & Jean-François THOMAS

PRESSES UNIVERSITAIRES DE LA MÉDITERRANÉE

Mots-clés : conflit, Antiquité, guerre, violence, discorde, rivalité.

Illustration de couverture : P. SAUZEAU, *Sans titre*.

ISBN 978-2-84269-956-7
Tous droits réservés, PULM, 2012.

Sommaire

Pierre SAUZEAU	
<i>Introduction</i>	11
Des mots et des idées	19
Pierre SAUZEAU	
<i>La dialectique mythique du conflit fondateur</i>	21
Jérôme RIZZO	
<i>Qui sont les « ennemis » ἡρῳυ ?</i>	43
Julien DU BOUCHET	
<i>Remarques sur le vocabulaire du conflit en grec ancien</i>	61
Mélina LÉVY-MAKINSON	
<i>Rhétoriques de la sédition chez Denys d'Halicarnasse : modèles grecs et réécritures romaines</i>	77
Jean-François THOMAS	
<i>Le champ lexical du conflit en latin</i>	91
Jacqueline DANGEL (†)	
<i>Le conflit de la violence indicible dans la Pharsale de Lucain : poésie de l'image pour une rhétorique de l'échec</i>	107

Jean-Luc PÉRILLIÉ	
<i>Aristote et l'Académie : un contentieux moins doctrinal que personnel</i>	131
Brigitte PÉREZ-JEAN	
<i>La diaphōnia chez Sextus Empiricus et Galien : un conflit fonctionnel ?</i>	163
Conflits mythologiques et épiques	185
Nick ALLEN	
<i>Idéologie indo-européenne et conflits des chefs dans le Mahābhārata</i>	187
Paul WATHELET	
<i>Le conflit d'Agamemnon et d'Achille dans l'Iliade et dans la tradition pré-homérique</i>	201
Bernard SERGENT	
<i>La femme épique, pivot du drame</i>	225
Jean-Michel RENAUD	
<i>Conflits au sein de l'initiation : Méléagre et ses oncles maternels</i>	239
Philippe MONBRUN	
<i>Apollon, la khelys et Hermès. La réconciliation des frères ennemis dans l'Hymne homérique à Hermès</i>	255
Cécile JUBIER-GALINIER	
<i>Athéna et Poséidon en conflit : adaptations céramiques à l'ombre de l'Acropole</i>	271
François RIPOLL	
<i>Un conflit d'interprétations sur le mythe argonautique : les prophé- ties de Mopsus et d'Idmon chez Valérius Flaccus (I, 205-239)</i>	293
Philippe LE MOIGNE	
<i>Thrène pour une étoile. Pourquoi Dieu en veut-il tant au roi de Babylone en Ésaïe 14 (Septante) ?</i>	311

Guerre et tensions entre cités 325

Frédéric MAFFRE

La notion de conflit dans la gestion des relations de Cyzique avec Rome (II^e s. av. J.-C.-III^e s. apr. J.-C.) 327

Charles GUITTARD

La destruction des villes « dévouées » dans le rituel guerrier de l'euocatio-deuotio : la représentation du conflit dans les formules de prières 349

Paul Marius MARTIN

César : Guerre civile, le récit d'une « drôle de guerre » 365

Denis ÁLVAREZ PÉREZ-SOSTOA

Conflits autour des otages romains pendant les guerres civiles 383

Olivier DEVILLERS & Jean MEYERS

Frédégair, historien des conflits 399

Les conflits dans les sociétés 423

Stavros PERENTIDIS

La femme spartiate, sujet de conflit entre Aristophane et les Socratiques 425

Marco V. GARCÍA QUINTELA

Institution et conflit dans la politique des sociétés celtiques 445

Martin GALINIER

Femmes violentes à Rome : représentations morales ? 463

Cyril COURRIER

De la mémoire du conflit au conflit de mémoires : lutte des ordres et mémoire de la plèbe à la fin de la République romaine 501

Laure ÉCHALIER

Faire de l'adversaire un bandit : latro et praedo dans les discours cicéroniens 527

Yves ROMAN

Hadrien et le règlement des conflits privés par le Conseil du Prince 541

Stéphane BENOIST

*Conflit et cité antique : discours sur les origines et récits
de (re)fondation. En guise de conclusion* 557

Introduction

Pierre SAUZEAU

EA 4424 — CRISES — Université Montpellier III

Le conflit : voilà un sujet qui ne risque guère d'être jugé anachronique ou secondaire. L'ouvrage que nous présentons aujourd'hui s'inscrit ainsi logiquement dans la série que les spécialistes de l'Antiquité de l'université Paul-Valéry — Montpellier III ont publiée depuis une vingtaine d'années sur d'importantes questions d'anthropologie des mondes anciens : l'initiation, les astres, la magie, l'ancienneté et la vieillesse, les armes¹. Le thème du conflit et de ses représentations, qui avait pour point de départ l'unité méditerranéenne et ses tensions géopolitiques, est très général et appelle d'importantes distinctions.

L'*Encyclopédie Universalis* ne consacre pas d'article à la notion de *conflit*, qui ne se laisse pas aisément situer par rapport aux autres concepts qu'on peut rattacher au même champ lexical, en particulier la *violence*². La langue française fait bien ressortir la difficulté. L'on dit *faire preuve de violence contre quelqu'un*, mais *être en conflit avec quelqu'un*. Il n'est pas sûr non plus que l'on dise exactement la même chose dans les expressions *user de la force avec* ou *contre quelqu'un* et *faire la guerre avec* ou *contre quelqu'un*. Expliquer cette variation de l'usage prépositionnel comme la continuité de l'usage latin ne fait que déplacer la question ; d'autre part la forme linguistique n'est pas si prégnante qu'elle impose son usage aux locuteurs, si elle ne porte pas une représentation des entités, surtout quand celles-ci concernent des données fondamentales de l'expérience collective. Les termes *avec* et *contre* n'ont évidemment pas la même valeur : *avec* établit une réciprocité, *contre* suppose une prééminence. Une même hostilité,

1. MOREAU, 1992 ; BAKHOUCHE, 1996 ; MOREAU, 2000 ; BAKHOUCHE, 2003 ; SAUZEAU, 2007.

2. MICHAUD, 1986, p. 2-15. Voir maintenant, sur l'Antiquité gréco-latine, BERTRAND, 1985.

une même agressivité sont communes au conflit et à la violence, mais le *conflit avec* paraît une relation entre les deux parties en présence, où chacun conçoit la place de l'autre¹, dans une certaine égalité de représentation, tandis que la *violence contre* consiste en un essai de domination de l'autre dans la pratique. Le conflit constitue donc une relation qui, derrière les attaques les plus dures, représente une forme de socialisation : elle intègre dans son processus la pensée de la place de l'autre.

La question sémantique rejoint — l'on ne s'en étonnera pas — le questionnement des sciences humaines et de l'anthropologie. Françoise Héritier, successeur de Lévi-Strauss au Collège de France sur la chaire d'Anthropologie, représente le point d'aboutissement des investigations conduites ces vingt dernières années sur ces problèmes. Elle a animé un séminaire sur la violence ; si elle ne l'étudie pas par rapport au conflit, elle lui fait en creux une place². À côté de la force qui constitue une manifestation de l'autorité, la violence est une contrainte forte ayant pour but d'affaiblir et de détruire : « Appelons violence toute contrainte de nature physique ou psychique, susceptible d'entraîner la terreur, le déplacement, le malheur, la souffrance ou la mort d'un être animé ; tout acte d'intrusion qui a pour effet volontaire ou involontaire la dépossession d'autrui, le dommage ou la destruction d'objets inanimés... » (*De la violence*, 1, p. 17). Mais cette violence est-elle inhérente à la nature de l'homme ou est-elle l'effet des *relations* humaines de pouvoir, s'interroge ensuite Fr. Héritier (p. 27) ? Cette seconde alternative n'est pas sans rappeler l'idée exprimée par le syntagme *un conflit avec*. D'où l'intérêt de chercher à situer le conflit et la violence l'un envers l'autre : est-ce la violence en quelque sorte innée qui génère le conflit, ou est-ce le conflit qui, à partir des conditions historiques et sociales de son apparition, génère la violence ?

Sans doute pourrait-on se dire que cette distinction entre conflit et violence est résolument moderne. La question est de fait légitime, et une réponse plutôt positive reviendrait à poser une originalité radicale des mondes méditerranéens anciens, ce qui ne serait pas un mince résultat. Revisiter ces aspects de l'antiquité à la lumière de cette distinction revient à rechercher comment les Anciens se représentent les différentes formes d'oppositions conflictuelles.

Ainsi compris, le conflit s'incarne dans des situations très diverses. Il faut ici à la fois distinguer clairement la notion de *conflit* de celle de *guerre*, qui n'est pas notre sujet, et d'autre part en étudier l'étroit rapport, puisque la guerre

1. Voir SIMMEL, 1992, p. 19-25.

2. HÉRITIER, 2005.

est une forme du conflit. Or la guerre a été, depuis l'Antiquité, une pratique sociale essentielle — c'est vrai pour la Grèce archaïque et classique, et à Rome le temple de Janus n'a été fermé que trois fois (Tite-Live, I, 19, 3) ; même la *pax romana* n'a pas été exempte de guerres.

À la fois détestée et valorisée, c'est le sujet par excellence de l'Histoire. Y. Garlan rappelait qu'« aux historiens grecs, seule la guerre semble vraiment un sujet digne de mémoire ». La recherche moderne n'a pas négligé l'histoire militaire de la Grèce, qui a même connu de riches développements dans les dernières décennies¹. Mais elle a élargi son regard au delà des champs de bataille, pour mieux comprendre le contexte, les causes structurelles de ces conflits incessants. A. Brelich, dans un lumineux petit livre², avait montré la dimension agônale de la guerre en Grèce archaïque, et Pierre Vidal-Naquet avait mis au jour ce type de guerrier paradoxal que constitue, aux marges de la cité, le Chasseur Noir³. Selon les perspectives ouvertes en particulier par L. Robert, on a mieux compris le problème des confins et de la délimitation des frontières. Dans l'ensemble, la recherche s'est attachée aux conséquences techniques, sociales et économiques de la guerre antique — citons par exemple le livre sur la guerre et l'agriculture de Hanson, pour le monde grec⁴.

C'est également l'étude de la *représentation* de la guerre qui permet d'approfondir la notion de conflit. L'analyse de l'élaboration idéologique de la notion de « barbare » a permis de mieux comprendre non seulement le conflit crucial des Guerres médiques, mais aussi la fonction de ce conflit dans la vie intellectuelle et politique de la Grèce classique.

La tradition mythique — de la Grèce à l'Inde — donne aux conflits d'envergure une origine personnelle : ainsi se démontre l'unité de la notion de conflit et se justifie notre entreprise. C'est la passion fatale de l'amour qui entraîne la guerre de Troie, paradigme du conflit interminable, destructeur, meurtrier. J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, et bien d'autres, ont montré que la tragédie athénienne met en scène les déchirements familiaux et intérieurs, métaphores des tensions internes à la cité que la démocratie doit contenir⁵. N. Loraux a souligné l'importance de la *stasis* dans la vie politique des cités grecques, et montré la relation qui s'établit entre la négation du conflit (*neikos*) et

1. VERNANT, 1968 ; GARLAN, 1972 ; DUCREY, 1985 ; HANSON, 1990 ; BERNAND, 1999.

2. BRELICH, 1961.

3. VIDAL-NAQUET, 1983.

4. HANSON, 1983.

5. VERNANT, 1973 ; VERNANT, 1986.

l'établissement du pouvoir (*kratos*¹). De même, à Rome, la légende et l'histoire ne sont qu'une immense méditation sur le conflit, qu'il soit personnel, social et politique à l'intérieur de la cité, ou extérieur et guerrier. Ainsi, la querelle des jumeaux fondateurs annonce les guerres civiles.

Les passions politiques et les guerres civiles à Rome sont en effet au cœur de toute une réflexion morale et philosophique, bien étudiée dans l'ouvrage fondateur de P. Jal², qui a le grand mérite de dégager les ressemblances et les différences, les ruptures et les continuités entre les guerres opposant les États et les guerres internes aux cités. Il y a là un changement d'échelle. De l'examen des événements politico-militaires, on passe à la notion même de guerre et à une typologie de ses formes. Publiée en 1963, la thèse de P. Jal n'est pas éloignée dans son esprit des interrogations que les sciences humaines ont nourries plus tard sur ce que sont la guerre, la violence, la force et le conflit.

Le conflit se manifeste par la violence des comportements comme par des actes symboliques et rituels (entre autres la déclaration de guerre) ou encore par la force des mots (blâme, invective). Il concerne également les personnes engagées dans des procès et il peut aussi être intérieur à l'être humain, plaçant la conscience devant un dilemme. Il arrive ainsi que le conflit mine le cœur de l'homme : la tragédie d'Euripide, la comédie à partir de Ménandre et à Rome, l'épopée hellénistique et romaine, l'élégie, les écrits philosophiques et religieux décrivent troubles et conflits de la vie intérieure.

Sous ses multiples formes, la relation conflictuelle est une expérience qui a nourri à la fois la réflexion et l'imaginaire des Anciens. Ils en donnent plusieurs analyses, pour l'essentiel politiques, idéologiques, religieuses ou davantage psychologiques. La confrontation suppose que l'autre ne soit pas seulement celui contre qui se déchaîne la violence : elle instaure un rapport entre les protagonistes où la place de chacun est définie, analysée ou ritualisée. S'il passe souvent par les diverses formes de violences, le conflit ne conduit pas pour autant toujours à un anéantissement.

Le conflit repose en effet sur une *dialectique* et connaît un *dépassement*. Dans de nombreux mythes fondateurs et de nombreuses légendes, les luttes sont les étapes nécessaires afin de parvenir aux équilibres du système, voire à une réconciliation. La recherche de la paix, du moins d'un certain apaisement : cette expérience qui nous est si familière dans un monde contemporain traversé par les guerres les plus meurtrières de l'histoire, marqué par les tensions

1. LORAUX, 1997.

2. JAL, 1963 ; HINARD, 1985.

sociales et le stress individuel, avait-elle mieux abouti dans les sociétés de l'Antiquité? Les confédérations grecques, la *pax romana*, la plupart des philosophes qui aident l'homme à trouver le bonheur terrestre en dominant les passions par l'exercice moral et la pratique du souverain bien, ce sont là, parmi bien d'autres, des exemples de cette recherche de la paix entre États, à l'intérieur des cités ou en soi-même.

Les sources nourrissant cette réflexion sont multiples et les genres tout aussi variés : philosophie morale et historiographie, parole politique et éloquence, mythes et épopées, textes juridiques. Ces questions s'éclairent des approches croisées que permet la collaboration de spécialistes de différents domaines : histoire, littérature, philosophie, linguistique et sémantique, histoire des religions, arts et archéologie, anthropologie.

Les études qui suivent portent sur les mondes antiques mais s'élargissent jusqu'au haut Moyen-Âge ; elles se concentrent sur l'espace méditerranéen, sans exclure les régions périphériques (Europe du Nord, Égypte, Proche-Orient) ou plus lointaines (Inde), dans la mesure où les parentés indo-européennes, et les contacts avec des peuples n'appartenant pas à la koïnè gréco-romaine, ont pu générer des approches spécifiques de la confrontation à l'autre. La Bible et les premiers Pères de l'Église ont par exemple développé une représentation particulière du conflit, qui va jusqu'à la vision de l'*Apocalypse*. Une place est faite aussi aux sociétés celtiques dont le fonctionnement a suscité l'intérêt de plusieurs historiens anciens.

L'interdisciplinarité est une pratique nécessaire qui se traduit dans la réunion, autour de thématiques larges, de contributions aux méthodes différentes. Elles ont été regroupées selon une progression qui va du niveau le plus notionnel aux manifestations les plus historicisées.

1. Bien loin d'être un épiphénomène, le conflit est profondément ancré dans l'*expérience* des sociétés humaines, et doit donc être d'abord étudié dans le langage. La notion de conflit est ici appréhendée d'abord sur un plan général selon trois niveaux en relation de complémentarité : les mots qui expriment la confrontation — en Égypte, en Grèce, à Rome —, les discours — Denys d'Halicarnasse nourrit une riche comparaison sur la *stasis* à Athènes et à Rome, Lucain dans la *Pharsale* crée une poétique de la violence indicible — et enfin la pratique philosophique, où doivent être analysés contentieux et désaccord (*diaphōnia*). La confrontation des doctrines peut aboutir à la suspension du jugement et connaître des tentatives de dépassement ainsi qu'en témoigne le système de Galien.

2. Les mythes, les épopées et les grands corpus religieux constituent d'autre part un fonds culturel où peuvent s'opérer des comparaisons fructueuses. Le conflit fait en effet l'objet de multiples *représentations* mythiques et poétiques qui en développent les *significations*. Le conflit mythique complexe du *Mahābhārata* s'explique par une reconstitution « pentadique » de l'idéologie indo-européenne qui établit, au delà de la série trifonctionnelle dumézilienne, une opposition à l'intérieur d'une quatrième fonction. D'une façon générale, il constitue un mytheme récurrent, essentiel à un type d'épopée et à de nombreux mythes : la rivalité des chefs dans l'*Iliade*, la femme source de guerre dans de nombreuses épopées, ou la confrontation en tant qu'étape de l'initiation (exemple de Méléagre). Le conflit d'Hermès et d'Apollon dans l'*Hymne homérique à Hermès* se termine par une répartition des honneurs divins, comme à Athènes l'Éris divine opposant Athéna et Poséidon, représentée sur le Parthénon. Deux épisodes légendaires en apparence antithétiques, comme les prophéties en prélude à l'expédition de Jason chez Valérius Flaccus, sont plutôt complémentaires, entre optimisme et pessimisme. Le conflit n'est pas forcément, tant s'en faut, destructeur. Même l'anéantissement du roi de Babylone (*Ésaïe*, 14 — Septante) est porteur symboliquement d'un nouveau règne.

3. La dialectique du conflit s'observe bien entendu dans d'innombrables situations historiques : un certain nombre d'entre elles sont ici analysées, qu'il s'agisse des relations faites d'amour et de haine entre Cyzique et Rome, ou bien des procédures romaines : la déclaration de guerre s'accompagne de tout un rituel, tandis que les opérations de prise et de destruction de cités obéissent à des règles, le but étant d'honorer les dieux des adversaires pour gagner leur protection. Le passage de la guerre extérieure à la guerre civile permet d'observer en profondeur le statut du conflit : César cherche d'abord à masquer sa réalité au début de la *Guerre civile*, puis abandonne cette réticence. L'on peut s'interroger sur les raisons pour lesquelles apparaissent à certains moments des pratiques nouvelles (otages qui ne sont plus seulement des soldats à Rome au I^{er} s. av. J.-C.). Un livre de Frédégaire (VII^e siècle apr. J.-C.) permet de poser le problème de l'évaluation des données rapportées au double niveau historique et littéraire.

Mais le conflit, nous l'avons dit, ne se limite pas au militaire : il est constitutif de la vie des sociétés. La femme lacédémonienne est vue de manière très contradictoire par les Athéniens, et devient sujet de conflit entre Aristophane et les Socratiques. Le statut problématique de la femme crée des situations paradoxales, comme ces images de femmes violentes à Rome au II^e s. apr. J.-C. qui figurent sur les monuments funéraires, où l'on voit d'ordinaire des images d'exemplarité. Une autre dimension du conflit interne se lit dans les alternances, au sein des cités celtiques, entre les tendances politiques centrifuges dilatant les liens sociaux et les tendances centripètes, créatrices d'empires ou de confédérations.

La dynamique tragique de l'histoire résulte du conflit. Celui-ci est une composante intrinsèque de la démocratie athénienne alors même qu'elle se présente, ou du moins se rêve, comme irénique. Il en va de même pour la république romaine, entre patriciens et plébéiens, où le conflit se nourrit, à une époque plus avancée, du souvenir des luttes antérieures et développe toute une rhétorique qui fait de l'adversaire un monstre (*latro* pour *hostis publicus*).

La représentation du conflit est en somme inséparable d'une certaine vision de l'homme pour comprendre sa propre violence vis-à-vis de l'autre.

Les contributeurs à ce recueil d'Actes tiennent à exprimer leur reconnaissance aux personnes et aux institutions qui ont permis cette publication : le CERCAM (Montpellier III, directeur P. Sauzeau), l'ESID (Montpellier III, F. Rousseau) (depuis fondateurs de l'équipe CRISES), l'EA « Traduire et commenter les textes antiques et médiévaux » (Université Paris IV, J. Dangel), le Conseil Scientifique de Montpellier III (vice-président P. Gilli) et les PULM (directeur D. Triaire).

Ses collègues remercient Hélène Ménard pour son efficacité.

Bibliographie

BAKHOUCHE B., *L'ancienneté chez les Anciens*, Montpellier, 2003.

BAKHOUCHE B., MOREAU A. et TURPIN J.-C. (éd.), *Les astres*, Montpellier, 1996.

BERNAND A., *Guerre et violence dans la Grèce antique*, Paris, 1999.

BERTRAND J.-M. (éd.), *La violence dans les mondes grec et latin*, Paris, 2005.

- BRELICH A., *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn, 1961.
- DUCREY P., *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, 1985.
- GARLAN Y., *La guerre dans l'Antiquité*, Paris, 1972.
- HANSON V. D., *Warfare and Agriculture in Classical Greece*, Paris, 1983.
- HANSON V. D., *Le modèle occidental de la guerre*, Paris, 1990 (trad. fr.).
- HÉRITIER F. (éd.), *De la violence I-II*, 2005 (1^{re} éd. 1996 et 1999).
- HINARD F., *Les proscriptions de la Rome républicaine*, Rome, 1985.
- JAL P., *La guerre civile à Rome. Étude littéraire et morale*, Paris, 1963.
- LORAUX N., *La cité divisée*, Paris, 1997.
- MICHAUD Y., *La violence*, Paris, 1986.
- MOREAU A., *L'initiation*, Montpellier, 1992.
- MOREAU A. et TURPIN J.-C., *La Magie*, Montpellier, 2000.
- SAUZEAU P. et VAN COMPERNOLLE T., *Les Armes dans l'Antiquité, de la technique à l'imaginaire*, Montpellier, 2007.
- SIMMEL G., *Le conflit*, trad. S. Muller, Paris, 1992.
- VERNANT J.-P. (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968.
- VERNANT J.-P. et VIDAL-NAQUET P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1973.
- VERNANT J.-P. et VIDAL-NAQUET P., *Mythe et tragédie II*, Paris, 1986.
- VIDAL-NAQUET P., *Le chasseur noir*, Paris, 1983.

Première partie

Des mots et des idées

La dialectique mythique du conflit fondateur

Pierre SAUZEAU

EA 4424 — CRISES — Université Montpellier III

Le temps est venu pour l'ethnologie de s'attaquer aux turbulences [...] pour étendre et développer cette prospection des niveaux d'ordre qu'elle considère toujours comme sa mission¹.

La République française se réfère à la prise de la Bastille, les États-Unis à la guerre d'Indépendance. Autant de *conflits fondateurs*. L'expression pourtant pose problème. Le terme de *conflit* s'applique à un désordre inscrit dans la durée, celui de *fondation* à une institution stabilisée et définitive dans son principe. D'autre part *conflit* comporte en français une connotation négative, *fondation* une connotation positive. C'est pourquoi une expression comme celle de « conflit fondateur » présente l'apparence d'un oxymore. Mais, pour qui étudie le mythe comme une représentation du monde dynamique et dialectique, cette alliance de mots pourrait se révéler autre chose qu'une figure de style ou un jeu de l'esprit. Parmi les mythes qu'ont créés les peuples de l'Antiquité, un grand nombre raconte un *conflit* dont résulte la *création* d'un élément cosmique, d'un nouvel équilibre du panthéon, la *fondation* d'un culte ou d'un rite, ou d'une cité, ou bien encore la *structuration* d'un territoire ou d'un peuple. En un sens, le conflit fonde le politique². Le conflit mythique révèle ainsi sa virtualité fondatrice, mais ne se fige pas pour autant. Le mythe, et plus particulièrement le mythe épique, rend compte de cette dialectique du conflit qui donne à l'histoire humaine sa dynamique créatrice et tragique.

1. LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 1231. Je remercie tous ceux qui ont lu mon texte et l'ont amélioré de quelque façon, en particulier mon collègue J.-F. Thomas et mon frère André.

2. Cf. SIMMEL, 1995.

1 Dieux en conflits et structuration du cosmos et de l'espace

1.1 Le conflit cosmogonique

Une grande supériorité des systèmes religieux polythéistes sur les monothéismes — et même sur les dualismes — est de rendre plus facile l'explication des naissances et de permettre d'approfondir la conception dialectique des conflits.

En Inde, le mythe cosmogonique qui sous-tend la religion védique n'est pas exposé de façon claire ni complète. Un hymne rigvédique (RV, X, 129¹) pose, au début du monde, une situation où n'existe ni l'État-cosmos (*sat*) ni le Non-État-chaos (*asat*), mais où apparaît une eau primordiale indistincte. « Le Désir (*kāma*) en fut le développement originel. » Cet état encore indifférencié est rompu par l'apparition du dieu Indra (*ṚgVeda*, VI, 24, 5), qui, par sa victoire sur le démon Résistance (*Vṛtra*) va faire surgir un monde duel, susceptible d'évolution². Les forces divines du chaos, les *ásura*, se heurteront aux dieux, les *devá*. Les démons-*ásura* seront vaincus et mis à l'écart, mais non annihilés, et resteront comme une menace pour le monde ordonné. On doit dire davantage : le désordre, combattu et vaincu, reste présent. Le dieu souverain Varuṇa lui-même, qui préside à la consécration royale et garantit le salut de l'ordre, participe de ce monde « refoulé » mais inquiétant. L'ordre garanti par Varuṇa, celui des trois fonctions, reste paradoxal, puisque Varuṇa — *devá*, mais aussi *ásura*³ — garde un pied, si l'on me passe l'expression, du côté du Non-Ordre.

Dans la *Théogonie* d'Hésiode *Erōs* et *Eris*⁴ — aux noms si proches, aux puissances apparemment antithétiques — comptent parmi les forces essentielles par lesquelles se crée, puis s'organise le *kosmos*⁵. Nuit, « sans dormir avec personne », procrée d'abord Éther et Lumière du Jour, puis une sinistre collection de fléaux, parmi lesquels différentes figures de la Mort, puis Sarcasme et Vengeance (*Nemesis*), et ses assistantes, Amour-Amitié (*Philotēs*⁶) et Tromperie ; enfin, — *the last but not least* — Éris *karterothumon* « au cœur violent » (*Théog.*, 211-225). Éris procrée à son tour une progéniture peu sympathique : « *Erisstugerē* (odieuse) enfanta *Ponosalginoenta* (Peine douloureuse), *Lēthē* (Oubli, Négli-

1. Trad. dans RENOY, 1956, p. 125.

2. KUIPER, 1975, p. 109 ; GONDA, 1962, p. 218-219.

3. Sur la distinction *devá-ásura*, cf. DUMÉZIL, 1973⁴, p. 173.

4. C'est le titre de l'ouvrage d'Annie Bonnafé (BONNAFÉ, 1985).

5. Chez Hésiode, cependant, certaines naissances primordiales se font sans l'intervention d'*Erōs* (par ex. *Théogonie*, v. 123, 126, 132, 213...).

6. TAILLARDAT, 1982.

gence), *Limos* (Faim), *Algea dakruoenta* (Douleurs en larmes), *Husminai*, *Machai* et *Phonoi* (Mêlées guerrières, Combats, Mises à mort), *Neikea* (Conflits, Querelles), *Pseudeai Logoi* (Paroles Mensongères¹), *Amphillogiai* (Disputes), *Dusnomiē* (Anarchie) et *Aatē* (Désastre)... » (Hésiode, *Théogonie*, 226-230).

Je pense que la généalogie hésiodique peut se lire comme l'analyse sémantique du champ lexical du conflit, élargi à quelques concepts associés dans le système « idéologique » du poète. *Eris*, féminin abstrait, dont la personnalisation joue un rôle mythique important, signifie la force *active* qui déclenche et entretient la *division hostile*, la rivalité, la discorde². Ses enfants, dont l'inanimé *neikos*, (querelle, dénigrement, conflit) sont les processus qui résultent de l'action de *division hostile*³. Homère fait d'Éris une puissance guerrière (confondue avec *Enuō*), la sœur et compagne d'Arès, dont le nom joue avec le sien⁴ comme le sien avec *Erōs*.

(Éris) vient jeter au milieu de tous la Querelle qui n'épargne personne (veĩkoç òμοίον), allant et venant parmi la foule... (Il. IV, 444-445)

Dans la mesure où sa « famille » définit un champ lexical⁵ négativement connoté, Éris serait, selon la lecture d'H. Fränkel par exemple⁶, la figure même de la négativité. D'autant qu'elle s'oppose à Éros, mais aussi à la descendance de Pontos, au Vieux de la mer, Nérée, et à ses filles ; une famille du côté de la Vérité, de la Souveraineté. Mais les choses ne sont pas si simples, et chez Hésiode, les oppositions binaires révèlent à l'examen une complexité dialectique.

Dès les premiers vers des *Travaux et les Jours*, Hésiode corrige la conception unilatérale d'Éris, pour affirmer qu'il existe sur la terre (*epi gaian*) deux Éris, la mauvaise et la bonne (la Discorde comme émulation positive). Nicole Loraux a montré la fonction positive de la *division* comme fondation du politique⁷. Mais ceci concerne le monde humain, la société des mortels. Qu'en est-il au niveau

1. *Pseudea* associé aux *eride*, chez Théognis v. 390.

2. « Les exemples de l'*Iliade* suggèrent le sens originel d'ardeur au combat », pense CHANTRAINE, *DELG*, s. u. Voir d'une façon générale NAGY, 1994 ; ADKINS, 1960. Plus récemment, NAPPI, 2006.

3. Chez Empédocle, les deux mots se trouvent volontiers associés. Ft 20 D. : κακήισι ἐρίδεσσι... ; ft 124 D. : τοίω ἐκτ' ἐρίδων ἔκ τε νεικέων γενόμεσθα. N. Loraux (LORAUX, 1997, p. 88) voudrait traduire *éris* par « conflit », traduction qui convient mieux à *neikos*.

4. *Il.*, V, 518 sq. ; 590 sq.

5. Sur les divinités « abstraites » voir SAUZEAU, 2004.

6. FRÄNKEL, 1960² ; RAMNOUX, 1986.

7. LORAUX, 1997.

des Dieux ? L'Amour (*erōs* ou *philotēs*¹) n'est pas forcément une puissance positive. Il a de quelque façon partie liée avec le conflit, le mensonge, la violence, la souffrance et la mort. La généalogie hésiodique donne une image de confusion et de profusion monstrueuse, parfois sublime, qui prépare d'une façon ou de l'autre la victoire de Zeus et les exploits héroïques de Persée, Bellérophon et Héraklès.

Dans la conception d'Hésiode, le conflit primordial trouve généralement sa solution dans la violence et l'exclusion brutale, mais celle-ci se révèle partielle et virtuellement réversible. La castration d'Ouranos en réponse à l'excès de sa *philotēs* pervertie constitue le point de départ de la « dynamique répétitive du mythe de succession ». Mais de cette castration naissent à la fois Aphrodite et les déesses de la vengeance, les Érinyes².

Dans un monde empli de forces primordiales incontrôlables, sans hiérarchie ni domaines définis, le *conflit* entre puissances est inévitable. En un sens, il est positif, puisqu'il permet à l'indifférencié de se structurer par la séparation et l'opposition, jusqu'à la défaite et au confinement des Titans puis de Typhoeus — jusqu'à la victoire du maître des Dieux, le plus fort, le plus rusé, le plus juste, sur les forces du désordre.

Il faut néanmoins rappeler que Zeus doit demander leur aide à certains « monstres », comme les Cent-Bras ou les Cyclopes. Sa victoire et son pouvoir, qui s'identifie à Dikè, s'appuient sur cette alliance terrible³. D'autre part, de puissantes divinités proches de la Souveraineté, Poséidon, et même Héra, la propre épouse de Zeus, ont des accointances inquiétantes, voire une réelle complicité, avec les monstres qui menacent l'ordre divin.

Il n'en reste pas moins que les conflits de succession font place au pouvoir de Zeus. Dans les *Hymnes homériques*, le règne de Zeus permet le recours à la négociation et à l'arbitrage pour la répartition des *timai*⁴. Mais le conflit des divinités reste aussi nécessaire que le désir amoureux, que l'*harmonie* à laquelle on aboutit — toujours provisoirement. Érōs et Éris incarnent les tensions qui

1. Sur l'étymologie de φιλότης voir TAILLARDAT, 1982, qui propose comme sens premier celui de « pacte », à la suite de l'analyse de φίλος par Benveniste (BENVENISTE, 1969, I, p. 335 sq.). Pour le développement du sens amoureux — sexuel, cf. TAILLARDAT, 1982, p. 12-13.

2. BONNAFÉ, 1985 p. 29 sq.

3. CLAY, 1993.

4. Par exemple dans l'*Hymne homérique à Déméter* l'enlèvement de Korê par Hadès entraîne la « grève » de la déesse, mais le retour à l'équilibre se fait grâce à l'intervention de Zeus. Dans l'*Hymne à Hermès* le conflit entre Apollon et son demi-frère se règle également à l'amiable (cf. dans ce même volume la communication de Ph. Monbrun).

procurent son énergie à la structure dynamique du monde. Cette énergie se déploie dans le temps et dans l'espace, irriguant la réalité des humains.

Cette ambivalence des puissances d'amour et de discorde est soulignée de façon insistante chez les Présocratiques. Héraclite¹ va jusqu'au paradoxe complet de l'inversion des « valeurs » : « Il faut savoir que la Guerre (*Polemos*) est commune (ou : l'étant-commun, *ἕόντα ζυρόν*), et que Justice (*Dikē*) est Discorde (*Eris*), et que tout naît par Discorde et Nécessité² ». Pour lui, *Polemos* est père et roi du Monde ; l'*harmoniē* naît du conflit des tensions, comme de celles qui opposent l'arc et sa corde (B 80 Diels³). La Justice est pour les Grecs de l'archaïsme une lutte, un *agōn*⁴. Plus généralement, loin de violer la norme, la Discorde d'où naît la Guerre est la loi du *kosmos* : le Désordre est l'Ordre secret du monde.

Selon les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes Orphée chante pour les Argonautes une cosmogonie d'allure archaïque (I, 496-498) :

Il chantait comment la terre, le ciel et la mer, autrefois confondus entre eux dans un ensemble unique, à la suite d'une funeste querelle (*νείκεος ἔξ ὀλοοῖο*), furent séparés et mis chacun en son lieu⁵...

Le *neikos* par quoi naît le monde est fondateur bien qu'il soit (paradoxalement ?) qualifié de « funeste ». Je ne crois pas que cette représentation soit historiquement liée à l'orphisme⁶, et les commentateurs songent plutôt aux théories d'Empédocle, aux règnes de *Philotēs* et de *Neikos*⁷.

Beaucoup, dont J. Bollack et O. Primavesi, traduisent le *neikos* d'Empédocle par « haine⁸ », sans doute à tort⁹. Comme je l'ai expliqué *supra*, j'ai choisi « querelle, conflit » pour distinguer d'*eris*, la « discorde ». Le conflit entre Amitié et Querelle, qu'on pourrait définir comme un conflit au second degré, peut-il être considéré comme un conflit fondateur¹⁰ ? Ce serait plutôt un moteur d'évolution cyclique. Tour à tour, à partir des quatre éléments, l'Amitié crée l'Un et

1. Ft B 80 Diels K., d'après ORIGÈNE, *Contre Celse*, VI, 42.

2. JAEGER, 1947, p. 119-120.

3. Héraclite s'oppose en particulier à Anaximandre.

4. GERNET, 1968, p. CXL.

5. Trad. Delage (CUF).

6. Voir la note de F. VIAN dans son édition de la CUF (I, p. 252). Cf. RAMNOUX, 1986, p. 202.

7. Ft 423-424 Kirk-Raven. Le rapprochement est problématique, ne serait-ce qu'en raison des lacunes de notre connaissance, que la découverte du papyrus de Strasbourg n'a pas comblées, mais semble s'imposer en fin de compte.

8. GALLAVOTTI, 1991⁴ traduit *neikos* par *astio*.

9. MOUTSOPOULOS, 1999.

10. ZAFIROPOULO, 1953.

la Querelle le Multiple (fr. 17, 16 sq.¹). Les deux puissances sont des antagonistes perpétuels, mais alternativement l'une ou l'autre tend à prendre le pouvoir, « sans pourtant exclure radicalement l'autre, ce qui produirait alors, soit l'unité et l'immobilité absolues, soit la multiplicité absolue et le mouvement chaotique et sans règle (*ibid.*, 4-8) ». Au règne de l'amitié, traversé par les dissensions de la Querelle, succède le règne de celle-ci, auquel l'Amitié travaille à mettre fin². Cependant, les deux principes sont à la fois créateurs et destructeurs. L'important, pour nous, est de souligner que *Neikos* est « un principe et un processus de séparation », « non d'absorption anéantissante³ ». Un principe négatif, dont la présence est responsable de mouvement et d'une création instable et condamnée par définition à la dissolution.

1.2 Poséidon le dieu perdant. Athéna et Poséidon

Revenons au conflit proprement mythique, dans un contexte non plus panhellénique, mais local. Un conflit situé *in illo tempore* donne la structure la plus profonde d'un ensemble symbolique — réel comme la cité et son territoire, structure qui se dit dans le mythe et/ou se réalise dans le culte et ses rituels. « Rejoins la compagnie de Poséidon, déclare un convive des *Propos de Table* de Plutarque (IX, 6). Tu passes ton temps à nous raconter qu'il est souvent vaincu, ici à Athènes par Athéna, à Delphes par Apollon, à Argos par Héra, à Égine par Zeus, à Naxos par Dionysos⁴. » (trad. pers.).

Sous une forme humoristique, Plutarque établit une série qui annonce une méthode scientifique moderne et une perspective structurale⁵. Poséidon, le dieu vaincu, occupe dans la série une place stable, alors que les dieux vainqueurs sont différents pour chaque cité. L'interprétation qu'on donne généralement est d'ordre historique, en termes de régression religieuse. Cette théorie doit être abandonnée. Ces défaites de Poséidon, dieu souverain de type varunien, associé aux forces monstrueuses et incontrôlables, ne doivent pas

1. Le caractère cyclique du processus cosmologique d'Empédocle est cependant discuté.

2. ROBIN, 1923.

3. MOUTSOPOULOS, 1999.

4. Plutarque aurait pu ajouter qu'à Corinthe c'est Hélios qui gagne le droit de régner sur l'Acrocorinthe, alors que Poséidon doit se contenter de l'isthme et de ses environs (PAUSANIAS, II, 1, 6). Pour Naxos, cf. CALAME, 1990, p. 243.

5. Cette série rend peu vraisemblable l'idée que le conflit athénien entre Poséidon et Athéna serait l'original, qui aurait été imité à Argos par exemple. Cette idée (quelque peu athénocentriste...) m'avait été suggérée par P. Vidal-Naquet lors de la soutenance de ma thèse, à Lyon, en 1993. Il est revenu ensuite sur cette suggestion.

être comprises comme les étapes d'une évolution, mais comme la justification d'une structure topologique synchronique.

« Partout, poursuit le convive, il prend les choses avec douceur, sans rancune pour ses malheurs. Ici, par exemple, il partage un temple avec Athéna...

La légende athénienne prend soin de conclure l'*eris* divine par une réconciliation¹. [...] Les données légendaires expriment, en somme, une certaine situation d'équilibre des pouvoirs entre deux types de souveraineté : l'une est positive, victorieuse, et s'installe au *centre* [...]. L'autre est ambivalente, redoutable mais nécessaire : elle est reléguée vers la *marge*, le plus souvent cette marge infinie et négative que constitue la mer. »

La défaite de Poséidon provoque sa colère, son retrait, mais un équilibre finit par s'instaurer, il ne s'agit pas d'une exclusion totale ou définitive.

1.3 Héra et Poséidon et la structure d'Argos

En ouverture de sa description de l'Argolide, Pausanias (II, 15, 4-5) place le récit mythique, certainement emprunté aux traditions épiques, qui met aux prises Héra et Poséidon². Le conflit des deux grandes divinités souveraines, une fois tranché par les Fleuves locaux, fonde la structure hydrographique du pays d'Argos, instaurant une opposition Humidité/Sécheresse qui se superpose au conflit Mâle/Femelle et se traduit au niveau des cultes : Héraion/Lerne.

Le même conflit fonde l'installation de la société humaine. Phorōneus, fils du Fleuve, inventeur du feu, fonde un *koinon*, un premier état de la Cité d'Argos. Celle-ci sera élevée à la limite de l'inondation vengeresse provoquée par Poséidon : elle se situe précisément au point d'équilibre entre le « côté de chez Poséidon » et le « côté d'Héra » (Paus., II, 22, 4³). Reste le problème d'Argos assoiffée. Il

1. Réconciliation dont témoigne par exemple le chœur de l'*Œdipe à Colone* (Sophocle, *Œd.* à *Col.*, 707 sq.). Cf. SAUZEAU, 2005, p.187-188.

2. « Inachos, le roi, appela le fleuve d'après son nom, et sacrifia à Héra ; [...] Inachos départagea Poséidon et Héra qui se disputaient le pays, et il le fit avec l'assistance des fleuves Céphise et Astérion. Ils tranchèrent en faveur d'Héra, si bien que Poséidon fit disparaître leur eau. C'est pour cela que ni l'Inachos ni les autres fleuves en question n'ont d'eau, sauf quand le dieu [= Zeus] fait pleuvoir. L'été, leurs lits sont à sec, sauf ceux de Lerne. » (Trad. pers.). Voir sur tout cela SAUZEAU, 2005.

3. « Poséidon inonda la plus grande part de la *khōra*, parce que l'Inachos et ses assesseurs avaient décidé que la terre appartenait à Héra et non à lui-même. Héra demanda à Poséidon de ramener la mer en arrière. Et les Argiens, à l'endroit d'où le flot s'était retiré, fondèrent le sanctuaire de Poséidon *Prosklustios*. »

sera résolu sur le plan du mythe par les Danaïdes, pourvoyeuses de l'eau souterraine, et par le rite du *hieros gamos*, garant des pluies de printemps : Aphrodite se vante de ce dépassement du conflit (Eschyle, ft 44). Ainsi les Danaïdes sont les patronnes paradoxales de l'institution du mariage, et leur mythe annonce la légende romaine de l'enlèvement des Sabines, acte fondateur du mariage et de la communauté civique.

2 Conflit et organisation politique

2.1 Frères ennemis et logique de conflits

Éris fonde paradoxalement l'ordre humain¹. La légende héroïque prend le relais des conflits entre divinités fondatrices. Un mythème fréquent est celui des frères — des jumeaux — ennemis². On rencontre plus de jumeaux dans les mythes que dans la rue, et les jumeaux mythiques ne s'entendent pas toujours aussi bien que les jumeaux réels. Leur éventuelle inimitié signifie par excellence la séparation fondatrice des mêmes, pour devenir l'opposition de soi à l'autre. Ce mythème présente des caractères d'universalité³, mais nous nous intéresserons plus particulièrement à quelques traditions indo-européennes de la Grèce et de Rome où la gémellité fondatrice paraît souvent associée à la violence⁴.

2.2 Thèbes, la cité divisée

En Grèce, le mythe et la légende sont riches en frères, jumeaux explicites ou non, fondateurs ou non. Nous n'étudierons que quelques exemples.

Kadmos et les Spartes. Thèbes est fondée par Kadmos à la suite d'un combat contre le dragon, fils ou serviteur d'Arès, gardien de la source⁵ : un type de combat fondateur bien connu, qui peut être rapproché du combat d'Indra contre *Vṛtra*. Kadmos sème les dents du dragon, d'où naissent des guerriers « jumeaux » qui s'entretuent — une sorte de sacrifice de fondation qui permet aussi de choisir cinq rescapés, ancêtres de la classe militaire de Thèbes, les

1. NAGY, 1994, p. 255-263 et 357-358. LORAUX, 1997, p. 118-119.

2. VOISENAT, 1988. Le mot sanskrit *bhrātrvya*, qui signifie « ennemi, rival, adversaire » dérive du mot *bhrātr* « frère ».

3. On le rencontre en particulier dans le monde de la Bible (par exemple Jacob et Esaü); KUNTZMANN, 1982, p. 38-53. SAUZEAU, 2005, p. 119 sq.

4. JOHNER, 1996, p. 9-11.

5. VIAN, 1963. FONTENROSE, 1980².

fameux *Semés*, les Spartes¹. Kadmos épouse ensuite *Harmonia*, l'*Assembléeuse*², fille d'Arès et d'Aphrodite³ — cette filiation qui en fait le symbole même du dépassement du conflit (selon d'autres, elle est fille ou sœur du dragon). « Harmonie est la compagne naturelle du Fondateur, puisqu'elle est la garante de la concorde et de la cohésion sociale⁴ ».

Au-delà de Thèbes, le mariage de Kadmos et d'Harmonie fonde une définition de l'humanité dans son rapport aux dieux, et ouvre la voie à Dionysos⁵. Héphaïstos a façonné pour la mariée ce fameux collier en forme de serpent⁶, qui devient fatal. *Poluneikēs* « l'homme aux nombreuses querelles » qui porte si bien son nom⁷, l'offre à *Eriphulē* « de la tribu de la Discorde » pour qu'elle trahisse son époux Amphiaraos ; d'autre part, par un effet du ressentiment d'Arès pour le meurtre du dragon, Kadmos et Harmonie se transformeront pour finir en serpents-dragons (Euripide, *Bacchantes*, v. 1358), comme le dragon tué jadis — même si ces serpents selon certains sont d'inoffensives couleuvres (par exemple Ovide, *Métamorphoses*, IV, 563-603⁸).

Le couple des jumeaux Zēthos et Amphiōn est différentiel, agonal, mais non conflictuel ; Amphiōn y joue le rôle dominant⁹. Il s'oppose ainsi au fameux couple de frères, déchiré lui par la haine. Thèbes est marqué par la grande légende des Sept, par le conflit, à la fois interne (interpersonnel) et externe, que racontait la *Thébaïde* archaïque, thème repris par les Tragiques et développé par Stace. Un conflit qui met aux prises le couple d'Étéocle et de Polynice. Le mythe illustre assez bien la thèse de R. Girard selon laquelle le conflit naît

1. VIAN, 1963, p. 158-176.

2. VIAN, 1963, p. 121, 141-143.

3. Hés., *Th.*, 933-937. LORAU, 1997, p. 137. Je reste réservé sur l'étymologie d'Arès comme « lien ».

4. VIAN, 1963, p. 142-143.

5. ROCCHI, 1989.

6. D'après Stace, *Théb.* II, 265-275, et Nonnos, *Dionys.*, V, 135 sq. ; cf. DEONNA, 1954, p. 266.

7. MOREAU, 1999, p. 53-61.

8. Sur l'énigmatique passage des *Bacchantes*, cf. surtout DODDS, 1960, p. 235 et ROUX, 1972, p. 619. Ovide, *Mét.*, VIII, 563-603.

9. Le couple de Zēthos et Amphiōn, les fils d'Antiope, figure déjà dans *Od.*, XI, v. 260-265. Dans l'*Antiope* perdue d'Euripide, un *agōn* opposait, semble-t-il, les deux frères ; cf. MAUDUIT, 2008, p. 16. Zēthos est berger, très puissant physiquement, tandis qu'Amphiōn joue de la lyre (cf. Apollonios de Rhodes, *Arg.*, 735, 59 ; pseudo-Apollodore, III, 5, 5 ; Pausanias, IX, 5, 7). Voir VOISENAT, 1988, p. 101, note 22. F. Vian (VIAN, 1963, p. 70 sq.) a expliqué la difficulté créée par la double fondation, en s'appuyant sur une scholie aux Phéniciennes d'Euripide : Kadmos a fondé (ἔκτισε) Thèbes, Amphiōn et Zēthos l'ont ceinte de remparts (ἔτειχισαν). Les frères sont donc fondateurs en ce sens qu'ils sont responsables de l'érection des remparts.

du désir d'imitation plus que du désir d'appropriation. À partir du désir de l'un pour un objet, les deux sujets deviennent rivaux, le désir et la haine sont interdépendants¹. L'objet du désir de ces jumeaux ennemis sera le *pouvoir*.

...sed nuda potestas
armauit fratres...

(Stace, *Th.*, 150-151²)

Ils s'entretueront au pied des remparts construits par Zēthos et Amphiōn, et le conflit n'aura pas de fin, comme le souligne Stace (I, 35-38³). Thèbes est la cité divisée entre frères dont la tragédie attique fait l'image de la *stasis*⁴ et l'épopée de Stace celle du *Bellum Civile*.

2.3 Les jumeaux d'Argos. Proitos et Akrisios.

Pour Argos, citons Akrisios et Prætos, Danaos et Aegyptos, Cléobis et Biton. Ces derniers, dont Hérodote raconte l'émouvante histoire (I, 31), sont étroitement liés par leurs noms comme par leur pieux dévouement à leur mère et à la déesse Héra⁵. Ils reflètent les Dioscures, particulièrement vénérés en Argos, où Kastōr est *mixarchēgētās*⁶. Ils sont le symbole même de l'amitié fraternelle, et, si leurs différences sont significatives⁷, elles ne sauraient devenir conflictuelles, et l'on ne peut pas généraliser le lien entre la gémellité et la violence⁸. Mais il faut reconnaître que les frères et/ou jumeaux mythiques sont, à Argos comme à Thèbes et comme à Rome —, souvent des ennemis farouches⁹, ou bien ils le deviennent, encore une fois à propos du pouvoir ; et les thèmes argiens trouvent un écho dans les mythes romains¹⁰.

1. GIRARD, 1972, p. 96 ; cf. aussi p. 234. FRANCHET D'ESPEREY, 1999, p. 24.

2. On se demandera si ce conflit entre frères constitue un thème proprement épique, ou si, comme l'ont pensé Aristote et Hegel, il convient mieux à la tragédie ; HEGEL, 1997, p. 329 « Ne sont de nature authentiquement épique que les guerres que se livrent des nations étrangères ; les conflits dynastiques en revanche, les guerres intérieures, les troubles civils conviennent mieux à l'exposition dramatique... » Cf. Aristote, *Poétique*, 14 : le frère qui tue son frère comme pathos tragique par excellence. Pourtant les épopées consacrées au conflit thébain — la Thébaïde « homérique » comme celle de Stace — ont bien droit au nom d'épopée...

3. FRANCHET D'ESPEREY, 1999, p. 31.

4. VIDAL-NAQUET, 1986, p. 181 : « La *stasis* a un lieu privilégié qui est Thèbes ».

5. SAUZEAU, 2005, p. 122.

6. PLUTARQUE, *Questions grecques*, n° 23, 296 F.

7. DUMÉZIL, 1973⁴, p. 87.

8. Cependant, au couple si uni des « garçons de Zeus » s'oppose le couple Idas-Lynkeus (voir par ex. VOISENAT, 1988, p. 90).

9. « Rudes sont les guerres entre frères » (Euripide, *ft* 975).

10. Il conviendrait d'approfondir ce parallélisme idéologique entre deux Cités, qui se sont voulues souveraines, avec des succès bien différents.

« Abas eut de sa femme Aglaia [...] deux jumeaux, Akrisios et Proetos. Ceux-ci se disputaient (*estiasíazon*) alors qu'ils étaient dans le sein de leur mère, et quand ils furent grands ils se firent la guerre pour le trône, et en se faisant la guerre ils inventèrent les boucliers... Vainqueur, Akrisios chassa Proetos d'Argos... »
(Pseudo-Apollodore, *Bibl.*, II, 2)

Après un exil en Lycie, Proetos revient occuper Tirynthe :

« Divisant l'ensemble de l'*Argeia*, ils l'occupèrent, Akrisios régnant sur Argos, Proetos sur Tirynthe... »

Ainsi le conflit des jumeaux a pour fonction de rendre compte d'une organisation politique régionale et du rapport hiérarchique entre Argos et Tirynthe. En passant, le conflit des jumeaux fournit l'étiologie de l'invention du bouclier grâce auquel les hoplites pourront s'affronter en phalanges, adversaires étrangement identiques, protégés par le ventre maternel que constitue l'*aspis argolikē*¹.

La grande légende argienne des Danaïdes est fondée sur l'antagonisme de deux frères, Aegyptos et Danaos. Ce dernier, qui joue le rôle d'un des fondateurs de la Cité argienne, est associé de façon explicite au loup, venu de l'extérieur pour prendre violemment le pouvoir (Pausanias, II, 19, 3-8²). Le thème des frères ennemis évoque donc à Argos, comme à Rome, la violence fondatrice des « jeunes loups ».

2.4 Romulus et Rémus, ou l'exclusion fondatrice

La légende de fondation de la ville repose sur le thème du fratricide. Tout le problème du conflit fondateur se concentre dans la rivalité des deux frères : « la Ville naît de ces *iuuenes* affrontés³ », rivalité qui culmine dans le crime de Romulus.

Plusieurs savants⁴ ont souligné le caractère extrêmement paradoxal du couple fondateur : si Romulus est le seul vrai *conditor*, le rôle de Rémus est, en un sens, aussi important que celui de son frère, et certaines expressions anciennes font des deux jumeaux des fondateurs à part égale. D'un autre côté, c'est bien le *meurtre* (ou le sacrifice) de Rémus qui constitue l'acte fondateur

1. SAUZEAU, 2005.

2. SAUZEAU, 2005, p. 226 sq.

3. JOHNER, 1996, p. 77.

4. En particulier PUHVEL, 1975 ; LINCOLN, 1975 ; BRIQUEL, 1980, 1983 ; WISEMAN, 1995.

décisif de la Ville¹. Rémus est un « fondateur négatif » selon l'expression de G. Piccaluga². On a montré aussi que les jeunes gens, nourrissons de la louve, sont, dans les récits d'enfance, comme coupés de la réalité sociale, dans un état d'indétermination, des « sauvages³ ».

En se moquant du sillon qui délimite l'espace ordonné, Rémus rejette la civilisation, l'*humanitas*⁴. Il faut considérer le meurtre de Rémus comme la suppression d'une instance de désordre primitif. La société organisée et hiérarchisée selon les trois fonctions ne peut naître que par le rejet violent et définitif du monde égalitaire et chaotique de la jeunesse, mais par un geste lui-même atroce. Or ce geste est doublement fondateur. Il instaure la Ville, mais il la place sous le signe de la brutalité et sous la menace de la discorde.

Fraterno primi maduerunt sanguine muri... (Lucaïn, *Pharsale*, I, 95⁵)

Du reste, l'origine de Rome remonte bien plus haut, elle hérite d'une histoire de violence encore plus terrible, puisqu'elle commence par le désastre troyen⁶.

3 La pomme d'Éris. La dynamique du conflit épique et la rémanence de la violence

Les grandes épopées de l'héritage indo-européen sont *fondatrices* à plus d'un titre. « Ces monuments ne sont rien moins que les véritables fondations de la conscience d'un peuple... » disait Hegel⁷. C'est vrai des œuvres d'Homère, de l'*Énéide*⁸, du *Mahābhārata* pour le monde indien, du *Shāh-nāme* pour le monde

1. Sur ce point je me sépare de l'analyse de D. Briquel (BRIQUEL, 1980, p. 269, n. 12). Pour lui le meurtre « représenterait le moment de deuxième fonction du processus » et « ne serait pas mis en rapport avec la totalité de ce schéma (trifonctionnel) ». L'hypothèse de la quatrième fonction pourrait éclairer ce problème (cf. *infra*, note 4, on page 34) ; D. Briquel lui-même rappelait la proximité de Faunus, de Rudra et d'Apollon (BRIQUEL, 1980, p. 279, n. 59) — trois divinités importantes pour entrevoir la quatrième fonction. Je reviens sur cette question dans les actes du séminaire *Les Rites de passage, Van Gennep - Vidal-Naquet*, tenu à Grenoble en octobre 2008, et dans un ouvrage en préparation : *Marginalité et altérité dans l'idéologie indo-européenne*.

2. PICCALUGA, 1962.

3. BRIQUEL, 1980, p. 269.

4. LIOU-GILLE, 1980, p. 170.

5. Horace, *Épodes*, 7. JAL, 1963, p. 407.

6. BRIQUEL, 1996, p. 129.

7. HEGEL, 1997, p. 310.

8. FRANCHET D'ESPEREY, 1999, p. 12. L'auteur oppose la *Pharsale* de Lucaïn, qui refuse ce caractère fondateur (p. 14).

persan. Or, comme ici encore l'avait expliqué Hegel¹ : « La situation [...] doit être de nature *collisionnelle*. La situation la plus adéquate à l'épopée est le conflit de l'état de guerre². » Le conflit épique constitue, en conséquence, un *conflit fondateur* par excellence. Mais il faut considérer de plus près le développement, au sein de la structure mythique, de ces conflits épiques qui ne finissent jamais.

Le *Mahābhārata* l'explique à plusieurs reprises : la Terre est surchargée par le poids des humains, qui s'aggrave de celui de leurs fautes. Ce thème est le point de départ de la grande épopée indienne comme du cycle troyen en Grèce, une correspondance à la fois profonde et précise, d'ailleurs repérée dès le XIX^e s. La Terre, écrasée par le « fardeau » (*bhāra*) des créatures, demande de l'aide à Brahman, qui prépare un grand conflit (*virodhāya*, *vigraha*), une discorde (*bheda*) qui provoquera une terrible guerre, à la fois héroïque et cosmique — un conflit eschatologique³. Ainsi même le pire fléau se révèle utile — vu de très haut.

Les *Cypria* de Stasinos⁴ certainement reprennent une donnée fondamentale de la plus ancienne tradition épique grecque : c'est pour soulager la Terre écrasée par le « fardeau » (*baros*⁵) des « tribus innombrables des humains » que Zeus et de Thémis suscitent « la grande *eris* de la guerre de Troie » (ft 1, Bernabé). Éris doit offrir sa pomme aux trois déesses pour susciter un « *neikos* au sujet de leur beauté⁶ ». Il faut donc souligner le rôle paradoxalement positif que joue Éris. La pomme déclenche une logique de conflit violent et généralisé, et permet d'anéantir l'excès de vie qui étouffe la Terre. Les trois déesses sont représentatives des trois fonctions indo-européennes. Pâris fait le choix anti-héroïque de la troisième fonction, et enlève Hélène, fille de Zeus et de Némésis selon les *Kypria* (ft 9, Bernabé).

On ne peut sans doute plus douter du fait que le Jugement de Pâris explique et justifie l'*Iliade*, où un conflit secondaire se déclare entre Agamemnon et Achille, c'est-à-dire une *division hostile* entre la 1^{re} et la 2^e fonction — au sein du conflit guerrier entre Troyens et Achéens. Mais ce conflit général n'oppose pas clairement une des trois fonctions duméziliennes aux deux autres, ni

1. MADELÉNAT, 1986, p. 64 sq. Citation HEGEL, 1997 p. 327.

2. Suit une discussion sur le problème posé par l'*Odyssée*.

3. HILTEBEITEL, 1972. DUMÉZIL, 1973⁴, p. 169.

4. Épopée qu'on date du VII^e av. J.-C. Voir témoignages et fragments dans BERNABÉ, 1988, p. 36 sq.

5. VIELLE, 1996, p. 122.

6. Cf. l'argument donné par Proclus, dans BERNABÉ, 1988, p. 38. Voir aussi le pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, *Epitome*, 3.2., Hygin, *fab.* 92, Colluthus, *Enlèvement d'Hélène*, v. 38 sq.

d'ailleurs des bons à des méchants. On a souvent remarqué que ni l'*Iliade* ni le *Mahābhārata* ne s'expliquent complètement par une opposition binaire entre un camp positif et un camp négatif. Certes cette opposition existe : dans l'épopée indienne, le Bien est clairement du côté de *Dharma-Yudhiṣṭhira* et des *Pāṇḍava*, le Mal du côté de *Kali-Duryodhana* — dont le nom commence par le préfixe péjoratif *dus-*, qu'on retrouve dans l'*Iliade* (III, 39; XIII, 769) avec la forme *Duspāris*¹ ; mais il y a des filiations étonnantes. Par exemple, *Aśvatthāman*, personnage fatal et destructeur, est le fils de l'irréprochable *Droṇa*, mais en fait une mixture terrible de *Śiva*, de Mort, de Colère et de Désir²... En tout cas on trouve des gens très bien chez les *Kaurava*. Le problème, que Dumézil a renoncé à expliquer³, est comparable à celui que pose le camp troyen dans l'*Iliade*, et doit jouer un rôle important dans la théorisation post-dumézilienne d'une quatrième fonction⁴.

Dans les traditions épiques, le conflit joue un rôle fondateur particulier, puisqu'il fonde sa propre perpétuation, et cela dans une logique que la comparaison indo-européenne peut expliquer par le motif de la Bataille finale, de la fin d'un monde — une catastrophe à l'échelle cosmique, dont réchappe en principe un rejeton royal légitime, comme dans le *Mahābhārata*, ou Énée dans la tradition des *Trōika*⁵.

3.1 L'*Énéide* et le dépassement du conflit

Le mythe troyen, qui comportait la fuite d'Énée, a connu en Italie un développement considérable, plus ancien qu'on ne l'a cru. Il s'agit toujours des consé-

1. On trouve aussi chez Euripide Δυσελένα et Αινόπαρις chez Alcman et Euripide.

2. DUMÉZIL, 1973⁴, p. 213.

3. DUMÉZIL, 1973⁴, p. 253-254.

4. SAUZEAU & SAUZEAU, 2004.

5. Quoique l'*Odyssée* appartienne à la « famille » des épopées dont le thème est celui de la Quête, les conflits y jouent un rôle important : Ulysse/Poséidon, Ulysse/monstres, Ulysse/prétendants. Ulysse rentre à Ithaque pour y retrouver son épouse et son trône. Il massacre les prétendants, et pend les servantes infidèles. Le retour du roi légitime, ses émouvantes retrouvailles avec Pénélope, font oublier l'horreur du sang, que le héros prend soin de purifier. Mais pas de véritable *happy end*. Suite à l'épouvantable massacre de la noble jeunesse régionale, la situation se complique au chant XXIV. Les parents entendent venger leur progéniture ou leurs proches exterminés par le Héros. Au moment où s'engage un combat inégal, Athéna intervient, pour rétablir le calme *in extremis*. Mais même ainsi, Ulysse n'en a pas fini. Son conflit avec Poséidon exige son exil ; une fois rentré chez lui, un de ses fils le tuera avec l'aiguillon d'une raie, « une mort venue de la mer » ; selon certains, il sera ressuscité par Circé... Ces prolongements sont en partie annoncés par la prophétie de Tirésias, au chant XI de l'*Odyssée*, et développés par la *Télégonie* et d'autres textes plus tardifs. De ce dossier, confus et mal préservé, demeure la prédiction selon laquelle Ulysse mourra vieux parmi un peuple prospère (XI, 136 sq.).

quences de la Discorde et du Jugement de Pâris (cf. Virgile, *Én.*, I, 23). Le prince troyen fuit sa patrie saccagée, sa ville en flammes. Conduit vers l'Italie par les Destins, il est poursuivi par la haine d'Héra-Junon : la persécution du pieux Énée par la terrible déesse est le ressort de l'action, jusqu'à la « réconciliation » finale. Dans quelle mesure l'*Énéide* est-elle l'épopée du *dépassement du conflit* ?

L'épopée virgilienne ne constitue pas, comme celles d'Homère, un objet littéraire impossible à dater, dépendant d'une tradition orale très ancienne. Virgile est un écrivain, qui certes compose l'*Énéide* selon le modèle homérique et dans le cadre d'un cycle mythique, mais au sein d'un contexte historique déterminé et selon une perspective politique. Il s'agit — en principe — de glorifier le destin de Rome et le pouvoir d'Auguste, la paix rétablie, l'harmonie du monde retrouvée, et pour Rome refondée un *imperium sine fine*. En un sens c'est aussi le conflit entre Rome et l'Orient hellénisé qui se trouve dépassé¹.

Mais tout n'est pas si simple. Virgile rédige son œuvre alors que Rome vient de se déchirer, et le nouveau maître, dont le poète est l'ami, a lui-même un flot de sang sur les mains, et peut passer pour un tyran plus habile que les autres. L'épopée rend compte de l'espoir qu'il incarne, mais aussi, directement ou de façon allusive, des conflits et des souffrances impliqués par les destins. Une série de guerres, de massacres dont le poète entend promouvoir le dépassement, mais sans illusions. La tonalité générale n'a rien de triomphal, elle est profondément ambivalente².

La confrontation des impérialismes romain et carthaginois trouve sa source dans le mythe épique : l'abandon de Didon, sa détresse fatale seront causes de la haine entre Rome et Carthage, c'est-à-dire des guerres puniques — dont le Poète évite curieusement de parler³. Dans la deuxième partie de l'épopée, la rivalité pour une épouse, qui rappelle le thème de l'enlèvement d'Hélène⁴, provoque la haine de Turnus et la guerre latine, préfiguration de tant de combats en terre italienne. Putnam avait remarqué et commenté précisément la corrélation entre Didon (au livre IV) et Turnus (au livre XII⁵). Après avoir causé tant de souffrances, Junon finit par se « réconcilier », à la suite d'un compromis, elle laisse en paix les Troyens, à condition qu'ils renoncent à leur identité : « Troie est morte » (XII, 828).

1. NORDEN, 1999, p. 149.

2. TARRANT, 1997, p. 179.

3. BARCHIESI, 1999, p. 338 en donne les deux raisons, narratologique et « littéraire ».

4. ANDERSON, 1957, p. 75.

5. PUTNAM, 1966, p. 155.

Le pieux Énée jouit d'une position relativement distanciée, il domine dans l'ensemble les événements, sans pouvoir éviter défaillances ni souffrances¹. Au niveau des « simples » humains, pour peu qu'ils soient du mauvais côté, le destin est tragique² : l'horreur de la guerre semble une marque indélébile sur le destin de Rome. Les derniers vers de l'*Énéide* évoquent ainsi la mort de Turnus (XII, 950-952) :

« À ces mots [Énée] lui enfonce son épée droit dans la poitrine, bouillant de rage ; le corps se glace et se dénoue, la vie dans un gémissement s'enfuit indignée sous les ombres³. »

Certes la paix impose la légitimité du vainqueur, et permet finalement une unité, un nouveau synœcisme⁴. L'avenir du peuple Romain est assuré, mais à quel prix ! Les dieux ont beau s'arranger entre eux, au niveau des mortels, la souffrance est horrible⁵ : la pomme maudite laisse à jamais sur la terre sa trace amère et sanglante.

Les mythes des anciens peuples indo-européens, et ceux de la Grèce en particulier, ne voient pas dans le *conflit* une opposition simpliste entre forces du bien et forces du mal. Par le conflit lui-même s'établissent le cosmos et la Cité. Aux puissances qui assurent l'ordre et la justice, s'oppose tout un monde primitif, non-ordonné, dangereux, mais en profondeur nécessaire, voire indispensable aux équilibres du système et au fonctionnement de la Souveraineté. Selon la pensée mythique ancienne, toute institution repose sur un équilibre instable résultant d'un conflit fondateur pré-historique, qui se trouve pour un temps dépassé, mais toujours susceptible de resurgir. D'autre part, tout acte de violence est fondateur également de conflits et de violence.

Le mythe a pour fonction de rendre compte du monde tel qu'il est, monde où les oppositions sont vivantes et d'où les conflits, même dépassés, n'ont aucune chance de disparaître à jamais. Le conflit mythique fonctionne comme structuration idéologique d'une réalité où les oppositions trouvent un équilibre toujours provisoire ; d'une actualité où l'ordre, fondé sur la justice divine,

1. LESUEUR, 1993, p. 142-143.

2. THOMAS, 1999, p. 17.

3. « *Indignata* ». Comme le fait remarquer J. Perret dans ses notes de commentaire (CUF, 1977), une indignation absente des vers d'Homère qui servent de modèle (II., XVI, 856-857 ; XXII, 362-363) mais qui accompagne déjà la fin de Camille (XI, 831).

4. DUMÉZIL, 1973², p. 417.

5. Voir par exemple BARCHIESI, 1999, p. 327.

est secoué par le grondement souterrain des monstres, et troublé par les cris d'indignation des vaincus.

Bibliographie

- ADKINS A.W.H., *Merit and Responsibility, a Study in Greek Ethics*, Oxford, 1960.
- ANDERSON W.S., « Vergil's second Iliad », *TAPhA* 88, 1957, p. 17-30 = dans Hardie P., *Virgil: Critical Assessments of Classical Authors*, III, London-New York, 1999, p. 74-86.
- BARCHIESI A., « Suffering and Interpretation in the Aeneid », dans Hardie P., *Virgil: Critical Assessments of Classical Authors*, III, London-New York, 1999, p. 324-344.
- BENVENISTE É., *Vocabulaire des Institutions indo-européennes*, Paris, 1969.
- BERNABÉ A., *Poetae Epici Graeci, Testimonia et Fragmenta*, Leipzig, 1988.
- BLAISE F., « La figure d'Eros dans la Théogonie d'Hésiode », *Uranie* 8, 1998, p. 51-62.
- BONNAFÉ A., *Éros et Éris : Mariages divins et mythe de succession chez Hésiode*, Lyon, 1985.
- BRIQUEL D., « Trois études sur Romulus », dans R. Bloch R.(éd.), *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, Genève- Paris, 1980, p. 267-346.
- BRIQUEL D., « Les enfances de Romulus et Rémus », dans H. Zehnacker & G. Hentz (éd.), *Hommages à Robert Schilling*, Paris, 1983, p. 53-66.
- BRIQUEL D., « La mort de Rémus ou la cité comme rupture », dans *Tracés de fondation*, Louvain-Paris, 1990, p. 171-179.
- BRIQUEL D., « Twins and Twins in the Legend of the Founding of Rome », dans *Perspectives I-E*, II, McLean, 1992, p. 315-320.
- CALAME C., *Thésée et l'imaginaire athénien*, Lausanne, 1990.
- CLAY J. S., « The Generation of Monsters in Hesiod », *ClPh* 88, 1993, p. 105-116.

- DAVIES J. C., « Mythological Influences on the First Emergence of Greek Scientific and Philosophical Thought », *Folklore* 81, 1970, p. 23-36.
- DEONNA W., « Bijoux annulaires, et spécialement colliers, en forme de serpents », *Artibus Asiae* 17, 1954, p. 155-167 et 265-281.
- DODDS E.R., *Euripides : Bacchae*, Oxford, 1960.
- DUMÉZIL G., *Mythe et épopée* I, Paris, 1973⁴.
- FONTENROSE J., *Python. A Study of Delphic Myth and its Origin*, Berkeley, 1959, 1980².
- FRANCHET D'ESPEREY S., *Conflit, violence et non-violence dans la Thébaidé de Stace*, Paris, 1999.
- FRÄNKEL H., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1960², p. 316-323.
- GALLAVOTTI C., *Empedocle, Poema fisico e lustrale*, Milano, 1975, 1991⁴.
- GERNET L., *Platon, Les Lois*, Paris, 1968.
- GIRARD R., *La violence et le sacré*, Paris, 1972.
- GONDA J., *Les religions de l'Inde*, Paris, 1962.
- HARDIE P., *Virgil : Critical Assesments of Classical Authors*, London-New York, 1999.
- HEGEL G.W.F., *Cours d'esthétique*, trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenck, III, Paris, 1997.
- HILTEBEITEL V., « The Mahabharata and Hindu Eschatology », *History of Religions* 12, 1972, p. 95-135.
- JAEGER W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947.
- JAL P., *La guerre civile à Rome*, Paris, 1963.
- JOHNER A., *La violence chez Tite-Live, mythographie et historiographie*, Strasbourg, 1996.
- KIRK G. S. et RAVEN J.E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957.

- KUIPER F. B. J., « The basic Concept of Vedic Religion », *History of Religions* 15, 1975, p. 107-120.
- KUNTZMANN R., *Le mythologème des jumeaux au Proche - Orient ancien*, Lille, 1982.
- LESUEUR R., « Fautes et justiciers : réflexions sur la genèse de l'Énéide », *REL* 71, 1999, p. 138-153.
- LÉVI-STRAUSS C., « Histoire et ethnologie », *Annales ESC* 38, 1983, p. 1217-1231.
- LINCOLN B., « The Indo-European Myth of Creation », *History of Religions* 15, 1975, p. 121-145.
- LIOU-GILLE B., *Cultes héroïques romains. Les fondateurs*, Paris, 1980.
- LIPPMAN E. A., « Hellenic Conceptions of Harmony », *Journal of the American Musicological Society* 16, 1963, p. 3-35.
- LORAUX N., *La cité divisée*, Paris, 1997.
- MADELÉNAT D., *L'épopée*, Paris, 1986.
- MARTIN A. et PRIMAVESI O., *L'Empédocle de Strasbourg*, Berlin, 1998.
- MARTINDALE C. (éd.), *Virgil*, Cambridge, 1997.
- MAUDUIT C., « Du chant d'Arès au chant d'Hadès : Remarques sur la musique dans les *Phéniciennes* d'Euripide », *L'information littéraire*, 2008, p. 11-22.
- MOREAU A., *Mythes grecs I*, Montpellier, 1999.
- MOUTSOPOULOS E. A., « Le modèle empédocléen de pureté élémentaire et ses fonctions », *Giornale de Metafisica* NS 21, 1999, p. 127-132.
- NAPPI M., « *Neikos* des femmes et comparaisons dans l'*Iliade* : à propos de XX, 248-258 », *RPh* 80, 2006, p. 305-315.
- NAGY G., *Le meilleur des Achéens, la fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, Paris, 1994 [1974].
- NORDEN E., « Virgil's Aeneid in the Light of its own Time », dans Hardie P., *Virgil: Critical Assessments of Classical Authors*, III, London-New York, 1999, p. 114-172 (trad. de « Vergils Aeneis im Licht ihrer Zeit », *Neue Jahrbucher für das Klassische Altertum* 7, 1901, p. 249-82, 313-334).

- NUCCI M., « Chaos and Kosmos nell nuovo Empedocle », (www.chaosandkosmos.it/pdf/2005_02.pdf).
- PERROT J., *Mythe et littérature*, Paris, 1976.
- PICCALUGA G., « L'aspetto agonistico dei Lupercalia », *SMSR* 33, 1962, p. 51-62.
- PUHVEL J., « Remus et frater », *History of Religions* 15, 1975, p. 151-157.
- PUTNAM M. C., *The Poetry of the Aeneid*, Cambridge Ma., 1966.
- RAMNOUX C., *La Nuit et les enfants de la Nuit*, Paris, 1986.
- RENOU L., *Hymnes spéculatifs du Véda*, Paris, 1956.
- RICŒUR P., *La symbolique du mal*, Paris, 1960.
- ROBIN L., *La pensée grecque et les origines de la pensée scientifique*, Paris, 1923.
- ROCCHI M., *Kadmos e Harmonia, Un matrimonio problematico*, Roma, 1989.
- ROUX J., *Euripide : les Bacchantes*, II, Paris, 1972.
- SAUZEAU P., « La pépinière des dieux : sur l'ancienneté et la fonction des personifications dans les polythéismes antiques », dans B. Pérez-Jean et P. Eichel-Lojkine (éd.), *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 2004, p. 93-111.
- SAUZEAU P., *Les Partages d'Argos*, Paris, 2005.
- SAUZEAU A. et Sauzeau P., « La quatrième fonction : pour un élargissement du modèle dumézilien », *Europe* 904-905, 2004, p. 231-253.
- SIMMEL G., *Le conflit*, éd. Circé, 1995 (1^{re} éd. en allemand, Leipzig, 1908).
- TAILLARDAT J., « φιλότης, πίστις et foedus », *REG* 95, 1982, p. 1-14.
- TARRANT R.J., « Poetry and Power : Virgil's poetry in contemporary Context », dans C. Martindale (éd.), *Virgil*, Cambridge, 1997.
- THOMAS J., « Deux visages du destin dans le second livre de l'Énéide », *Vita Latina*, 1999, p. 8-18.
- VIAN F., *Les origines de Thèbes : Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963.

VIDAL-NAQUET P., « Œdipe entre deux cités », dans J.-P. Vernant & P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie II*, Paris, 1986, p. 175-211.

VIELLE C., *Le mytho-cycle héroïque dans l'aire indo-européenne, correspondances et transformations helléno-aryennes*, Louvain-la-neuve, 1996.

VOISENAT C., « La rivalité, la séparation et la mort. Divinités gémellaires dans la mythologie grecque », *L'homme* 28, 105, 1988, p. 88-103.

WISEMAN T. P., *Remus, a Roman Myth*, Cambridge, 1995.

ZAFIROPOULO J., *Empédocle d'Agrigente*, Paris, 1953.

Qui sont les « ennemis » ḥrw ?

Jérôme RIZZO

Institut d'égyptologie François Daumas — UMR 5140 (C.N.R.S. — Université Montpellier III)

Dans les dictionnaires consacrés à la langue de l'égyptien ancien, les termes ḥrw/ḥrwy sont majoritairement rendus par « ennemi¹ ». Si cette traduction semble faire état d'une relative uniformité de sens dans les emplois de ces vocables, il n'en demeure pas moins qu'elle tend à oblitérer la diversité des situations d'énonciation dans lesquelles ces termes apparaissent. À ce titre, en accord avec le gros de leurs occurrences, les vocables ḥrw/ḥrwy sont le plus souvent commentés comme désignant un « opposant militaire² » ou encore un « opposant militaire de Pharaon³ ». Cependant, il est notable qu'un certain nombre d'emplois de ces termes n'interviennent ni dans un contexte de conflit militarisé, ni même dans celui d'une quelconque opposition à l'autorité royale.



À travers cette étude, il est proposé, après quelques rappels sur l'étymologie des termes ḥrw/ḥrwy, d'examiner certaines occurrences représentatives de l'étendue de leur champ sémantique. L'objectif visé n'est donc pas de remettre systématiquement en cause les solutions traditionnellement adoptées pour rendre ces mots mais plutôt de tenter d'explorer le territoire de leurs acceptions.



1. *Wb* III, 321, 7-322, 1 (également « criminel »); 325, 17-21 (également « fauteur de troubles » [*Unruhstifter*], « tapageur » [*Lärmmacher*]); *AnLex* 77.3146 (également « criminel ») et 77.3152 (également « révolté »); *FCD* (FAULKNER, *Concise Dictionary*), p. 195-196; ZANDEE, 1961, p. 240 (B 20).

2. LORTON, 1974 a, p. 165, n. 14; LORTON, 1974 b, p. 62 et n. 21.




3. GRIMAL, 1981, p. 85, n. 243.

1 Étymologies

Depuis la publication du *Wörterbuch* de Berlin, les termes *ḥrw/ḥrwy* font régulièrement l'objet de deux entrées distinctes dans les dictionnaires et les ouvrages de lexicographie¹. Ce choix semble à la fois motivé par des raisons graphiques et sémantiques puisque, globalement, ces termes peuvent être regroupés à partir de deux modèles de graphies : ² et ³.

Hermann Grapow est probablement le premier savant à avoir mis en lumière la relation du terme  *ḥrw* avec la racine verbale  *ḥr*, « tomber⁴ ». Selon lui, ce terme désignerait « l'ennemi » en tant que « celui qui doit être abattu » (« der zu Fällende⁵ »). Ce rapport de domination physique sur l'ennemi s'illustre non seulement à travers l'image traditionnelle figurant le pharaon terrassant ses ennemis⁶, mais également au fil d'un grand nombre de sources textuelles dans lesquelles « l'ennemi » apparaît, presque par définition, comme un individu à abattre :

1. « J'ai écrasé les **ennemis** et j'ai renversé les adversaires de mon maître⁷. »
2. « Horus [...] qui marche sur le dos de ses **ennemis**⁸. »

Quant au terme  *ḥrwy*, sa dérivation à partir de  *ḥrw*, « la voix, le cri, le vacarme⁹ » est corroborée par la détermination sporadique de *ḥrwy* par le signe de « l'homme portant la main à la bouche » ( Gardiner A2¹⁰). Ainsi, les principaux ouvrages de lexicographie proposent pour ce terme, parallèlement à son sens usuel « ennemi », des acceptions faisant état de cette dérivation,

1. Penelope Wilson fait exception à la règle puisque, dans son ouvrage, une notice unique rassemble les deux termes pour lesquels elle signale néanmoins « two possible derivations » (WILSON, 1997, p. 745).

2. *Wb* III, 321, 7-322, 1.

3. *Wb* III, 325, 17-21.

4. *Wb* III, 319 (bas)-321, 5.

5. GRAPOW, 1949, p. 70-71. Idée reprise, entre autres, par VANDERSLEYEN, 1971, p. 83, n. 4, qui relie également le terme avec celui, quasi homographe, signifiant « terres basses » (*Wb* III, 322, 5).

6. SWAN HALL 1986 ; SCHULMAN, 1994, p. 265-295.

7. *ssh-n=j ḥr(w)y.w shr-n(=j) ḥft(y).w nw nb=j* (Stèle du Général Nésou-Montou, Louvre C1, l. 14 : SIMPSON 1974, pl. 14).

8. *Ḥr [...] ḥnd(w) ḥr psd n(y) ḥrwy.w=f* (Edfou VI, 142, 3-4). Voir également, Edfou V, 187, 1-2 ; IV, 374, 11-12.

9. *Wb* III, 324, 7-325, 11.

10. KRI VI, 342, 6, 7 et 11 (= P. Turin 2044) ; O. Petrie 38, 5 (HELCK, 1970, p. 28).

telles que « Lärmmacher ¹ », « le bruyant ² », « the noisy ones ³ ». Cette précision se comprend d'autant mieux que la relation d'analogie entre le vacarme et le conflit est un *topos* presque banal dans la littérature de l'Égypte ancienne ⁴ :

3. « C'est le désordre que tu trouveras au travers du pays ainsi que le vacarme des agitateurs ⁵ ! »

Cette image de l'ennemi — « bruyant » par nature — formerait, dans la phraséologie pharaonique, une sorte de négatif de celle de l'homme civilisé qui contrôle sa parole ou encore, celle de l'*homo auditor* pour qui l'écoute attentive constitue une vertu cardinale ⁶. Ces figures antithétiques semblent refléter un prototype d'opposition issu du monde des dieux dans lequel Seth, le « bruyant » (*ḥrw*⁷), le « fort en gueule » (*šd-ḥrw*⁸) s'opposerait à l'image du « maître du silence », personnifiée par Osiris ⁹ ou encore par Amon ¹⁰. Enfin, *mutatis mutandis*, on peut s'interroger sur les corrélations que cette figure égyptienne du « bruyant » *ḥrwy* entretiendrait avec celle du βάρβαρος ¹¹, le « non-Grec » dont le langage est perçu comme un borborygme (*bar-bar*) qui ne peut être compris du monde civilisé.

En dépit de la prégnance de ces étymologies, il semblerait que ce clivage sémantique demeure néanmoins peu opérant en contexte. Ainsi, des occurrences des termes *ḥrw* et *ḥrwy* sont parfois attestées dans un même document, sans que leur sens puisse être clairement différencié ¹². On peut donc imaginer que la spécificité des sèmes relatifs à chacun de ces étymons se soit progressivement effacée — voire amalgamée — au cours du temps. Pour cette raison,

1. Wb III, 325, 17.

2. *AnLex* 77.3152.

3. WILSON, 1997, p. 745.

4. Dans les allusions cosmologiques présentes dans les sources littéraires, le « vacarme » est le plus souvent opposé au silence qui précéda la création du monde (TP 1463 a-e, formule 570) ainsi qu'à celui qui suivra son terme (*Admonitions*, 5, 14-6, 1).

5. *Sh3 pw rd=k ḥt t3 ḥn^c ḥrw [n(y)] ḥnnw.w* (*Admonitions*, 12, 12-13 : HELCK, 1995, p. 57).

6. LANCZKOWSKI, 1955, p. 186-196 ; ASSMANN, 1989, p. 42-51 ; SHUPAK, 1993, p. 116-123.



7. Wb III, 325, 16 ; TE VELDE, 1977, p. 149. Concernant cette relation entre Seth et le « vacarme » *ḥrw*, cf. P. Ramesseum IX, 2, 2-5, GARDINER, 1955, pl. XL-XLII.

8. P. JUMILHAC, XXII, 23.

9. FRANSEN, 1998, p. 975-1000 (plus particulièrement p. 980).

10. Stèle de Nebré (Berlin 20377, col. 4 : ROEDER, 1924, p. 159).

11. *Liddel & Scott*, Oxford, 1985, p. 306.

12. Par exemple, dans le récit de la 1^{re} campagne de Thoutmosis III :  (*Urk.* IV, 650, 1) et  (*Urk.* IV, 658, 12).

hormis pour les besoins d'un commentaire particulier, la mention exclusive *ḥrw/ḥrwy* sera ici adoptée pour ces vocables et l'ensemble de leurs graphies.

2 Le terme *ḥrw/ḥrwy* comme « opposant militaire non-égyptien »

Probablement apparu dès le début du Moyen Empire¹, le sens « opposant militaire non-égyptien » relatif au terme *ḥrw/ḥrwy* demeurera prédominant jusqu'à l'extinction du terme dans les sources gréco-romaines. Il est intéressant de relever par quels moyens la qualité d'étranger de cet « ennemi » est signifié dans les textes.

En premier lieu, dès le Moyen Empire, l'identité de « l'ennemi » *ḥrw/ḥrwy* est évoquée par la désignation, plus ou moins explicite, de sa provenance géographique :

4. « Des **ennemis** surviendront² de l'Est; des Asiatiques descendront en Égypte³. »

Puis, à partir du Nouvel Empire, l'origine de « l'ennemi » *ḥrw/ḥrwy* se fait plus précise. Conformément à la toponymie des pays avec lesquels l'Égypte entrera tour à tour en conflit, sont alors fréquemment mentionnées dans les sources les expressions suivantes : « le vil ennemi de Qadach⁴ », « le vil ennemi du Naharyna⁵ », « les ennemis du Khati⁶ », « le vil chef ennemi de Libye⁷ », etc.

5. « Alors, Sa Majesté remonta vers le nord pour piller les villes et dévaster les villages de cet **ennemi** du vil Naharyna⁸. »

1. Stèle el-Deir n° 45, x + 5-6 : FISCHER, 1964, p. 112-118 et pl. XXXVII.

2. La version DeM 1074, 9 présente la séquence au futur (*r* + infinitif), tournure plus en phase avec le caractère prophétique du texte.

3. *jw ḥrwy.w (r) ḥpr ḥr J3b.t jw ʿ3m.w (r) ḥ3.t r Km.t* (Néferty, 32-33 : HELCK, 1970, p. 28).

4. *Urk. IV*, 186, 4-5.

5. *Urk. IV*, 710, 4.

6. *KRI II*, 104, 3 ; 121, 5.

7. Stèle « d'Israël », *KRI. IV*, 14, 8-10.

8. *Jst ḥd-n Ḥm=f ḥr ḥ3q dmj.w ḥr ḥb3 wh.wt n(y.w) ḥr(w) pf n(y) Nhryn3 ḥsj* (*Urk. IV*, 697, 6-9). David Lorton s'appuie sur cette occurrence de *ḥrw*, issue du récit de la 8^e campagne de Thoutmosis III, pour affirmer que, d'une manière générale, ce terme ne peut signifier « rebelle », dans la mesure où le Mittani (= Naharyna) forme alors un royaume indépendant (LORTON, 1974 a, p. 165, n. 14). Nous verrons dans quelle mesure cette assertion se doit d'être nuancée.

Enfin, le thème de la frontière constitue un motif qui, placé en vis-à-vis du terme hrw/hrwy, permet également d'inférer l'origine étrangère de cet « ennemi ». Ce dernier est le plus souvent dépeint comme un élément exogène qui menace l'intégrité territoriale du Double-Pays en foulant (hnd) ou en violant (thj) ses frontières, et par conséquent, comme un envahisseur qu'il faut repousser¹ :

6. « Le pays est encerclé par les flammes des **ennemis**². »
7. « (Sésostri III) Il est Sekhmet à l'encontre des **ennemis** qui foulent [sa] frontière³. »
8. « Divertis-toi grâce à ce que j'ai accompli : il n'y a plus **d'ennemis** à l'intérieur de tes frontières⁴ ! »

A contrario, dans une vision plus « impérialiste », c'est ce même « ennemi » hrw/hrwy que Pharaon doit vaincre et assujettir afin, notamment, d'élargir les frontières de l'Égypte :

9. « Départ de ce lieu (= Gaza) avec bravoure, [force], puissance et triomphe pour renverser ce vil **ennemi** (= roi de Qadech) et pour agrandir les frontières de l'Égypte⁵. »

3 Le terme hrwyw/hrwy.t, « guerre, conflit, hostilités, champ de bataille »

Au cours de la XI^e dynastie⁶, apparaît également le terme hrwyw/hrwy.t⁷, construit à partir du vocable hrwy « ennemi », et pour lequel les traductions « guerre, conflit, hostilités, champ de bataille » sont communément retenues :

1. Voir également la stèle-frontière Berlin 1157, plus particulièrement aux lignes 6-9.
2. jw p3 t3 jnh=w m nsr.w hr(w)y.w (P. Pushkin 127, col. 2, 11 : CAMINOS, 1977, p. 30 et n. 11, pl. 6, 11). Concernant hrwy, Caminos hésite dans ce contexte entre les sens « guerre » et « ennemi ».
3. Jsw Shm.t pw r hrwy.w hnd.w.w hr t3š[=f] (Hymne Sésostri III, P. Kahun LV.1, l. 20 : GRIFFITH, 1898, pl. II.).
4. šms jb=k m jr(w).t-n=j nn hrwy m q3b t3š(w)=k (*L'Enseignement pour Mérikarê*, 7, 11-8, 1 : HELCK, 1977, p. 48).
5. wd m s.t tn m qn.t [m nht] m wsr m m3' hrw r shr.t hr(w) pf hs(j) r swsh t3š.w Km.t (Urk. IV, 648, 12-15, Annales Thoutmosis III, 1^{re} campagne, an 23).
6. *Mo'alla*, II, γ, 1 : VANDIER, 1950, p. 186.
7. Wb III, 326, 1-4 ; AnLex 77.3153 et 79.2265.

10. « Il (= Ramsès II) est un lieu excellent (= refuge) pour son armée au jour de la **guerre** ¹. »

Il convient de noter que ce terme est parfois utilisé, au même titre que le vocable *ḥꜣꜣy.t*, « insurrection, guerre civile ² », pour rendre compte des guerres intestines qui déchirèrent l'Égypte, notamment au cours de la Première Période intermédiaire :

11. « J'ai donné du grain à Dendera toute entière durant 56 ans, 400 boisseaux d'orge chaque année régulièrement (?) au temps de la **guerre** avec Abydos ³. »

4 Le terme *ḥrw/ḥrwy* dans un contexte égyptien et « public »

De même que le vocable *ḥrwyw/ḥrwy.t*, « guerre, conflit, hostilités, champ de bataille » ne se rapporte pas uniquement aux conflits opérant hors des frontières de l'Égypte, le terme *ḥrw/ḥrwy* ne se limite pas à une stricte désignation de « l'ennemi étranger ». En effet, comme nous allons maintenant l'examiner, ce terme est également employé pour nommer des Égyptiens ou des étrangers parfaitement intégrés à la société pharaonique.

Deux ensembles documentaires de la XX^e dynastie semblent plus particulièrement appropriés pour aborder cette question. Il s'agit des sources judiciaires relatives, d'une part, à la « conspiration de Harem » ourdie contre Ramsès III à la fin de son règne ⁴ et, d'autre part, aux pillages des tombes thébaines perpétrés à la fin de l'époque ramesside ⁵.

Dans l'ensemble des sources retraçant l'instruction du procès de cette première « affaire ⁶ », les conjurés sont systématiquement qualifiés de *ḥrw* '3 et leurs forfaits de « crimes capitaux passibles de mort » (*btꜣ.w* '3.w *n[y.w] m[w]t* ⁷). Quant à l'abondante documentation relative aux pillages des tombe de la rive occidentale de Thèbes, les pilleurs y sont parfois également qualifiés de *ḥry.w* '3y.w :

1. [...] *bw mnḥ n mš' = f ḥrw ḥrw(y)* (Stèle Beth-Shan, An 18 Ramsès II, *KRI* II, 151, 14).

2. *Wb* III, 30, 1(2).

3. *jw rd(~n=j) jt n Jwn.t r 3w=s mj qd=s m 56 rnp.t 400 ḥqꜣ.t jt r tꜣnw rnp.t r tꜣsy m wnt ḥrwy.t ḥn' 3bꜣw* (Architrave de Hornakht à Dendara, l. 3 : ABDALLA, 1993, p. 248-254 et fig. 1).

4. DE BUCK, 1937, p. 152-164 ; GOEDICKE, 1963, p. 71-92, pl. X-XI ; GRANDET, 1993, p. 330-341.

5. PEET, 1977 ; VERNUS, 1993.

6. Principalement, P. Judiciaire de Turin (*KRI* V, 350-360) ; P. Lee et P. Rollin (*KRI* V, 360-363) ; P. Rifaud (*KRI* V, 363-366).

7. P. ROLLIN 4-5.

12. « An 1 du “Renouvellement des naissances”¹, 4^e mois de chémou, jour 5 en ce jour d’examen des *ḥry.w* ‘*zy.w*, des voleurs² [...] »

Sans doute, afin de mieux harmoniser la traduction de la locution *ḥrw* ‘*3* et ses variantes au contexte judiciaire de ces « affaires », certains philologues ont choisi de la rendre par « archicriminel³ », « great criminal⁴ », « capital offender⁵ » ou encore, « criminel d’État⁶ ».

Même si ces acceptions paraissent s’accorder au cadre général de cette documentation, on peut se demander pourquoi, dans des contextes strictement égyptiens, des criminels de droit commun sont qualifiés au moyen d’un terme généralement réservé aux belligérants étrangers (*ḥrw/ḥrwy*).

On pourrait supposer que le statut ou l’origine étrangère des prévenus éclaire ce fait de langue. En effet, quelques uns des conjurés de Ramsès III et un grand nombre des pilleurs de tombes sont des étrangers. Toutefois, comme le remarque Pascal Vernus, ils sont « des étrangers parfaitement intégrés à la société égyptienne [...] et exerçant des fonctions dans les institutions de l’Égypte pharaonique⁷ ».

Il convient donc de se tourner vers d’autres sources pour tenter de recueillir quelques éléments de réponse à ces interrogations.

Dans un passage du Papyrus Turin 2044, probablement daté de l’An 1 de Ramsès IV⁸ et ayant pour cadre narratif la rive occidentale de Thèbes, une séquence présente une formulation remarquable :

13. « Deux chefs Médjaï sont venus pour dire : “Des gens **qui sont semblables à des ennemis** sont venus⁹”. »

1. L’an I du “Renouvellement des naissances” (« ouhem mesout ») équivaut à l’an 19 de Ramsès XI.

2. *ḥ3.t sp 1 m wḥm msw.t 3bd 4 šmw sw 5 ḥrw pn jr(w) p3 smtr n(y) n3 ḥry.w ‘zy.wjt3.w* (P. BM 10052, r^o I, 1-2 : PEET, 1977, I, pl. XXV. Voir également P. BM 10068, r^o 1, l. 10, r^o 2, l. 1, 8, 15 *passim*, PEET, 1977, pl. IX-X).

3. *AnLex* 77.3146 ; CAMINOS, 1977, p. 27.

4. DE BUCK, 1937.

5. GOEDICKE, 1963 ; LORTON, 1977, p. 30-31, n. 137. Ce dernier suppose, d’après les occurrences du terme issues de la documentation relative aux pillages de tombes thébaines à la fin de la XX^e dynastie, que le terme *ḥr(w)* est en lien avec le verbe *šhr*, causatif de *ḥr*, employé pour décrire la mise à mort par empalement, châtement notamment réservé aux pilleurs.

6. GRANDET, 2000, p. 341.

7. VERNUS, 1993, p. 56.

8. ČERNÝ, 2001, p. 278. Certains auteurs datent le document des règnes de Ramsès V ou de Ramsès VI : HARING, 1992, p. 79.

9. *jj-jn p3 ḥry Mḏ3j 2 r ḏd n3 rmḏ nty m ḥrwy(.w) jw(=w)* (P. Turin 2044, KRI VI, 342, l. 1112).

Dans cet exemple, la question de l'identité de ces « gens qui sont semblables à des ennemis » (*rmṯ nty m ḥrwy[.w]*) paraît tout à fait centrale.

Le sens le plus courant du terme *ḥrwy* engagerait à comprendre cette séquence comme l'évocation d'une menace guerrière sur la région thébaine, en écho avec les nombreuses incursions de troupes étrangères — notamment « Libyennes » — sur le sol égyptien attestées au cours de la XX^e dynastie¹. Mais alors, pourquoi utiliser dans ce contexte une formulation si contournée — « des gens qui sont semblables à des ennemis » — pour désigner des belligérants étrangers, alors que le simple emploi du terme *ḥrw/ḥrwy* y suppléerait ? Si l'on se fie à l'analyse de Jaroslav Černý², l'événement évoqué dans cette séquence serait plutôt à mettre en relation avec l'avènement d'une guerre civile³. Cette hypothèse s'accorde au fait que le terme *rmṯ*, « gens », désigne habituellement des Égyptiens⁴. En outre, dans cet exemple, la préposition *m*, probable forme affaiblie de la préposition *mj*⁵, exprime une prédication d'identité non essentielle pouvant se rendre par « en qualité de⁶ ». Dans cette circonstance, la tournure « des gens qui sont semblables à des ennemis » serait alors à associer au champ lexical égyptien du « rebelle », à l'instar de *jtnw* (opposant⁷), *btnw/bṯnw* (insurgé⁸), *bštw* (révolté⁹), *rqw/rqw-jb* (dissident¹⁰), *ḥnnw/ḥnn-jb* (agitateur¹¹), *sbj* (« rebelle¹² »).

Partant, l'emploi spécifique du terme *ḥrw/ḥrwy* pour nommer un opposant égyptien constitue alors un effet rhétorique visant à « surdisqualifier » ce type d'individu puisque, outre de se voir stigmatisé en tant que rebelle, ce dernier

1. GRANDET, 1993, p. 176-179 ; VERNUS, 1993, p. 18.

2. ČERNÝ, 2001, p. 278.

3. Un exemple similaire se lit dans l'ostracon Deir el-Médineh 35, l. 9-10 daté de l'an 28 de Ramsès III (ČERNÝ 1935, pl. 15 ; KRI VI, 520, 16-521, 1) : le chef des Médjaï est venu pour dire : « l'ennemi est arrivé ». Dans un premier temps, KITCHEN, 1985, p. 178 puis HARING, 1993, p. 163, assimilent ce *ḥrwy* à un ennemi Libyen. Par la suite, HARING, 1992, plus particulièrement p. 79-80, prenant en compte l'avis de Černý mentionné *supra*, reviendra sur ce sens pour associer cette occurrence à un contexte de guerre civile.

4. MORENO GARCIA, 2000, p. 129, n. 40.

5. GRANDET MATHIEU, 2003, § 4.4, p. 61.

6. MALAISE WINAND, 1999, § 514.

7. *Wb* I, 145, 17-146, 3.

8. *Wb* I, 484, 17-18 ; 486, 1-2.

9. *Wb* I, 479, 1-5 (construit sur le verbe *bšt*).

10. *Wb* II, 456, 13-24.

11. *Wb* III, 383, 3-20.

12. *Wb* IV, 87, 14-88, 7.

se trouve alors paré des tares foncières habituellement imputées aux ennemis étrangers dans la documentation égyptienne¹.

De cet amalgame des figures du rebelle et de l'ennemi étranger semblent surgir les images du « traître », du « félon » ou encore du « renégat ». Comme cela est évoqué dans le passage cité du Papyrus Turin 2044, ce type de *hrw/hrwy* d'origine égyptienne est dénoncé dans la mesure où son comportement d'opposant peut être assimilé à celui des belligérants étrangers, dans d'autres sources, il sera suspecté de pactiser avec les ennemis héréditaires du Double-Pays.

C'est probablement dans un sens analogue que, à l'époque du règne de Ramsès II, Mès, scribe du Trésor de Ptah, qualifie Akhénaton de *hrw* :

14. « À l'époque du **renégat** d'Akhénaton². »

L'acception « renégat » paraît ici particulièrement appropriée puisque dans la mémoire collective des Égyptiens, les questions théologiques furent au cœur de la *damnatio memoriae* dont fut l'objet le pharaon « hérétique » à partir de la fin de la XVIII^e dynastie³. Qui plus est, rappelons qu'à une date proche de celle de l'inscription de Mès, Akhénaton fut qualifié de « rebelle » (*sbj*) dans une lettre envoyée à Paser, gouverneur de Thèbes⁴. Ce parallèle semble militer en faveur d'une proximité de sens entre la dénomination du « rebelle » et celle du « traître » *hrw/hrwy*.

Un exemple similaire nous est présenté dans un passage du Papyrus Salt 124, dans lequel un certain Amennakht, ouvrier à Deir el-Médineh relate l'événement dramatique dont son propre frère Néferhotep fut la victime :

15. « Mon père mourut et [le chef des ouvriers] Néferhotep, mon frère, fut mis à sa place. Alors le **“traître”** assassina Néferhotep⁵. »

Jaroslav Černý, l'éditeur du document⁶, écarta d'emblée l'idée que cette occurrence du *hrwy* formait une allusion à un « foreign enemy » et donc à une occu-

1. VALBELLE, 1990 ; O'CONNOR, 2003, p. 155-185.

2. *m h3w p3 hrw(y) n(y) 3h.t jtn* (GABALLA, 1977, pl. LXIII).

3. ALDRED, 1969, plus particulièrement p. 155-195 et p. 246-255 ; HORNUNG, 1992, p. 43-49 ; GABOLDE, 1998, p. 80 ; GABOLDE, 2005, p. 93-94.

4. P. Berlin 3040A, l. 7 : *KRI* II, p. 158161 ; GARDINER 1938, p. 124. Sur ces épithètes péjoratives d'Akhénaton : KADRY, 1983, p. 39 ; GABOLDE, 1998, p. 80.

5. *jw p3y=j jt hr m(w)t [3 n(y) qd.wt] Nfrh3p p3y=j sn r t3y=f s.t jw p3 hrwy hr hdb Nfrh3p* (P. Salt 124 [= P. BM 10055], r^o I, l. 12).

6. ČERNÝ, 1929, p. 243-258, pl. XLIIXLVI.

pation étrangère dans la région thébaine¹. Finalement, il préféra suivre Alan H. Gardiner qui voyait dans *p3 hrwy* une désignation du roi Amenmes, usurpateur dont le règne éphémère semble se situer entre ceux de Mérenptah et Séthy II². À cet égard, ce document serait alors à ajouter au dossier des pharaons jugés comme « traîtres », « félons » ou comme « renégats » (*hrw/hrwy*) par la postérité.

La récente publication de l'ostracon inédit IFAO 1864³, daté de l'an 5 de Siptah, a également fourni une attestation fort intéressante de la tournure *hrw ʿ3* dans un contexte de politique intérieure :

16. « An 5, troisième mois de chémod, le 27. Ce jour, le scribe de la Tombe Paser est venu annoncer : « Pharaon v.s.f. a exécuté le **grand félon** Bay⁴. » »

Il peut sembler paradoxal que le pharaon Siptah ait fait exécuter l'« éminence grise » qui aura probablement été l'artisan de son accession au trône. Pierre Grandet émet l'hypothèse selon laquelle, Taousert, veuve de Séthy II et donc représentante de la branche légitime du pouvoir, aurait imposé l'exécution de Bay au faible Siptah, et ce en son propre nom. Ainsi, aurait disparu l'homme fort du règne et, sans doute, le principal obstacle à l'accession de Taousert à la royauté⁵.

La simple rivalité de Bay à la représentation du pouvoir légitime suffit à justifier sa qualification de *hrw ʿ3*, « grand félon ». À cette raison principale, pourraient s'ajouter la probable origine asiatique du chancelier ainsi que le rôle d'usurpateur dont la postérité semble l'avoir affublé⁶.

Pour en revenir aux « affaires » liées au complot contre Ramsès III et aux pillages des tombes royales⁷ décrits dans les Papyrus BM 10 052 et 10 068, leur dénominateur commun est de constituer des atteintes à l'autorité suprême. Par conséquent, il est fort probable que ces crimes de lèse-majesté soient considérés au même titre qu'un acte de guerre ou de rébellion à l'encontre de Pharaon, incarnation de l'État⁸. Ainsi, dans le papyrus judiciaire de Turin,

1. ČERNÝ, 1929, p. 247, n. 3.

2. ČERNÝ, 2001, p. 289-290.

3. GRANDET, 2000, p. 339-345.

4. *h3.t sp 5 ʿ3bd 3 šmw sw 27 hrw [p]n [jj.t] jr(w)-n sš P3 sr n(y) p3 h{r}j r dđ sm3 Pr ʿ3 ʿ.w.s. hrw(y) ʿ3 B3y* (O. Ifao 1864, r^o 1-3).

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

7. Dans les papyrus mentionnés, les pilleurs sont accusés d'avoir violé des tombes de reines (PEET, 1977, p. 79 et 143).

8. PARKINSON, 2005, p. 14-17.

principal document relatif à la « Conspiration de Harem » contre Ramsès III, il est précisé à plusieurs reprises que les principaux organisateurs du complot, dont une épouse secondaire du roi, exhortèrent les femmes du Harem à attiser un vent de révolte à l'extérieur du Palais en ces termes : « Excitez les gens et incitez les **félons** (*ḥrwy.w*) à provoquer une rébellion (*sbj[.t]*) contre leur maître¹ ! »

Prenant en compte l'emploi du terme *ḥrw/ḥrwy* dans ces contextes, on peut supposer que ce qui est reproché en premier lieu aux prévenus, au-delà des délits incriminés, c'est d'avoir agi comme des « gens qui sont semblables à des ennemis », c'est-à-dire comme des individus prétendus sans foi ni loi, attachés à semer le désordre et la désolation autour d'eux :

17. « **L'ennemi** aime la destruction et son action est vile². »

5 Le terme *ḥrw/ḥrwy* dans un contexte égyptien et « privé »

Un certain nombre d'occurrences du terme *ḥrw/ḥrwy* apparaissent dans les compositions littéraires du Moyen Empire. S'insérant le plus souvent à l'intérieur de séquences à valeur sentencieuse, elles se caractérisent également par le fait qu'elles s'inscrivent pour leur plus grand nombre à l'intérieur de la sphère « privée » des relations humaines :

18. « Ton oisiveté va t'égarer, ton avidité va te rendre fou et ta voracité va faire advenir tes **ennemis**³ ! »

19. « Il n'y a pas d'impatient qui soit exempt d'**ennemis** et c'est le possesseur de douceur qui suscite des partisans⁴. »

20. « Personne n'a jamais manqué d'**ennemi**⁵ ! »

Dans ces exemples, le vocable *ḥrw/ḥrwy* déserte les domaines de la guerre et de la révolte pour investir plus clairement celui des conflits interpersonnels. On trouvera sans doute un parallèle à cette différenciation sémantique dans le

1. Papyrus judiciaire de Turin, 4, 2 ; 4, 3 ; 4, 4 ; 4, 5.

2. *jw ḥrwy mr=f ḥd jb sp(=f) ḥsy* (*L'Enseignement pour Mérykarê*, X, 34 : HELCK, 1977, p. 67).

3. *jw [w]sf=k r th.t=k jw 'wn jb=k r swḥz=k jw snm=k r šḥpr ḥrwy.w=k* (*Le Conte du Paysan*, B1, 312313 : PARKINSON, 1991, p. 39).

4. *nn zs jb šw=y m ḥrwy.w=f nb jm(3).t pw ḥpr(w) n=f mr.w* (*L'Enseignement d'un homme à son fils*, § 20, 3-4 : FISCHER-ELFERT, 1999).

5. *nn wn šw m ḥrwy* (*L'Enseignement pour Mérykarê*, X, 910 : HELCK, 1977, p. 70).

vocabulaire cicéronien, où sont opposés les termes *hostis*, « ennemi public » et *inimicus*, « ennemi privé¹ ». Dans le contexte de relations plus intimes, le *hrw/hrwy* apparaît sans doute comme porteur d'une inimitié qui, compte tenu du sens premier du terme, associe les conflits personnels à un champ de bataille.

Enfin, deux passages des *Admonitions* et de la *Prophétie de Néferty*, textes sapientiaux du Moyen Empire, présentent des parallèles intéressants :

21. « En vérité, chacun est affligé car l'homme voit son fils comme son **ennemi**². »
22. « Je veux te montrer le fils comme un **ennemi**, le frère comme un adversaire³. »

Dans le contexte de ces descriptions pessimistes issues d'une littérature qui met fréquemment en exergue le *topos* du « monde inversé⁴ », on notera la superposition des figures du « fils » (*s3*) et de l'« ennemi » (*hrwy*).

Cette association n'est pas sans rappeler le texte de la stèle-frontière de Semna (stèle Berlin 1157), datée de l'an 16 de Sésostri III, dans lequel il est dit que le fils du roi, pour affirmer son loyalisme, se doit de protéger la frontière contre les incursions des ennemis (*hrwy*) Nubiens. Puis, par effet rhétorique, l'antithèse de ce thème est ainsi formulée :

23. « Mais, celui qui la (= frontière) perdra et ne se battra pas pour elle, ce n'est pas mon fils et il n'a pas été mis au monde pour moi⁵. »

Il est donc probable que, d'après ce contexte, la figure hybride du « fils-ennemi » (*s3 hrwy*) est apparentée à celles du « traître », du « félon », voire du « bâtard » puisque ce sont les questions du loyalisme filial et de la légitimité de la descendance qui sont le plus souvent thématiques au travers de cet amalgame.

1. Le terme *hostis*, signifiant « ennemi », d'abord étranger puis d'un groupe, est souvent employé dans le tour *hostis publicus*, « ennemi public », avec fréquente ellipse de *publicus* (GRANGÉ, 2004, p. 9-23.). Cette analogie entre cette acception de *hrw/hrwy* et le terme *inimicus* semble parfaitement illustrée dans notre exemple 19, compte tenu des liens qui unissent leurs antonymes respectifs : *mrw*, « partisan » (litt. celui qui aime) et *amicus*, « ami », dérivé de *amare*, « aimer » (GRANGÉ, 2004, p. 16, n. 21).

2. *jr wms s nb hr snm dr m33 s s3=f m hrwy=f* (*Admonitions*, 1, 5 [= P. Leyde I 344 r°] : HELCK, 1995, p. 2).

3. *d=j n=k s3 m hrwy<w> sn m hft(y)* (*La Prophétie de Néferty*, 44 : HELCK, 1970, p. 35).

4. VERNUS, 1995, p. 20-23.

5. *jr gr.t fht(y)=fy sw tmt(y)=f(y) h3(w) hr=f n s3=j js n ms=t(w)=fjs n=j* (Stèle Berlin 1157, l. 17-18 : OBSOMER, 1989, p. 182, fig. 24 et pl. II).

6 Le terme *hrw/hrwy* dans le domaine des dieux

Il est couramment admis que, dans la langue de l'égyptien ancien, le gros des termes du lexique de l'opposition politique ou militaire forme une transposition de celui des conflits qui agitent le monde des dieux¹. On ne sera donc pas surpris que Seth, le meurtrier d'Osiris et, par conséquent, un des principaux artisans de la perturbation de l'ordre cosmique, soit nommé au moyen de certains de ces termes. Ainsi, au fil des sources, Seth est tour à tour désigné comme le « rebelle » (*sbj*²), l'« adversaire » (*hfty*³), l'« opposant » (*rqw*⁴), le « ténébreux » (*nbd*⁵), le « mauvais » (*bjn*⁶), etc.⁷

Il n'est donc pas étonnant que Seth soit, plus particulièrement à partir du Nouvel empire, qualifié d'« ennemi-*hrwy* » :

24. (Ramsès III s'adresse aux dieux de l'Ennéade à propos de Seth)
« Renversez le “Souffreteux”, l'ennemi d'Horus⁸ ! »

Outre le fait que Seth exerce sa domination sur les contrées étrangères⁹, les analogies entre le dieu et le terme *hrw/hrwy* sont nombreuses. Ainsi, en relation avec les étymologies de ce terme, il a été rappelé dans quelle mesure Seth apparaît comme un dieu « bruyant » (*hrw*¹⁰). Ensuite, en réaction à son statut d'« ennemi » (*hrw/hrwy*), Seth est parfois présenté dans les sources comme incarnant une force hostile qui doit « tomber » (*hr*) ou qu'il faut « renverser » (*shr*, litt. *faire tomber*) :

25. « ARRIÈRE, CE REBELLE AU CARACTÈRE LÂCHE, dont Rê a empêché la marche, qui a combattu dans le ventre (= de sa mère), qui a perpétré une chose abjecte et qui a transgressé le droit chemin ! Mais il est **tombé** (𓂏𓂛) à cause de son massacre (= de Rê). Celui qui aime le combat, qui se repaît du désordre,

1. GRIMAL, 1986, p. 651.

2. Par exemple, *Urk*, VI, 27, 19 ; *Edfou* VIII, 147, 8.

3. Par exemple, *CT* I, 155 b-c.

4. Par exemple, *CT* II, 217 f-g.

5. Par exemple, *CT* I, 220 f-g.

6. RIZZO, 2005, p. 310, n. 90.

7. TE VELDE, 1977, p. 148-151.

8. *shr=tn p3 Mnty p3 hrwy n(y) Hr* (Statue Caire JE 69771, côté droit du siège, l. 8 : DRIOTON, 1939, p. 57-89, plus particulièrement p. 73).

9. TE VELDE, 1977, p. 109-151.

10. Cf. *supra*, on page 46.

qui se voile la face devant plus ancien que lui, qui propage ce qui est abject et qui suscite le désordre en tant qu'**ennemi** du père de ses pères¹ ! »

Dans les sources mythologiques, c'est en tant qu'ennemi intime d'Osiris ou d'Horus qu'apparaît le plus souvent le dieu Seth. Cependant, sans doute pour marquer le caractère belliqueux des conflits qui perturbent les territoires des dieux, le terme *ḥrw/ḥrwy* survient très souvent à la forme du pluriel. Les « ennemis » sont alors une dénomination courante des hordes d'affidés qui accompagnent le dieu Seth dans ses agissements :

26. « Je (= Sekhmet) vais faire se produire une infinité de coudées pour la flamme qui sépare Osiris de ses **ennemis**. J'ai éloigné la malveillance de son entourage et j'ai refoulé les rebelles de sa chapelle. J'ai destiné les messagers, les émissaires et les démons errants au rebelle (= Seth) qui a perpétré une abjection contre son maître. (Maintenant) son corps est en cendres² ! »

7 Conclusion

Parvenu au terme de cette enquête, il apparaît que le terme *ḥrw/ḥrwy* couvre un spectre sémantique riche et nuancé. Désignant le plus communément un « opposant militaire étranger », ce vocable intervient néanmoins dans des contextes « nationaux », tant dans la sphère publique que privée. Depuis sa figure d'opposant politique jusqu'à celle d'ennemi intime en passant par celle de « criminel d'État », le *ḥrw/ḥrwy* semble conserver dans les sources documentaires les plus diverses un lien avec certains traits dépréciatifs ordinairement imputés à l'étranger. À ce titre, c'est vraisemblablement au travers de ce même faisceau d'analogies que le dieu Seth, accompagné de ses affidés, commencera à être qualifié de *ḥrw/ḥrwy* à l'époque même où sera systématiquement stigmatisée sa collusion avec l'étranger.

En ce qui concerne l'acception « ennemi », traditionnellement retenue pour ce vocable, la pertinence de cette acception paraît s'étendre à l'ensemble des nuances que notre langue accorde à ce mot, dans les contextes du politique ou de l'intime. Cependant, dans certaines circonstances, notamment celles qui

1. ḥ3=k sbj pf ḥsy qd nḥm-n R' šm.t=f ḥ3 m ḥ.t jr b(w) ḏw th3 mṯnw ḥr(=w) n š'c.t=fmrw ḥ3 ḥtp(w) ḥnn ḥbs(w) ḥr=f r j3w r=f qm3 ḏw wd ḥnn m ḥrwy n(y) jt jt.w=f (Urk. VI, 7, 3-10 : SCHOTT 1929, p. 5-59).

2. d=j ḥpr ḥḥ n(y) mḥ n sḏ.t jwd(w).t Wsjr jwd(w).t ḥrwy.w=f šḥr-n=j ḏ3y.t m r(3) w3.t=f šn'c-n=j sbj.w r šḥ=f wd-n=j wpwty.w hby.w šm3y.w r sbj.w jr(w) ḏw r nb=f ḥ'w=f m sfsf (Dendara X, 357, 24).

relèvent — de manière factuelle ou le plus souvent rhétorique — des registres de la rébellion, de la trahison ou de la désertion aux principes d'autorité ou de loyauté, les acceptions « traître », « félon », « renégat », ou encore « bâtard », semblent plus appropriées au terme hrw/hrwy.

En fin de compte, il est fort probable que ce vocable rend compte, non seulement du regard hostile que les anciens Égyptiens jetèrent communément sur leurs voisins au cours de leur histoire, mais également du processus de contamination sémantique visant à qualifier, et le plus souvent à disqualifier, un certain nombre de figures emblématiques de l'opposition, de la trahison et de l'inimitié.

Bibliographie

ABDALLA A., « Two Monuments of Eleventh Dynasty date from Dendera in the Cairo Museum », *JEA* 79, Londres, 1993, p. 248-254.

ALDRED C., *Akhénaton, le pharaon mystique*, Tallandier, Paris, 1969.

ASSMANN J., *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, 1989.

CAMINOS R. A., *A Tale of Woe*, Oxford, 1977.

ČERNÝ J., « Papyrus Salt 124 », *JEA* 15, Londres, 1929, p. 243-258.

ČERNÝ J., *Catalogue des ostraca hiératiques non littéraires de Deir el-Médineh I*, DFI-FAO 3, Le Caire, 1935.

ČERNÝ J., *A Community of Workmen at Thebes*, *BiEtud* 50, Le Caire, 2001 (1^{re} éd. 1973).

DE BUCK A., « The Judicial Papyrus of Turin », *JEA* 23, Londres, 1937, p. 152-164.

DRIOTON É., « Une statue prophylactique de Ramsès III », *ASAE* 39, Le Caire, 1939, p. 57-89.

FISCHER H. G., *Inscriptions from the Coptite Nome (Dynasties VI-XI)*, *AnOr* 40, Rome, 1964.

FISCHER-ELFERT H.-W., *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, *ÄA* 60 (Tafelband), Wiesbaden, 1999.

- FRANSEN P. J., « On the Avoidance of Certain Forms of Loud Voices and Access to the Sacred », *Egyptian Religion. The Last Thousand Years II*, OLA 85, Louvain, 1998 p. 975-1000.
- GABALLA G. A., *The Memphite Tomb-Chapel of Mose*, Warminster, 1977.
- GABOLDE M., *D'Akhénaton à Toutânkhamon*, université Lumière — Lyon 2, 1998.
- GABOLDE M., *Akhénaton, du mystère à la lumière*, Gallimard, coll. « Découvertes », Paris, 2005.
- GARDINER A. H., « A Late Allusion to Akhenaton », *JEA* 24, Londres, 1938, p. 124-125.
- GARDINER A. H., *The Ramesseum Papyri*, Oxford, 1955.
- GOEDICKE H., « Was Magic used in the Harem Conspiracy against Ramesses III ? », *JEA* 49, Londres, 1963, p. 71-92.
- GRANDET P., *Ramsès III. Histoire d'un règne*, Paris, 1993.
- GRANDET P., « L'exécution du chancelier Bay, O. IFAO 1864 », *BIFAO* 100, Le Caire, 2000, p. 339-345.
- GRANDET P. et MATHIEU B., *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, Khéops, Paris, 2003.
- GRANGE N., « Cicéron contre Antoine : la désignation de l'ennemi dans la guerre civile », *Mots. Les langages du politique*, n° 73, *Les discours de la guerre*, février 2004; <http://mots.revues.org/index15512.html>.
- GRAPOW H., *Studien zu den annalen Thutmosis des Dritten und zu ihnen verwandten Historischen Berichten des Neuen Reiches*, AAWB, Berlin, 1949.
- GRIFFITH F. L., *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob* [Plates], London, 1898.
- GRIMAL N., *La Stèle triomphale de Pi^(c)ankhy*, MIFAO 105, Le Caire, 1981.
- GRIMAL N., *Les termes de la propagande royale. De la XIX^e dynastie à la conquête d'Alexandre*, Paris, 1986.
- HARING B., *VI Congresso Internazionale di Egittologia*, vol. 2, Torino, 1993.
- HARING B., « Libyans in the Late Twentieth Dynasty », *Village Voices* (éd. R.J. Demarée et A. Egberts), Leiden, 1992, p. 71-80.

- HELCK W., *Die Prophezeiung des Nfr.tj*, KÄT, Wiesbaden, 1970.
- HELCK W., *Die Lehre für König Merikare*, KÄT, Wiesbaden, 1977.
- HELCK W., *Die « Admonitions »*. Pap. Leiden I 344 recto, KÄT 11, Wiesbaden, 1995.
- HORNUNG E., « The Rediscovery of Akhenaten and His Place in Religion », *JARCE* 29, 1992, p. 43-49.
- KADRY A., « Theocratic Symptoms », *SSEA Journal* XIII/1, 1983.
- KITCHEN K. A., « Les suites des guerres libyennes de Ramsès III », *RdE* 36, Paris, 1985, p. 177-179.
- LANCZKOWSKI G., « Reden und Schweigen im ägyptischen Verständnis, vornehmlich des Mittleren Reiches », *Mélanges Grapow*, Berlin, 1955, p. 186-196.
- LORTON D., « Terminology related to the Laws of Warfare in Dyn. XVIII », *JARCE* 11, New York, 1974, p. 53-68.
- LORTON D., *The Juridical Terminology of International Relations in Egyptian Texts through Dyn. XVIII*, Baltimore, London, 1974.
- LORTON D., « The Treatment of Criminals in Ancient Egypt through the New Kingdom », *JESHO* XX/1, Leiden, 1977, p. 2-64.
- MALAISE M., WINAND J., *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*, *AegLeod* 6, Liège, 1999.
- MORENO GARCIA J. C., « Acquisition de serfs durant la Première Période Intermédiaire », *RdE* 51, Paris, 2000, p. 123-139.
- O'CONNOR D., « Egypt's Views of 'Others' », dans *'Never Had the Like Occured'* (éd. John Tait), Londres, 2003, p. 155-185.
- OBSOMER C., *Les campagnes de Sésostris dans Hérodote*, Bruxelles, 1989.
- PARKINSON R. B., *The Tale of the Eloquent Peasant*, Oxford, 1991.
- PARKINSON R. B., « 'No One is Free from Enemies.' Voicing Opposition in Literary Discourse », *Feinde und Aufrührer Konzepte von Gegnerschaft in ägyptischen Texten besonders des Mittleren Reiches* (éd. Heinz Felber), *AAWL* 78/5, Berlin, 2005, p. 14-17.

- PEET T. E., *The Great Tomb-Robberies of the Twentieth Egyptian Dynasty*, Hidel-sheim, New York, 1977 (1^{re} éd. 1930).
- RIZZO J., « Bjn : de mal en pis », *BIFAO* 105, Le Caire, 2005, p. 295-320.
- ROEDER G., *Aegyptische Inschriften aus den Staatlichen Museen zu Berlin*, vol. 2, Liep-zig, 1924.
- SCHOTT S., *Urkunden mythologischen Inhalts, Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth*, Leipzig, 1929.
- SCHULMAN A. R., « Take for Yourself the Sword », dans *Essays in Egyptology in honor of Hans Goedicke*, San Antonio, 1994, p. 265-295.
- SHUPAK N., *Where can Wisdom be found ?*, *OBO* 130, Göttingen, 1993.
- SIMPSON W. K., *The Terrace of the Great God at Abydos*, Publications of the Penn-sylvaniaYale Expedition to Egypt 5, New Haven, Philadelphia, 1974.
- SWAN HALL E., *The Pharaoh smites his Enemies*, *MÄS* 44, Berlin, Munich, 1986.
- TE VELDE H., *Seth, God of Confusion*, *ProbÄg* 6, Leiden, 1977.
- VALBELLE D., *Les Neuf Arcs*, Paris, 1990.
- VANDERSLEYEN C., *Les guerres d'Amosis, fondateur de la XVIII^e dynastie*, *Monogra-phies Reine Élisabeth I*, Bruxelles, 1971.
- VANDIER J., *La tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sobekhotep*, *BiEtud* 18, Le Caire, 1950.
- VERNUS P., *Affaires et scandales sous les Ramsès*, Pygmalion, Paris, 1993.
- VERNUS P., *Essai sur la conscience de l'Histoire dans l'Égypte pharaonique*, *BEPHE* t. 332, Paris, 1995.
- WILSON P., *A Ptolemaic Lexikon*, *OLA* 78, Louvain, 1997.
- ZANDEE J., *Death as an Enemy according to Ancient Egyptian conceptions*, Leiden, 1961.

Remarques sur le vocabulaire du conflit en grec ancien

Julien DU BOUCHET

EA 4424 — CRISES — Université Montpellier III

Par *conflit*, j'entendrai, à la suite de Jean-François Thomas¹, une situation d'hostilité réciproque. À la différence du latin, le grec a pu disposer d'un terme général pour le conflit. Hésiode, du moins, donne cette valeur à ἔρις, généralement rendu par *discorde*², dans deux passages. Le premier est celui de la *Théogonie* où il énumère la descendance d'*Eris* personnifiée, fille de la Nuit (v. 226-232³) :

αὐτὰρ Ἔρις στυγερὴ τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόεντα
Λήθην τε Λιμόν τε καὶ Ἄλγεα δακρυόεντα
Ἵσμίνας τε Μάχας τε Φόνους τ' Ἄνδροκτασίας τε
Νεϊκέα τε Ψεύδεά τε Λόγους τ' Ἀμφιλλογίας τε
(230) Δυσνομίην τ' Ἄτην τε, συνήθεας ἀλλήλησιν,
Ὅρκόν θ', ὃς δὴ πλεῖστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους
πημαίνει, ὅτε κέν τις ἐκὼν ἐπίορκον ὁμόσση

Mais *Eris* la haïssable enfanta Peine douloureuse, Oubli, Famine et les Douleurs pleines de larmes ; les Mêlées, les Combats, les Meurtres et les Homicides ; les Querelles, les Mensonges, les Paroles et les Contestations ; Anarchie et Folie,

1. Cf. sa communication dans ce volume, « Le champ lexical du conflit en latin ».

2. Le mot est sans étymologie probable : les rapprochements avec ἔρωσ « désir » (désir de vaincre?) et ἐρείδω « appuyer, presser » (presser un adversaire?) ne sont en effet pas convaincants. Cf. CHANTRAINE, *DÉLG*, et *LfggrE* (R. FÜHRER), s.v.

3. Je suis le texte de WEST, 1966, notamment pour le v. 229.

qui habitent ensemble ; et Serment, qui fait le plus souffrir les hommes sur la terre, lorsque quelqu'un commet volontairement un parjure¹.

Eris n'enfante donc que des maux, en particulier les conflits armés et les morts qu'ils entraînent (v. 228), ainsi que les conflits non armés où c'est avec les mots — sous la forme, notamment, d'invectives (veίκεα, cf. section 3 plus bas) et de mensonges — que l'on combat (v. 229). Il s'agit là des deux principales formes de conflit, et nous sommes donc sans doute fondés à interpréter Ἔρις ici comme représentant le conflit en général.

L'autre passage, très célèbre, est dans *Les Travaux et les Jours*, aux vers 11 à 26, quand Hésiode corrige la généalogie qu'il a lui-même donnée dans la *Théogonie* :

- Οὐκ ἄρα μόνον ἔην Ἐρίδων γένος, ἀλλ' ἐπὶ γαίᾳν
 εἰσὶ δύο· τὴν μὲν κεν ἐπαινῆσαι νοήσας,
 ἢ δ' ἐπιωμητὴ· διὰ δ' ἄνδιχα θυμὸν ἔχουσιν.
 ἢ μὲν γὰρ πόλεμόν τε κακὸν καὶ δῆριν ὀφέλλει,
 (15) σχετλίη· οὐ τις τὴν γε φιλεῖ βροτός, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης
 ἀθανάτων βουλήσιν Ἔριν τιμῶσι βαρεῖαν.
 τὴν δ' ἑτέραν προτέραν μὲν ἐγείνατο Νύξ ἔρεβεννή,
 θῆκε δέ μιν Κρονίδης ὑψίζυγος, αἰθέρι ναίων,
 γαίης τ' ἐν ῥίζῃσι καὶ ἀνδράσι πολλὸν ἀμείνω·
 (20) ἢ τε καὶ ἀπάλαμόν περ ὁμῶς ἐπὶ ἔργον ἐγείρει·
 εἰς ἕτερον γάρ τις τε ἴδεν ἔργοιο χατίζων
 πλούσιον, ὃς σπεύδει μὲν ἀρόμεναι ἠδὲ φυτεύει
 οἴκον τ' εὖ θέσθαι· ζηλοῖ δέ τε γείτονα γείτων
 εἰς ἄφρονος σπεύδοντ'· ἀγαθὴ δ' Ἔρις ἦδε βροτοῖσιν.
 (25) καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτονι τέκτων,
 καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ αἰοιδὸς αἰοιδῷ.

« Il n'y avait donc pas une seule naissance d'*Eris*. Non, elles sont deux sur la terre. On pourra louer l'une si on la reconnaît, mais l'autre est blâmable. Leurs cœurs sont tout à fait séparés. L'une, en effet, cruelle, fait croître la guerre mauvaise et la bataille : aucun mortel ne l'aime ; c'est par contrainte, suivant les desseins des immortels, qu'ils honorent l'*Eris* accablante. L'autre, la Nuit ténébreuse l'a enfantée en premier, et Zeus au trône élevé, qui habite dans l'éther, l'a placée dans les racines de la terre et l'a faite bien meilleure pour les hommes. Elle excite au travail même celui qui est sans force, car si celui qui est sans travail regarde un autre homme, riche et qui se hâte de labourer,

1. La fidélité au serment est un des garants de l'ordre, et le parjure est donc un facteur de désordre et de discorde.

de planter et de mettre en ordre sa maisonnée, il l'envie, voisin enviant son voisin qui se hâte vers la prospérité. Cette *Eris* est bonne pour les mortels. Le potier en veut au potier, le charpentier au charpentier, le mendiant envie le mendiant, et l'aède l'aède. » Au conflit destructeur, ici réduit au conflit guerrier, Hésiode oppose maintenant le conflit créateur, celui qui pousse les hommes, se mesurant les uns aux autres, à agir. Il explicite ainsi une dimension essentielle de la représentation du conflit dans la littérature grecque, celle de la compétition. Comme on le verra plus loin, même si cette dimension a son expression propre dans *ἀγών* et sa famille, *ἔρις* la connote également, même après Hésiode.

Il reste que le vocabulaire du conflit en grec ancien, loin d'être unifié, est organisé selon deux champs qui se chevauchent, celui du conflit guerrier et celui du conflit non armé, notamment judiciaire. On verra que les deux empruntent l'un à l'autre. Il ne s'agira pas d'une synthèse approfondie, au reste impossible dans le cadre d'une étude aussi brève, mais d'un survol mettant en relief quelques faits qui ont paru dignes d'intérêt¹.

1 Le conflit guerrier²

L'Iliade, comme on s'y attend, atteste un riche vocabulaire pour le conflit guerrier : pour ne citer que des substantifs, *ἀυτή*, *δηιοτής*, *δῆρις*, *ένοπή*, *ἔρις*, *κλόνος*, *μάχη*, *μόθος*, *μῶλος*, *νεϊκος*, *ᾔμιλος*, *πόλεμος*, *ύσμίνη*, *φύλοπις*, etc. Seuls quatre de ces termes ont survécu en prose, *μάχη*, *πόλεμος*, *ἔρις* et *νεϊκος*. Les deux derniers sont à part, car ils ne semblent pas appartenir, à l'origine, au champ guerrier, et en sortent presque entièrement après Homère. Ils seront étudiés plus loin. Seuls *νεϊκος* et, surtout, *πόλεμος* peuvent désigner la guerre, c'est-à-dire un état de conflit guerrier généralisé. Encore s'agit-il d'un développement sémantique secondaire à partir du sens de « combat³ ». Les étymologies sont presque toujours très incertaines, dans le meilleur des cas⁴, et les diverses représentations du combat qu'elles supposent ne se

1. Dans l'étude des occurrences, je me suis concentré sur Homère et la prose classique, sans cependant ignorer les inscriptions ni la littérature plus tardive.

2. TRÜMPY, 1950, p. 122-176.

3. TRÜMPY, 1950, p. 129-130 et 144-145.

4. Je renvoie en bloc le lecteur aux notices de CHANTRAINE, *DÉLG*, complétées par la *Chronique d'étymologie grecque* paraissant dans la *Revue de philologie* depuis le numéro 70, 1996, sous la direction d'A. Blanc, Ch. de Lamberterie et J.-L. Perpillou, et par le *Lexikon des frühgriechischen Epos*. On trouvera une synthèse optimiste, et en partie dépassée, chez TRÜMPY, 1950, p. 170.

laissent pas ramener à l'unité. Tout au plus peut-on dire que les cris de guerre semblent avoir joué un rôle, par exemple pour ἄυτή, ἐνοπή et peut-être κλό-νος et νεϊκος. Ἔρις et μάχη sont totalement opaques, mais trois des termes dont l'étymologie est la moins douteuse renvoient au mouvement — fait peu surprenant, s'agissant de combat. Ainsi, ὄμιλος contient certainement le radical de l'unité ὄμ- (racine *sem-) que l'on retrouve par exemple dans l'adjectif ὁμός « uni, commun » et l'adverbe de lieu ὁμοῦ « au même endroit », et doit donc désigner originellement la rencontre des combattants ¹. Πόλεμος est probablement apparenté à πελεμίζω « agiter, secouer, ébranler », et a sans doute commencé par désigner soit le geste de brandir une arme, soit, plus probablement, l'agitation de la mêlée ². Enfin, ὑσμίνη est certainement dérivé d'une racine *Hyeud^h- signifiant « se mettre en mouvement », en particulier dans un contexte guerrier, et désignerait donc à l'origine — comme sans doute πόλεμος, donc — l'agitation de la mêlée ³.

En prose, ce vocabulaire se décante et se renouvelle. Les deux termes les plus fréquents sont μάχη, pour le combat, et πόλεμος, désormais réservé à la guerre ⁴. On trouve aussi, occasionnellement, d'autres mots. Ainsi ἀγών « épreuve de concours », qui suppose donc une métaphore du combat comme compétition ⁵, κίνδυνος « danger », qui repose, lui, sur une métonymie du combat comme situation dangereuse par excellence, ou bien encore παράτα-ξις, qui désigne proprement l'action de ranger (τάξις) les soldats l'un à côté de l'autre (παρά) dans la ligne de bataille, puis, par métonymie, la bataille rangée qui s'ensuit, et suppose donc une organisation rigoureuse typique du combat hoplitique, dont le développement est sans doute postérieur à Homère ⁶.

1. CHANTRAINE, DÉLG, s.v. ὄμιλος.

2. CHANTRAINE, DÉLG, s.v. πελεμίζω, et LfgrE, s.v. πόλεμος (J. N. O'SULLIVAN).

3. LfgrE, s.v. (V. LANGHOLF); MAYRHOFER, 1986-2001, vol. II, p. 419, s.v. YODH; LIV², s.v. *Hieud^h- (M. KÜMMEL).

4. Ce sont les deux seuls mots désignant proprement le conflit guerrier parmi les termes que cite Pollux dans sa section sur la guerre (*Onomasticon*, I, 153) : Τὸ δὲ ὄλον πόλεμος, ἔχθρα, διχόνοια, ἀλλοτριώσεις, μάχη, στάσις, στασιασμός « L'état général [de conflit] est appelé guerre, haine, dissension, aversion, combat, sédition, menées séditeuses. » On prendra garde, cependant, au fait qu'il s'agit d'un abrégé.

5. Cette métaphore est reconnue comme telle par Pollux, *Onomasticon*, I, 151. Ἀγών ne signifie sans doute pas originellement « rassemblement », comme le pense CHANTRAINE, DÉLG, s.v., mais, justement, « compétition » : cf. MAYRHOFER, 1986-2001, s.v. ají. Sur la compétition comme aspect essentiel de la guerre dans la Grèce archaïque et classique, cf. VAN WEES, 2007, p. 281-290.

6. Cf. VAN WEES, 1994.

Pour désigner l'ennemi et l'adversaire en général, le grec dispose de ἐχθρός, ἐναντίος et πολέμιος. Le premier renvoie sans doute, étymologiquement, à la personne *extérieure* (cf. la préposition ἐκ), à l'étranger — correspondant donc sémantiquement au latin *hostis*¹ —, et connote en tout cas, en synchronie, un sentiment d'hostilité vive, la haine, dite ἔχθρα². Ἐναντίος désigne l'ennemi en tant qu'*adversaire*, personne qu'une situation d'affrontement place *en face* de soi (cf. le latin *adversarius*³). Πολέμιος, enfin, désigne à l'origine la personne que l'on rencontre à la *guerre*, mais peut également renvoyer à un conflit non militaire.

2 La métaphore du conflit non armé comme conflit guerrier

De même que le vocabulaire de la bataille et de la guerre peut emprunter à d'autres champs, de même le conflit non armé emprunte souvent au champ guerrier. Ces emprunts sont en fait plus fréquents dans ce sens que dans l'autre, preuve supplémentaire, si besoin est, du caractère archétypal de la guerre dans la culture grecque. La centralité concrète de la guerre dans le monde grec classique a en effet été récemment mise en doute, mais cela ne diminue en rien son importance symbolique⁴. Il suffira, par exemple, de citer Héraclite : πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς « la guerre est le père de toutes choses, et de toutes choses il est le roi » (trad. J.-Fr. Pradeau⁵).

Μάχομαι et μάχη sont souvent employés métaphoriquement en dehors du domaine militaire, et ce dès le début de l'*Iliade*, quand le poète demande, à propos de la colère d'Achille et de son conflit avec Agamemnon (I, v. 8) : Τίς τάρ σφωε θεῶν ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι « Qui donc des dieux les mit aux prises et les fit batailler en discorde⁶ ? » De même, dans le *Timée* de Platon, quand il est dit qu'une âme plus forte que le corps détruit celui-ci (88a) : διδαχὰς τ' αὖ καὶ μάχας ἐν λόγοις ποιούμενη δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ δι' ἐρίδων καὶ φιλονοικίας γιγνομένων διάπυρον αὐτὸ ποιοῦσα σαλεύει « quand elle entreprend d'instruire et s'engage dans des combats de paroles, en public et en privé, dans

1. Cf. THOMAS, *loc. cit.*

2. CHANTRAINE, *DÉLG*, et *Lfgre*, s.v. ἔχθος (W. BECK).

3. L'adverbe de lieu ἐναντι signifie littéralement « là (ἐν) en face (ἀντί) ».

4. VAN WEES, 2007 et HORNBLLOWER, 2007.

5. Fragment 22 B 53 DIELS-KRANZ = 42 PRADEAU, avec un commentaire éclairant. Cf. aussi 22 B 80 DIELS-KRANZ = 41 PRADEAU.

6. Littéralement « les lança tous deux l'un contre l'autre pour combattre dans la discorde ».

les querelles et la rivalité qui s'ensuivent, elle l'enflamme et l'ébranle¹ ». Μάχομαι a même pu prendre le sens de « quereller (quelqu'un) », comme dans un passage des *Caractères* de Théophraste, à propos du fanfaron (23, 8) : Καὶ ἐπὶ τὰς κλίνας ἐλθὼν ἱματισμὸν ζητῆσαι εἰς δύο τάλαντα καὶ τῷ παιδί μάχεσθαι, ὅτι τὸ χρυσιὸν οὐκ ἔχων αὐτῷ ἀκολουθεῖ « Et il se rend chez les marchands de vêtements pour chercher une garde-robe se montant à deux talents, puis gourmande son esclave parce qu'il le suit sans avoir l'argent ». On pourrait citer d'autres exemples avec πολεμεῖν² et συμπίπτειν, qui se dit normalement de l'engagement guerrier³.

Un champ où l'influence du modèle guerrier est particulièrement évident est celui du conflit judiciaire. En effet, ἀγών et ἀγωνίζομαι, qui désignent originellement la compétition, comme on l'a vu, peuvent renvoyer à partir du v^e siècle à la bataille aussi bien qu'à l'action en justice. Le second sens pourrait être en théorie dérivé directement de celui de compétition, mais il est probable que le référent guerrier a constitué une étape préalable, car on trouve également à partir de l'époque classique d'autres termes ressortissant au champ militaire pour désigner des faits judiciaires. « Accuser » peut ainsi se dire non seulement κατηγορέω « parler contre » ou αἰτιάζομαι « considérer comme responsable », mais aussi bien διώκειν, dont le premier sens est « poursuivre », et « être accusé » se dit φεύγειν, c'est-à-dire « fuir ». « Être condamné » se dit non seulement καταγιγνώσκεσθαι « être l'objet d'une décision contraire » ou καταδικάζεσθαι « être l'objet d'un jugement contraire », mais aussi ἀλίσκεσθαι « être pris⁴ ». L'accusateur est donc représenté comme un combattant, et l'accusé condamné comme un prisonnier de guerre. Tout cela suggère que le sens judiciaire de ἀγών et ἀγωνίζομαι repose sur des représentations guerrières.

3 Ἔρις et νεῖκος

Ce sont les deux principaux termes renvoyant au conflit non armé chez Homère, ce qui justifie qu'ils soient étudiés ensemble. Leurs destins sont cependant très différents.

1. On pense au français *logomachie*. La première occurrence de λογομαχία et de sa famille est dans le *Nouveau Testament*, *Première épître de Paul à Timothée*, 6, 4, passage curieusement proche du texte de Platon. Pour λογομαχέω, cf. *Deuxième épître à Timothée*, 2, 14.

2. Xénophon, *Cyropédie*, I, 3, 11.

3. Hérodote, *Enquête*, III, 120, 2.

4. On dit de même, en français, poursuivre en justice, et l'accusé peut être appelé défendeur.

On l'a vu, ἔρις n'a pas d'étymologie probable. Νεῖκος, en revanche, outre qu'il appartient à une formation claire, les neutres sigmatiques à valeur résultative, permet une investigation étymologique plus féconde. On a dérivé le mot d'une racine *neik- signifiant « se lever, se jeter sur, assaillir¹ », et on l'a rapproché d'un verbe lituanien signifiant « vanner² », mais l'hypothèse la plus séduisante est peut-être celle qui le rapproche de l'hapax latin *nictit*, verbe employé à propos d'un chien qui jappe de frustration quand il sent une proie et ne peut la poursuivre parce qu'il est enchaîné³. En effet, νεῖκος apparaît souvent lié dans la poésie ancienne à un acte de parole, l'invective⁴, comme on le voit non seulement au vers 229 de la *Théogonie* d'Hésiode cité en ouverture de cet exposé, mais aussi, par exemple, dans le passage de l'*Iliade* où Énée dit à Achille qu'ils ne doivent pas s'invectiver comme deux femmes qui « pour un sujet de dispute (ἔριδος πέρι) qui leur dévore le cœur vont se quereller (νεικεῦσ(ι)) l'une l'autre au milieu de la rue⁵ ». De fait, le français *querelle*, justement, a une étymologie semblable, puisqu'il descend du latin *querel(l)a* « plainte, réclamation ». Au demeurant, il est manifeste que, dès les poèmes homériques, νεῖκος n'implique plus nécessairement la parole, mais devient dans une large mesure un synonyme moins fréquent d'ἔρις, ce qu'il restera encore à l'époque classique.

En prose classique, ἔρις se spécialise dans la désignation du conflit comme manifestation d'une rivalité, tandis que νεῖκος, nettement plus rare, sauf chez Hérodote, renvoie plutôt au conflit comme manifestation de simple hostilité. Cette valeur de νεῖκος explique sans doute que ce soit ce terme qu'ait choisi Empédocle pour construire l'opposition entre les deux principes cosmiques de l'Amour (Φιλότης) et de la Haine (Νεῖκος).

Ainsi, chez Hérodote, ἔρις et ἐρίζειν renvoient presque toujours à une rivalité tantôt territoriale, tantôt agonistique⁶. Dans l'ἔρις, on se mesure à autrui ; l'objet du conflit est une hiérarchie. Quant à νεῖκος et νεικεῖν, ils

1. RIX, 2001², s.v. *neik- (M. KÜMMEL).

2. *Lfgre*, s.v. νεῖκος (W. BECK).

3. Ennius, *Annales*, 342. Cf. SERBAT, 1993, avec la *Chronique d'étymologie grecque* n° 7 (RPh 76, 2002), s.v. νεῖκος (A. BLANC).

4. TRÜMPY, 1950, p. 144-145.

5. *Iliade*, XX, 253-254.

6. Territoriale : I, 82, 1 et 7 ; VIII, 55. Agonistique : VI, 129, 2 ; IX, 33, 2 ; III, 128, 1 ; IV, 152, 3 ; V, 49, 7. En V, 89, 1, il semble s'agir de pure hostilité, mais les femmes d'Égine portent de longues broches pour rappeler leur victoire aux Athéniens ; il s'agit donc encore de rivalité. En VII, 50, 2, où il s'agit d'une contestation, l'idée de rivalité ne paraît pas présente.

ne comportent que l'idée d'opposition, indifférente à l'enjeu éventuel¹. C'est peut-être parce que l'idée d'opposition est nue, en quelque sorte, que νεῖκος, et non ἔρις, peut désigner, une fois, en VII, 225, 2, une bataille. Νεῖκος devient ensuite très rare. Chez Xénophon, par exemple, ἔρις et ἐρίζειν sont assez fréquents et renvoient eux aussi à l'idée de rivalité et d'émulation, tandis que νεῖκος ne se trouve qu'une seule fois, associé à πόλεμος, à propos des guerres mythiques contre les Barbares (*Cynégétique*, 1, 17²).

L'association d'ἔρις avec l'idée de rivalité paraît confirmée par deux témoignages. Il s'agit d'abord du dérivé ἐριστικός, qui apparaît chez Platon et Isocrate, et renvoie spécifiquement à l'art de la joute oratoire. D'autre part, la seule occurrence non poétique d'ἔρις dans les inscriptions se trouve dans un règlement religieux de Cos datant du II^e siècle av. J.-C. et traitant notamment d'une course aux flambeaux, désignée comme λαμπάς et, plus explicitement, ἔρις τᾶς λαμπάδος³ : le radical de ἀγών est présent dans le texte, sous la forme de l'épiclèse Ἐναγώνιος « (Hermès) des Concours⁴ » et de ἀγωνοθέτας⁵, mais c'est ἔρις qui signifie « épreuve de concours », de même qu'ἐρίζειν signifie « concourir » aux l. 62 et 64. Outre ἀγών, la rivalité trouve à s'exprimer en grec par la famille de ἄμιλλα, mais aussi par celle de φιλονικία⁶. Celle-ci renvoie proprement à l'amour de la victoire, qui est souvent envisagé, implicitement, comme excessif, cette disposition psychologique à la rivalité étant ainsi marquée négativement⁷.

4 La sédition : στάσις

Στάσις est le principal nom de la sédition, c'est-à-dire du conflit interne à la cité, par opposition à la guerre, dite πόλεμος en grec classique comme on l'a vu, qui oppose la cité à un adversaire extérieur. Un passage de la *République* de Platon explicite ce sens (V, 470 b) : φαίνεται μοι, ὥσπερ καὶ ὀνομάζεται δύο ταῦτα ὀνόματα, πόλεμός τε καὶ στάσις, οὕτω καὶ εἶναι δύο, ὄντα ἐπὶ δυοῖν τινοῖν διαφοραῖν. Λέγω δὲ τὰ δύο τὸ μὲν οἰκεῖον καὶ συγγενές, τὸ δὲ ἀλλότριον

1. Il peut s'agir d'un conflit personnel (III, 62, 3 ; 120, 2 ; VI, 66, 1 et 68, 2 ; VIII, 87, 3 ; IX, 55, 1 bis et 2) ou collectif (VI, 42, 1 ; VII, 158, 2 ; 225, 2).

2. Il s'agit peut-être d'un écho homérique, cf. *Iliade*, XII, 361.

3. SEGRE, 1993, ED 145, l. 31.

4. L. 2, 12 et 75.

5. L. 20 et 54.

6. Et non pas φιλονεικία, cf. CHANTRAINE, *DÉLG*, s.v.

7. Cf. HUART, 1968, p. 395-397.

καὶ ὄθνεϊον. Ἐπὶ μὲν οὖν τῇ τοῦ οἰκείου ἔχθρα στάσις κέκληται, ἐπὶ δὲ τῇ τοῦ ἄλλοτρίου πόλεμος « il me semble que, de même qu'il y a là deux noms, *polemos* et *stasis*, de même il y a deux réalités, qui reposent sur une double différence. J'entends par ces deux réalités ce qui est familier et apparenté, d'une part, ce qui est d'autrui et étranger, d'autre part. On parle donc de *stasis* pour la haine du familier, et de *polemos* pour la haine de ce qui est d'autrui ». De fait, les premières attestations, si elles renvoient bien à un conflit interne, associent le mot à πόλεμος¹.

La racine est bien connue. Il s'agit de **steh*₂-, qui signifie « (se) mettre debout ». Στάσις est un nom d'action : la sédition est donc l'action de (se) mettre debout. Le fait de (se) mettre debout est, de fait, souvent associé à l'idée de conflit en général. Dans les poèmes homériques comme chez Hérodote, notamment, le sujet ou le complément du verbe ἵστημι, à l'actif ou au moyen, est souvent un nom du conflit. Ainsi dans l'*Iliade*, chant XVIII, vers 171-172 : οὐ εἴνεκα φύλοπις αἰνὴ | ἕστηκε πρὸ νεῶν, « (Patrocle) pour qui la terrible bataille s'est dressée devant les navires ». Ou bien chez Hérodote, livre VII, 175, 1 : ἐβουλευόντο... τῇ τε στήσονται τὸν πόλεμον καὶ ἐν οἴοισι χώροισι, « (les Grecs) délibéraient... pour savoir comment livrer bataille et en quels lieux ». On serait donc tenté de dire que la simple verticalité peut impliquer par elle-même la confrontation, à moins que la représentation première ne soit celle de l'homme qui se lève pour prendre la parole, dès les assemblées homériques, dans la confrontation des opinions² : un geste fondateur de l'activité politique se serait déplacé vers le désordre de cette même activité.

5 L'ouverture et la cessation des hostilités

Les verbes dénotant le début ou la fin d'un conflit sont très divers et ne se laissent pas ramener à l'unité. Pour l'ouverture des hostilités, on passera rapidement sur τίθεσθαι, qui signifie « poser » et sert ici à indiquer la création d'un état³, ainsi que sur (εἰσ-)ίέναι « aller (dans) » et καθίσθασθαι « s'établir, entrer dans un état », et sur les verbes indiquant une mise en mouvement (κινεῖν « mouvoir », ἐγείρειν « éveiller », ὄρνυμι « susciter », (ἐπ-)ἄγειν « amener (contre) », ἐκφέρειν « porter au dehors »).

1. Alcée, fr. 130 b, v. 11 (dans l'édition LIBERMAN, 1999) et Solon, fr. 4, v. 19.

2. Par exemple, au début de l'*Iliade* (I, 58), Achille ἀνιστάμενος, ou bien au chant II de l'*Odyssée* Télémaque, qui s'est assis sur le siège de son père (v. 14) et se lève pour parler debout au milieu (v. 37 στῆ δὲ μέση ἀγορῆ).

3. Le verbe « faire » du latin, *facio*, est d'ailleurs dérivé de la même racine **d^heh*₁- que τίθημι.

Plus remarquables sont deux verbes qu'on ne trouve pas avec μάχη, mais seulement avec πόλεμος : ἀναιρεῖσθαι « prendre pour soulever » et αἴρεσθαι « soulever ». La voix moyenne indique une implication étroite du sujet, et de fait il s'agit dans les deux cas de « prendre sur soi ». On a donc une métaphore proche du latin *bellum gerere* : la guerre est représentée comme une charge que l'on prend et porte sur soi, et donc marquée négativement¹.

L'engagement ponctuel est très souvent exprimé grâce à un verbe dénotant un mouvement, souvent violent, et préverbe en συν-, ἐπι- ou προσ-. Avec συν-, qui exprime la concomitance, on a συνιέναι (ιέναι « aller »), συμπίπτειν (πίπτειν « tomber »), συμφέρεσθαι (φέρεσθαι « être emporté »), συνάπτειν (ἄπτειν « joindre »), συμβάλλειν (« (se) lancer »). Il s'agit donc de la rencontre des ennemis, dont la violence est souvent exprimée par le radical verbal. C'est exactement la même représentation que celle qui est à l'origine du terme homérique ὄμιλος.

Προσ- et ἐπι- renvoient à l'attaque plutôt qu'à l'affrontement, c'est-à-dire à un seul mouvement et non à la rencontre de deux mouvements. Προσ- dénote un mouvement unidirectionnel, souvent agressif, et l'on a donc προσβάλλειν et προσφέρεσθαι. Ἐπι- dénote à l'origine la superposition, et l'idée d'agression est sans doute dérivée de celle de mouvement de haut en bas² : ἐπιφέρειν/-εσθαι et ἐπιέναι. Curieusement, alors que les prépositions ἐπί et πρὸς suivies de l'accusatif, qui dénote la direction de l'attaque, désignent couramment l'adversaire, σύν, suivi du datif d'accompagnement, ne désigne jamais que l'allié. Il s'agit donc ici de coopération et non de conflit. De fait, le nom de l'allié en grec ancien, attesté depuis Sappho, est σύμμαχος « celui qui combat avec ».

On rencontre donc en grec la distinction relevée et étudiée pour le latin par J.-Fr. Thomas (*loc. cit.*) entre les prépositions/préverbes exprimant l'hostilité et l'attitude offensive (*ad, aduersus, contra* : πρὸς, ἐπί) et le préverbe exprimant la relation conflictuelle dans sa globalité (*cum* : συν-), avec cette différence notable qu'en grec la préposition équivalente σύν n'exprime pas cette relation, mais la collaboration et l'alliance, ce qui, au reste, est cohérent avec la représentation fondamentale bien dégagée par J.-Fr. Thomas : celle d'un ennemi qui devient un « partenaire avec lequel on se mesure » et avec qui l'on est dans une relation de réciprocité.

1. Πόνος « peine » est d'ailleurs un des noms de la bataille chez Homère, cf. TRÜMPY, 1950, p. 148-150.

2. Faut-il penser à l'arme du guerrier s'abattant sur l'adversaire, ou bien au rapace fondant sur sa proie ?

Pour la fin d'un conflit, on a bien sûr παύειν « mettre fin », et καταλύειν, littéralement « défaire (λύειν) de manière à abattre (κατά) », donc « terminer ». Plus intéressants sont les verbes formés sur ἀλλάττειν « échanger » : διαλλάττειν, καταλλάττειν, συναλλάττειν. L'échange en question est celui des gages de paix (πίστεις ou πιστά), tel que décrit, par exemple, chez Platon, *Phèdre*, 256d, dans le second discours de Socrate, à propos des deux amants réunis par l'amour mitigé : πίστεις τὰς μεγίστας ἡγουμένω ἀλλήλοιν δεδωκέναι τε καὶ δεδέχθαι, ἃς οὐ θεμιτὸν εἶναι λύσαντας εἰς ἔχθραν ποτὲ ἐλθεῖν « considérant qu'ils ont échangé l'un avec l'autre les plus grandes garanties, dont il n'est pas permis de se délier pour en venir un jour à la haine ». Ici l'échange est dénoté de manière analytique grâce aux deux verbes « donner » (διδόναι) et « prendre » (δέχεσθαι, ailleurs λαμβάνειν). Dans διαλλάττειν le préverbe indique que l'échange a lieu entre (διά) les deux parties ; dans καταλλάττειν il indique sans doute, comme dans καταλύειν, que l'échange met pour ainsi dire à bas (κατά) le conflit ; dans συναλλάττειν il indique que l'échange réunit (σύν) les parties. Συν- a donc le même sens que dans les verbes désignant l'engagement militaire, comme συμβάλλειν, mais le radical verbal oriente le sens vers la réconciliation et non vers la confrontation. Xénophon distingue διαλλάττειν de συναλλάττειν dans un passage des *Revenus* (5, 8), à propos des avantages qu'aurait la paix pour les cités grecques : ἔστι μὲν γὰρ πειρᾶσθαι διαλλάττειν τὰς πολεμουσας πρὸς ἀλλήλας πόλεις, ἔστι δὲ συναλλάττειν, εἴ τινες ἐν αὐταῖς στασιάζουσιν « il est en effet possible de tenter de réconcilier les cités qui sont en guerre les unes avec les autres, et il est possible de concilier les citoyens qui seraient en sédition en leur sein ». L'emploi de deux préverbes différents est peut-être motivé par le simple fait que la distance (διά) est plus grande entre deux cités qu'entre deux citoyens d'une même cité.

6 Le conflit non armé après ἔρις et νεῖκος

Le conflit guerrier est représenté, notamment à travers le préverbe συν-, comme la rencontre de deux adversaires. Le conflit non armé, s'il peut emprunter son expression, comme on l'a vu, au champ militaire, atteste une géométrie des relations différente, puisqu'il s'est renouvelé, dès l'époque archaïque, en recourant à des formes préverbées dénotant, non la rencontre, mais la séparation ou le face-à-face.

6.1 δια- et διχο-

En prose classique, c'est la famille de διαφέρω qui, parmi ses nombreux emplois, sert le plus souvent à désigner le conflit dans sa plus grande généralité. On a donc διαφέρομαι « être en conflit » (très rarement διαφέρω intransitif)¹, l'adjectif διάφορος et le substantif διαφορά « différend ».

Chez Hérodote, cette famille a des emplois très proches de ceux de νεῖκος. Pour διαφορή, par exemple, on retrouve l'opposition entre communautés et entre individus². Le mot ne paraît se distinguer de νεῖκος que — peut-être — parce que le sentiment d'hostilité y est moins marqué. Cela serait cohérent avec la différence d'âge entre les deux mots, le plus récent, διαφορή, à l'étymologie transparente, pouvant être ressenti comme moins marqué psychologiquement.

Φέρω ici, comme dans συμφέρω, désigne le déplacement. L'idée fondamentale, exprimée par le préverbe δια-, est celle de séparation et d'intervalle : διά est dérivé de la racine du nombre « deux³ ». On se déplace donc en créant un intervalle. Le mouvement est donc inverse à celui signifié par les verbes du combat, fondés sur le contact.

Comme pour συν- et le combat, le grec a eu plusieurs fois recours au même préverbe pour le conflit non armé. On a ainsi δίσθημι dès l'*Iliade*, à propos de la colère d'Achille (I. 6-8). On a également διαγωνίζεσθαι chez Xénophon, διαφωνεῖν à partir de Platon, et même διαμφισβητεῖν chez Démosthène (*Sur la couronne*, 185).

Il faut rapprocher de δια- un autre premier membre de composé, διχο-. Il est également d'origine adverbiale (δίχα « en deux »), et dérivé en dernière analyse de la même racine⁴. Les termes en question, spécialisés dans la désignation de la dissension, sont διχοστατεῖν et διχοστασία (ἴσθημι, cf. στάσις), διχογνωμονεῖν (γνώμη « jugement, avis ») et διχόνοια (νοῦς « esprit, intention »). Xénophon emploie l'un d'entre eux dans un contexte intéressant (*Mémoires*, II, 6, 21), à propos des principes d'hostilité (τὰ πολεμικά) implantés dans l'homme concurremment aux principes d'amitié (τὰ φιλικά) : τὰ τε γὰρ αὐτὰ καλὰ καὶ ἡδέα νομίζοντες ὑπὲρ τούτων μάχονται

1. La spécialisation de διαφέρω intransitif dans le sens « être différent », « supérieur » et celle de διαφέρομαι dans celui de « être en conflit » sont sans doute fondées sur l'implication du sujet plus grande dans le conflit que dans la différence et la supériorité.

2. Communautés : I, 1, 1 et VII, 9β, 2, cf. VII, 158, 2. Individus : IV, 23, 5 ; VII, 3, 2.

3. CHANTRAINE, *DÉLG*, s.v.

4. CHANTRAINE, *DÉLG*, s.v. δίς.

καὶ διχογνωμονοῦντες ἐναντιοῦνται « en effet, tenant les mêmes choses pour belles et agréables, ils se battent pour elles et s'opposent dans la dissension ».

6.2 Ἄμφι(σ)-

On a, pour l'essentiel, trois verbes concurrents : ἀμφισβητεῖν, ἀμφι(λ)λέγειν et ἀμφιμωλεῖν. Ils signifient tous trois « contester (un dire, une décision, la possession d'une terre) », et sont particulièrement fréquents dans le contexte judiciaire. De fait, ἀμφιμωλεῖν, qui n'apparaît que dans les lois de Gortyne, a seulement le sens dérivé de « intenter une action en justice ».

Ἀμφισβητεῖν, très fréquent, apparaît sous la forme ἀμφισβατεῖν, à côté de ἀμφισβασίη et ἀμφίσβασις, chez Hérodote, et l'on a l'adjectif ἀμφίσβατα chez Hellanicos selon Photius¹.

Ἀμφι(λ)λέγειν est plus ancien, puisque Ἀμφιλλογία, dans le passage de la *Théogonie* sur la descendance d'Éris (v. 229), le suppose. On trouve donc à partir de l'époque classique ἀμφίλογος (et ἀναμφίλογος « incontestable ») et ἀμφιλέγειν. De même, on a ἀμφίμωλος à côté d'ἀμφιμωλεῖν.

Ces trois familles, parfaitement superposables du point de vue du sens, appartiennent visiblement, du moins à l'origine, à des groupes dialectaux différents. Mais les choses se compliquent dès qu'on entre dans le détail, ce que le cadre de cet exposé ne permet pas de faire.

C'est le sens exact du préverbe² qui nous intéressera. Ἄμφι est, comme δια- et διχο-, quoique par une autre racine, associé originellement à la dualité (cf. ἀμφοτέροι). Il signifie donc d'abord « des deux côtés ». Cependant, déjà chez Homère il peut aussi signifier « autour³ ». Par ailleurs, il fournit le préverbe de plusieurs verbes composés appartenant au champ lexical de l'incertitude et de l'erreur : ἀμφιγνοεῖν, ἀμφιδοξεῖν, ἀμφιβάλλειν, etc. C'est certainement de l'idée de dualité qu'est dérivée celle d'incertitude, et c'est sans doute aussi le cas pour l'idée de contestation. « Parler/marcher des deux côtés » n'est guère satisfaisant. Il faut donc peut-être partir, non pas des verbes, mais des adjectifs : ἀμφίλογος « dont on parle des deux côtés », « contesté », d'où ἀμφιλογία « contestation », puis, par dérivation inverse, ἀμφιλέγειν « contester ».

1. Photius, *Lexique*, α 1373.

2. La sifflante est un simple -ς adverbial, dont la présence au premier membre d'un composé est cependant étonnante. Cf. Hésychius α 4105 ἀμφίσιγονοι· ἑτερόγονοι ; 4112 ἀμφίσκωμοι· οἱ περικοκῶντες τὰς κώμας ; 4134 ἀμφισωπόν· περίωπον.

3. Pace, PETERSEN, 1986.

Pour ἀμφίσβατος et ἀμφίμωλος, c'est le second membre du composé qui fait problème. Μῶλος est un des noms de la mêlée chez Homère, ce qui est ἀμφίμωλος est donc exposé à la mêlée des deux côtés. L'adjectif verbal -βατος renvoie également au monde guerrier. En effet, ἀμφιβαίνειν signifie « enjamber », et est employé plusieurs fois pour « protéger » dans l'*Iliade* (par exemple en I, 37). Il y aurait là un geste guerrier consistant à enjamber le mort pour le protéger contre les ennemis qui viennent le dépouiller¹. Dans les représentations figurées du combat pour le corps de Patrocle, on a deux guerriers affrontés au premier plan devant le cadavre². Quoi qu'il en soit, tous ces mots renvoient au face-à-face des guerriers. Dans ἀμφίσβατος, ἀμφίμωλος, et leurs familles, on retrouve donc une application judiciaire du vocabulaire de la guerre.

Avec ἀμφι-, le conflit n'est plus désigné par rapport à l'intervalle qui sépare les deux parties, mais par rapport à leur face-à-face.

6.3 Ἄντι-

Ce préverbe se trouve dans ἀντιποιεῖσθαι, qui signifie « revendiquer (un droit sur quelque chose) » et ἐναντιοῦσθαι « s'opposer à ». À vrai dire, le second n'est pas un verbe composé, mais un dérivé de l'adjectif ἐναντίος « qui est en face de », « qui s'oppose à », étudié plus haut.

Quel est le sens premier d'ἀντιποιεῖσθαι ? Ἄντι signifie « en face », et ποιεῖν « faire », mais cette constatation ne nous avance guère. Il faut s'appuyer sur προσποιεῖσθαι, qui signifie « se procurer quelque chose » ou « s'attacher quelqu'un ». Ποιεῖσθαι signifie ici certainement « faire sien », « s'approprier », tandis que προσ- implique le mouvement de rapprochement. Dans ἀντιποιεῖσθαι, ἀντι- implique l'opposition. Le verbe signifie donc « faire sien en s'opposant à quelqu'un d'autre », d'où le sens de « revendiquer ». Ici encore, donc, le face-à-face.

7 Conclusion

Il apparaît, au terme de cette étude, qu'en grec comme en latin³ le champ guerrier a fourni de nombreux mots à l'expression du conflit non armé, ce

1. Cf. Il., V, 299 ; XVI, 565-568 ; XVII, 4-6 et 132-137 ; *Od.*, XX, 14-15.

2. Cf. par exemple l'amphore attique à figures noires du groupe de Léagros (Munich 1408) reproduite dans le *LIMC*, t. I, 2, s.v. « Aias I », n° 46.

3. THOMAS, *loc. cit.*

qui confirme le caractère archétypal de la guerre dans le monde antique. Comme en latin également, le vocabulaire distingue le conflit comme relation d'hostilité réciproque et l'agression comme action offensive de l'un sur l'autre.

Les différences avec le latin paraissent marginales. Ainsi, le vocabulaire guerrier emprunte à celui du conflit non armé, comme on l'a vu pour ἔρις, νεῖκος et ἄγων. L'idée de rivalité paraît plus importante qu'en latin, puisqu'elle se trouve même dans ἔρις. Les représentations spatiales à l'œuvre dans l'opposition entre le conflit guerrier et le conflit non armé ne sont pas tout à fait les mêmes : le contact (συν-) ou la direction (προσ-, ἐπι-) pour l'agression, la séparation (δια-, διχο-) ou le face-à-face (ἀμφι-, ἀντι-) pour la contestation et la revendication. Comme la direction exprimée par προσ- et ἐπι- implique le contact et que le face-à-face exprimé par ἀμφι- et ἀντι- supposent la séparation, il est permis de ramener cette opposition à celle entre contact et séparation, ce qui semble cohérent avec la nature différente des deux types de conflit. Cette opposition n'a cependant rien d'absolu, puisqu'ἐναντίος est dit aussi bien de l'ennemi à la guerre, et, surtout, que ἀμφισβητεῖν et ἀμφιωλεῖν sont issus du champ guerrier.

Bibliographie

- CHANTRAINE P. (MASSON O., PERPILLOU J.-L. et TAILLARDAT J. pour φ-ω),
Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots, 2 vol.,
Paris, 1968-1980 (rééd. en 1999 en 1 vol. avec suppl. sous la dir.
d'A. Blanc, Ch. de Lamberterie et J.-L. Perpillou).
- DIELS H. et KRANZ W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zurich-Berlin, Weid-
mann, 1951-1952⁶ (1903¹).
- HORNBLOWER S., « Warfare in ancient literature : the paradox of war », dans
P. Sabin, H. van Wees et M. Whitby (éd.), *The Cambridge History of Greek
and Roman Warfare*, I, *Greece, The Hellenistic world and the rise of Rome*,
Cambridge, 2007, p. 22-53.
- HUART P., *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide*, Paris,
Klincksieck, 1968.
- SEGRE M., *Iscrizioni di Cos*, Rome, « L'Erma » di Bretschneider, 1993.

LfgRE : *Lexikon des frühgriechischen Epos*, fondé par Br. Snell, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955- (dernier fascicule paru en 2008, sous la direction de M. Meier-Brügger, allant jusqu'à φεύγω).

LIBERMAN G., *Alcée : Fragments*, Paris, Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1999.

LIMC : *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, Zürich, Artemis, 1981-1999.

MAYRHOFFER M., *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen (EWAI)*, Heidelberg, Winter, 1986-2001.

PETERSEN H., « Wörter zusammengesetzt mit ΑΜΦΙ », *Gl* 64, 1986, p. 193-213.

PRADEAU J.-F., *Héraclite : Fragments (Citations et témoignages)*, Paris, Flammarion, 2004² (2002¹).

RIX H. (éd.), *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstambildungen*, Wiesbaden, Reichert, 2001² (1998¹).

SERBAT G., « *Nictit canis* (Festus, 184, 3) », dans G. Meiser (éd.), *Indogermanica et Italica : Festschrift für Helmut Rix zum 65. Geburtstag*, Innsbruck, Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1993.

TRÜMPY H., *Kriegerische Fachausdrücke im griechischen Epos. Untersuchungen zum Wortschatze Homers*, Bâle, Helbing & Lichtenhahn, 1950.

VAN WEES H., « The Homeric Way of War : The 'Iliad' and the Hoplite Phalanx », *G&R* 41, 1994, p. 1-18 et 131-155.

VAN WEES H., « War and Society », dans P. Sabin, H. van Wees et M. Whitby (éd.), *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare, I, Greece, The Hellenistic world and the rise of Rome*, Cambridge, 2007, p. 273-299.

WEST M. L., *Hesiod : Theogony*, Oxford, Oxford University Press, 1966.

Rhétoriques de la sédition chez Denys d'Halicarnasse : modèles grecs et réécritures romaines

Mélina LÉVY-MAKINSON

UMR 5607 — Ausonius — Université Bordeaux III

Denys d'Halicarnasse, l'auteur des *Antiquités Romaines* mais aussi d'une somme d'*Opuscules* dits *rhétoriques*, s'est intéressé de près au traitement des séditions dans les ouvrages d'histoire. Dans son traité *Sur Thucydide*, il commente assez longuement le traitement des massacres de Corcyre, page fameuse de *la Guerre du Péloponnèse*, emblématique du pire des fléaux pour les Grecs, celui des séditions. Si Thucydide y reprend un certain nombre de *topoi* poétiques sur le conflit, il propose aussi une approche inédite de la sédition. En effet, en interprétant les effets de la *stasis* sur le mode d'un renversement des valeurs, Thucydide se montre fidèle à une tradition hésiodique qui associait l'apparition de la guerre civile avec l'ordre sinistre de l'âge de fer. Cependant, il inaugure en montrant que les effets de la *stasis* relèvent aussi du registre de la langue, autrement dit, que la langue politique est affectée par la *stasis* dans le sens d'une dégradation. Or Denys critique assez vivement l'ensemble de ce passage de *la Guerre du Péloponnèse*, qu'il juge inégal¹. Il reproche en particulier aux personnages séditieux de Thucydide de tous parler le même langage, quel que soit leur parti politique, d'employer les mêmes figures, les mêmes tournures

1. « Prenons le livre III où il relate les actes cruels et impies commis à Corcyre, au cours de la guerre civile, contre les puissants par le peuple. Tant que dans le récit, il use d'un mode d'expression courant et habituel, il dit tout avec clarté, concision et vigueur ; mais quand il commence à dramatiser sur les malheurs communs de la Grèce, et qu'il fait prendre à l'idée exprimée une direction inhabituelle, il devient grandement inférieur à lui-même » (*De Thuc.* 28).

obscur et recherchées, bref d'adopter un style poétique qui n'est adapté ni aux personnages ni aux circonstances ¹.

Or dans les *Antiquités Romaines* — dont nous possédons dans leur intégralité 11 livres sur 20, le reste ne subsistant que sous forme fragmentaire — Denys retrace l'histoire de Rome depuis les origines jusqu'au début de la première guerre punique. Il évoque donc les grands moments de l'histoire romaine du V^e siècle, période qui, selon la tradition annalistique, est émaillée d'épisodes séditieux mettant aux prises la plèbe et le patriciat. Dans le prologue des *Antiquités Romaines*, Denys entend d'ailleurs raconter toutes les *staseis* que Rome a connues : « Je raconte en détail aussi bien les guerres étrangères qu'a menées la cité pendant cette période, que toutes les dissensions internes qui l'ont agitée » (AR I, 8, 2).

Or, à mesure que la dissension entre patriciens et plébéiens gagne la cité, les discours se multiplient et s'étoffent. C'est pourquoi je m'interrogerai d'abord sur le sens de cette abondance oratoire généralisée, car à partir du livre III des *Antiquités Romaines*, les discours représentent un tiers du texte : cette amplification oratoire ne relève peut-être pas seulement d'une fonction ornementale ou même historiographique. Dans un deuxième temps, je me demanderai dans quelle mesure la réflexion thucydédienne sur la *stasis* et ses effets sur la langue politique trouvent ou non un écho dans le traitement des séditions dans les *Antiquités Romaines*. En prenant des modèles grecs comme canevas rhétoriques de ses discours romains, mais surtout en utilisant un vocabulaire vieilli, exhumé des grands auteurs grecs classiques, que souhaite démontrer Denys sur la nature et le rôle de la langue politique dans les séditions romaines ? Au fil de ce parcours, une définition originale de la *stasis* romaine se fera jour.

1 Les séditions romaines et le rôle des discours selon Denys d'Halicarnasse

1.1 Les séditions romaines : chronologie

Selon les historiens de l'Antiquité, les conflits entre les patriciens et les plébéiens ont caractérisé toute la période républicaine. Ces siècles furent marqués par un affrontement politique permanent, tantôt latent, tantôt ouvert, entre le patriciat et la plèbe, et furent scandés par une succession de « crises » parfois sanglantes, comme la première sécession de la plèbe en 494 ou le

1. *Ibid.*, 29.

deuxième décemvirat en 450. Ces dissensions civiles ont pu atteindre des moments d'extrême tension : Denys rapporte d'innombrables épisodes où l'organisation politique fut malmenée (AR VI, 22, 2), la cité pleine de désordre et de tumulte (VI, 34, 3), où les patriciens et les plébéiens commirent entre eux des actes d'ennemis de guerre (VI, 46, 1), où la plèbe et le sénat se déchirèrent (VII, 54, 5 ou X, 28, 2). Pourtant, si le destin de Rome fut parfois près de basculer (X, 35, 3), ces séditions n'ont jamais dégénéré au point d'être irréparables (VII, 18, 2 ; 26, 4), c'est-à-dire de mettre en péril l'existence de la cité et de détruire l'harmonie du corps social. C'est ce qu'explique Denys :

Les règlements établis par Romulus firent aussitôt naître entre les Romains une entente si solide que durant six cent trente ans ils n'en vinrent jamais à verser leur sang ni à s'assassiner les uns les autres, malgré le nombre et l'importance des conflits qui éclatèrent entre le peuple et les magistrats pour la direction de l'État, comme il arrive d'ordinaire dans les cités, qu'elles soient grandes ou petites. Usant de persuasion, se donnant mutuellement des conseils, ils cédaient sur un point, mais obtenaient gain de cause sur un autre, les adversaires cédant chacun à leur tour, et liquidèrent leurs griefs comme il convient à des concitoyens. Mais depuis le jour où Gaius Gracchus a accédé au tribunat de la plèbe et détruit l'harmonie de la constitution, ils n'ont jamais cessé de s'entretuer et de s'exiler les uns les autres, ne reculant même pas devant des actes irréparables pour avoir le dessus. (AR II, 11, 2)

L'épisode gracquien constitue manifestement une rupture, entre une première période marquée par la *concordia ordinum*, et une deuxième période ouverte sur les guerres civiles. Ce constat est d'ailleurs devenu un lieu commun de l'historiographie¹.

1. Cf. Appien B.C. 1, 1 : « À Rome, la plèbe et le sénat se querellèrent souvent au sujet de l'établissement des lois, de l'abolition des dettes, du partage des terres conquises, ou à l'occasion de l'élection des magistrats. Toutefois, il ne s'agissait pas de violences civiles, mais seulement de dissentiments et de discordes, dans le respect des lois, et ils arrangeaient cela avec beaucoup de retenue par de mutuelles concessions [...]. On n'a jamais mentionné un glaive introduit à l'assemblée ni un meurtre de citoyen avant l'époque où Tiberius Sempronius Gracchus était tribun et cherchait à faire voter des lois : il fut le premier à périr au cours d'une émeute, et avec lui beaucoup de gens qui se pressaient au Capitole furent tués aux alentours du temple. Après cette abomination, le désordre ne connut plus de restriction car, à chaque occasion, les Romains se divisaient ouvertement les uns contre les autres ; ils portaient souvent des poignards et, de temps à autre, quelque magistrat était assassiné, dans un sanctuaire, au comitium ou sur le Forum » ; Plutarque, *Ti. Gracchus* 20, 1 : « On dit que cette *stasis* fut à Rome, depuis l'abolition de la royauté, la première qui s'achevât dans le sang et par le meurtre de citoyens : les autres, bien qu'étant graves et portant sur de graves sujets, avaient pris fin par les concessions mutuelles que faisaient les puissants parce qu'ils craignaient le peuple, et le peuple parce qu'il respectait le sénat ».

1.2 La place des discours

Toutefois, Denys apporte une précision originale dans le passage consacré à la rupture gracquienne : c'est l'importance accordée à la parole, au dialogue, dans la résolution des crises des débuts de l'histoire romaine. Pour Denys en effet, la Rome des premiers siècles est la cité où les conflits se sont résolus par la persuasion plutôt que par la violence. C'est ce que rappelle la formule du prologue des *Antiquités Romaines* qui décrit sommairement le contenu de l'œuvre :

Je raconte en détail aussi bien toutes les guerres étrangères qu'a connues la cité pendant cette période que toutes les dissensions internes qui l'ont agitée, en montrant de quelles causes elles prirent naissance et par quels comportements et quels discours elles furent résolues. (AR I, 8, 2)

C'est pourquoi l'abondance des discours chez Denys ne doit pas être trop vite imputée à une prétendue déformation professionnelle du rhéteur, car elle obéit en réalité à un double but didactique : en tant qu'ils sont des causes historiques, les discours participent au processus de dévoilement et d'explication du passé, et en cela Denys se situe dans le droit fil de la réflexion de Polybe. Les deux historiens considèrent d'ailleurs que les discours reproduits dans les ouvrages d'histoire sont une réserve d'arguments pour l'homme politique s'il se trouve dans une situation critique¹. Cependant, Denys va plus loin encore, car à ses yeux, l'insertion systématique de discours dans la trame du récit se justifie par le rôle — exemplaire — que joue à Rome un *logos* tout-puissant, acteur essentiel de la scène politique.

L'historien insiste d'ailleurs longuement sur ce point, dans lequel il voit le signe de la supériorité « politique » des Romains sur les Grecs. En effet,

1. « Le devoir de l'historien est d'abord de connaître les discours, tels qu'ils ont été prononcés véritablement, ensuite de remonter à la cause qui a fait réussir l'action ou le discours ; car ce genre d'éloquence, par sa simplicité, procure au lecteur plus de plaisir que d'utilité ; mais si l'auteur y ajoute la cause des faits, l'étude de l'histoire devient fructueuse. En effet, la comparaison des circonstances analogues avec celles où nous nous trouvons, nous donne les moyens de prévoir l'avenir, de sorte que, tantôt en évitant, tantôt en imitant les exemples du passé, nous nous livrons à nos entreprises avec plus de confiance » (Pol. XII, 25, 1). Ce passage est à mettre en parallèle avec Denys d'Halicarnasse, AR XI, 1, 5 : « En plus du divertissement, ils (les hommes politiques) y trouvent l'avantage qu'ils pourront, à l'aide de cette expérience, rendre de grands services à leur patrie en des moments critiques et qu'ils pourront à l'aide de leurs discours, guider leurs concitoyens vers le salut. En effet, les hommes distinguent très facilement le bien du mal, s'ils sont instruits par des exemples ; et à ceux qui les ont conseillés, ils fourniront un certificat d'intelligence et de sagesse ».

l'excellence romaine s'explique tout autant par les institutions et les valeurs de Rome, que par son bon usage de la rhétorique, qui permet de substituer la persuasion à la force dans les relations entre partis opposés :

Les Romains, discutant entre eux sur l'égalité et la justice, comme des frères avec des frères, des enfants avec leurs parents dans une sage famille, mirent fin à leurs disputes par la persuasion et le discours, sans jamais aller jusqu'à commettre aucun acte irréparable ou impie, comme les gens de Corcyre l'ont fait pendant leur sédition. (AR VII, 66, 5)

Parce qu'elles mènent à la résolution des conflits, les parties oratoires relèvent donc fondamentalement de la causalité historique.

Par conséquent, Denys donne des séditions romaines une image pacifiée, où la discorde interne ne dégénère jamais en guerre civile à la manière grecque ; toutes les crises sont résolues sans violence grâce au respect mutuel et aux concessions réciproques, rendues possibles par le discours et la persuasion.

1.3 Une redéfinition de la *stasis*

Or pour Denys, non seulement la *stasis* se termine sans violence, mais elle marque encore une avancée positive dans l'histoire de la *politeia* romaine. En effet, chaque épisode séditieux se présente toujours plus ou moins selon le schéma suivant : la plèbe présente ses revendications et réclame une réforme destinée à lui ouvrir plus de droits dans la cité ; les représentants du patriciat le plus conservateur s'y opposent fermement ; les patriciens plus modérés proposent enfin une solution de compromis qui règle le conflit. Chaque réforme votée dote la plèbe d'un peu plus de poids politique dans la cité, selon un mouvement général de démocratisation du régime. De fait, comme l'explique Manius Valerius au livre VII des *Antiquités Romaines*, l'intérêt des Romains n'est pas d'avoir une constitution « une et non mêlée », mais un mélange de monarchie, d'oligarchie et de démocratie : tandis que les constitutions « simples » tombent facilement dans la violence et l'illégalité, au contraire, leur mélange permet que « la partie qui cherche à bouger et à sortir de ses cadres habituels en soit empêchée par celle qui est sage et se cantonne dans ses attributions propres » (AR VII, 55, 3). Pour Manius Valerius, le régime romain de son temps est une « oligarchie composée des meilleurs » qui a besoin d'un contre-pouvoir démocratique pour ne pas dégénérer en sa forme pervertie. Ainsi, l'épisode de Coriolan, qui constitue aux yeux de Denys « la première *stasis* après la chute des rois » se conclut par une avancée démocratique : le droit pour les tribuns

de citer un patricien en justice (AR VII, 56). La *stasis* acquiert donc dans les *Antiquités Romaines* un rôle dynamique au sein de la constitution romaine : après la constitution de Romulus, fondement de la *politeia* romaine, ce n'est jamais un individu, tyran ou législateur, qui permet de résoudre les crises de la république, mais la capacité de discussion et de compromis des partis opposés de la cité. La résolution de la *stasis* se redéfinit dans le sens d'un mouvement d'intégration sociale, qui se réalise par l'extension à la plèbe de certains droits et rites. La *stasis* est donc le dépassement dialectique continu des positions des patriciens et des plébéiens, dans une constante tension vers la re-fondation d'un ordre. L'état de *stasis* ne signale finalement qu'un déséquilibre destiné à être corrigé grâce à l'adaptation de la *politeia* aux nouvelles données politiques. Le changement, loin d'être négatif comme chez Polybe, où il était synonyme de dégradation dans le cadre du cycle des régimes¹, est donc positif dans cette conception dynamique de la *politeia*.

L'archétype de cette vision positive de la *stasis* se trouve au livre III, dans le discours entre Tullus Hostilius et Mettius Fufetius. Dans ce passage, Tullus Hostilius reconnaît à la *stasis* des effets bénéfiques. Il la présente comme créatrice de cohésion à l'intérieur du corps politique. Définie en termes d'émulation permanente entre jeunes et vieux, mais aussi entre immigrants et citoyens d'origine, elle devient facteur d'intégration des groupes nouvellement admis dans la collectivité romaine :

Quant à notre tendance à la sédition, puisque tu mettais en cause cela aussi, Fufetius, elle ne concourt pas à l'anéantissement ou à l'amointrissement du bien commun, mais à son salut et à son accroissement. (AR III, 11, 8)

Cette promotion de la *philotimia* doit être interprétée en termes d'aspiration à un perpétuel dépassement de soi-même mis au service de la communauté, comme le souligne plusieurs années plus tard le patricien Titus Romilius, farouche opposant à la publication du droit, devenu par la suite promoteur de l'ambassade en Grèce destinée à rapporter à Rome les meilleures lois. Il justifie son revirement de la façon suivante :

La cité la mieux administrée est celle qui s'adapte aux circonstances, et le meilleur conseiller est celui qui expose son avis non en considération de ses inimitiés ou de ses affinités personnelles, mais en vue de l'intérêt commun ; ceux encore qui délibèrent le mieux pour le futur sont ceux qui font des événements passés des modèles pour l'avenir. (AR X, 51, 3)

1. Cf. Polybe, VI, 5, 4 sq.

Transcendant les clivages, la *stasis* procède donc à Rome d'un élan paradoxalement unificateur. Il me semble dès lors intéressant de regarder plus en détail le traitement réservé par Denys aux discours séditieux. Que devient la réflexion thucydéenne sur la langue politique dans le cadre des *Antiquités Romaines* ? Comment s'intègre-t-elle à cette conception romaine de la *stasis* ?

2 Rhétoriques séditieuses

2.1 La rhétorique du I^{er} siècle

J'ouvrirai d'abord une brève parenthèse destinée à réévaluer les anachronismes tardo-républicains que la critique moderne a eu beau jeu de relever dans les *Antiquités Romaines*. C'est un lieu commun de dire que les thèmes de discorde qui alimentent les discours entre patriciens et plébéiens au V^e siècle sont calqués sur la rhétorique des *optimates* et des *populares* des derniers siècles de la République. De fait, Denys s'appuie sur des récits annalistiques tardifs : leurs auteurs ont souvent interprété les tensions du V^e siècle à l'aune des troubles politiques des derniers siècles républicains dont ils étaient les témoins. Bien des aspects du récit dionysien reflètent cette coloration tardo-républicaine. J'en prendrai rapidement deux exemples.

En premier lieu, l'accusation d'*adfectatio regni* à propos du personnage d'Appius Herdonius, le Sabin qui lança une attaque contre le Capitole en 460, ne se retrouve que dans les *Antiquités Romaines* : elle relève sans doute d'une projection anachronique de Denys ou de ses sources. En effet, ce n'est qu'à partir du II^e siècle que le motif de l'aspiration à la tyrannie est assorti d'une connotation péjorative, et associé à un comportement politique démagogique et autoritaire. Mon deuxième exemple concerne cette fois les revendications agraires du début de la république : sans nier la réalité historique du problème de la terre au V^e siècle, cette donnée socio-économique ne devint véritablement prégnante qu'à partir du II^e siècle. Or Denys donne une ampleur remarquable à l'épisode du vote de la *lex Icilia de Aventino publicando* en 456 avant J.-C. : il en fait la source d'un moment de vif conflit entre les tribuns de la plèbe et les consuls, alors que Tite-Live ignore totalement la tension provoquée par le vote de cette loi. La comparaison de ce passage avec certains éléments historiques des tribunats gracquiens (notamment l'assassinat d'un licteur, Qu. Antillius, en 121), mais surtout la précision des dispositions de la loi sur le partage des terres de l'Aventin, évoquent le souvenir de la lutte des *populares* autour de l'accaparement des terres publiques par les grandes familles patriciennes. Or

cette allusion aux événements de 121 n'est assurément pas vide de sens : elle souligne *a contrario* les bonnes réactions des différents acteurs politiques de 456 face à la provocation des tribuns : refus de céder à la colère, recours des consuls aux *ius auxilii* des tribuns, crainte des tribuns de créer un précédent aux effets délétères pour leur propre collègue.

2.2 Un autre cadre de référence

Toutefois, conjointement à cette première tendance anachronique du récit des premiers conflits républicains, certains éléments renvoient le lecteur à un tout autre contexte historique et littéraire. La comparaison avec la version livienne sur tel ou tel épisode le révèle clairement. Ainsi, dans le livre X des *Antiquités Romaines*, Denys développe assez longuement un débat qui eut lieu à Rome en 457 entre les tribuns et les consuls : alors que les consuls ont décidé de lever une armée pour se défendre contre une attaque des Sabins et des Eques, les tribuns réclament le vote de leur proposition de loi sur l'égalité des droits. À cette occasion, Denys présente les discours antilogiques du consul C. Horatius et du tribun Verginius. Tandis que pour Tite-Live, le doublement du nombre des tribuns, qui marque la résolution de la crise, est obtenu sur fond de peur et de nécessité (III, 30, 5-7), Denys présente cette réforme comme le résultat d'une discussion d'un tout autre registre. C'est que le consul Horatius présente la défense militaire de Rome comme le fondement de la citoyenneté et l'accomplissement le plus noble de son devoir de citoyen. Cette définition semble trop restrictive aux yeux des plébéiens, qui la jugent insuffisante au regard de leur implication militaire : ils estiment que la citoyenneté devrait leur permettre aussi de participer plus largement à la vie politique et de bénéficier de la même protection juridique que les patriciens. Cet affrontement verbal est totalement absent du récit livien, qui ne mentionne que l'aboutissement de ce moment de tension, le doublement du nombre des tribuns. Denys au contraire insère le débat houleux qui précéda cette réforme, accordée en contre-partie de l'engagement militaire de la plèbe. Or le discours du consul C. Horatius est rempli de réminiscences de l'éloquence grecque. Certaines formules sont même sans doute directement inspirées des orateurs ou des historiens de l'âge classique, comme Démosthène ou Thucydide. En particulier, le plaidoyer d'Horatius me semble largement inspiré du discours prononcé par Périclès pour relever le courage des Athéniens au livre II de *la Guerre du Péloponnèse*. Il est en effet possible de relever de nombreux thèmes communs à ces discours, qui prennent tous deux place dans un contexte militaire : la

défense de l'empire — avec le recours insistant au vocabulaire de l'*hegemonia* — le droit naturel de Rome, comme d'Athènes, à commander aux autres, l'affirmation que le refus de combattre fait perdre la dignité de citoyen, la nécessité impérieuse de combattre, en raison même de la haine développée par leurs ennemis, l'injonction de ne pas se laisser surpasser par les ancêtres, enfin le devoir et la noblesse que comporte le fait de transmettre cet empire. Sans doute, ces thèmes, pris séparément, sont-ils des *topoi* rhétoriques : c'est leur association au sein d'un même discours qui est intéressante et renvoie à un modèle rhétorique précis¹.

Quel est le rôle de cette référence aux prestigieux modèles rhétoriques grecs ? Est-elle purement ornementale, comme elle semble l'être dans cet exemple, ou répond-t-elle parfois à un fonction plus précise ?

2.3 Le lexique de la sédition

Pour tenter de répondre à cette question, je m'appuierai sur une analyse plus serrée du vocabulaire des discours dans les conflits patricio-plébéiens. Je m'intéresserai ici au conflit qui opposa les plébéiens aux patriciens entre 460 et 450 avant J.-C. sur la question de la publication d'un droit romain écrit. Je ferai d'abord remarquer que dans la version livienne de l'épisode, les tribuns cherchent à contrôler les abus de l'*imperium* consulaire par le biais de lois ; Denys au contraire conçoit dès le départ leur combat comme une lutte destinée à remédier à l'inégalité qui prévaut en matière judiciaire entre patriciens et plébéiens. Voici comment Denys présente le projet des tribuns dans le passage liminaire du livre :

Le peuple recommençait à s'agiter sous l'influence des tribuns, qui lui inculquaient que la meilleure des *politeia* pour les hommes libres est l'*isègoria*, et il demandait que ce fût selon des lois que l'on réglât les affaires privées et publiques. De fait, à cette époque, il n'existait pas encore chez les Romains d'*isonomia* ni d'*isègoria*, pas plus que tous les droits n'étaient fixés dans des textes. (AR X, 1, 2)

Il convient de s'arrêter sur l'histoire et le sens de ces deux notions-clefs, l'*isègoria* et l'*isonomia*. L'*isègoria*, employée pour la première fois par Hérodote, se rencontre une quinzaine de fois dans la littérature grecque classique jusqu'à

1. Je reprends ici les conclusions d'une précédente communication : « L'imitation de Thucydide dans les Opuscules rhétoriques et les Antiquités Romaines de Denys d'Halicarnasse » ; LEVY, 2010.

Polybe. C'est après une éclipse de deux siècles qu'elle réapparaît donc en contexte romain dans les *Antiquités Romaines*. L'*isonomia* avait, elle aussi, pour ainsi dire disparu de la littérature grecque après le IV^e siècle avant d'être employée par Denys.

Si l'on se réfère aux attestations d'*isonomia* dans la littérature grecque, on constate qu'à l'origine, ce terme assez vague désignait tout régime opposé à la *dynasteia*; le terme se spécialise ensuite pour s'appliquer, de façon neutre d'abord, puis rapidement laudative, au régime démocratique. L'*isonomia* recouvre enfin la démocratie, définie restrictivement comme le régime qui est fondé sur des lois assurant l'égalité juridique, mais qui accorde l'autorité politique selon le mérite. Le terme connaît ensuite une assez longue éclipse entre le IV^e et le I^{er} siècle (du moins dans un usage strictement politique). Le terme *isègoria*, qui signifie, étymologiquement, l'égalité du droit de parole, est vite devenu synonyme de liberté, chez Hérodote déjà. En donnant à chacun la possibilité de s'exprimer dans la cité, l'*isègoria* a aussi créé un sentiment de communauté et d'intérêt collectif, par opposition au régime tyranique. Terme emblème de la réussite de la démocratie athénienne, l'*isègoria* est plus particulièrement associée à la valeur de la liberté.

Dans les *Antiquités Romaines*, les deux termes acquièrent un sens plus juridique : l'*isonomia* traduit l'égalité des lois que permet la rédaction d'un code, tandis que l'*isègoria* en représente la perspective finale, la possibilité de jouir d'une authentique égalité des droits en matière juridique. Toutefois, les termes ne doivent pas être trop strictement restreints à cette spécialisation judiciaire : dans le passage liminaire du livre X, l'*isègoria* est d'ailleurs définie comme une *politeia*, et plus largement, elle désigne l'égalité dont jouit n'importe quel sujet dans un régime démocratique¹.

Ces deux termes ambivalents sont donc créateurs d'ambiguïté, puisqu'ils instaurent un débat sur la nature juridique ou politique du projet de publication du droit : le projet est juridique, mais il est marqué du sceau de la démocratie grecque, ce qui en fait toute la violence politique aux yeux des patriciens. En effet, ces derniers sont sensibles à l'aspect politique de la réforme, ils y voient une atteinte à l'ordre constitutionnel établi, le régime aristocratique. Or les tribuns proposent une autre analyse : sans doute l'aristocratie est-elle menacée, mais ce sont les patriciens qui en sont responsables, à cause de leurs

1. Sur cette question, je me permets de renvoyer, pour le détail de l'argumentation, à une communication consacrée à « Rome et l'égalité des droits : le regard d'un historien grec, Denys d'Halicarnasse » : LEVY (à paraître).

tendances tyranniques, qui instaurent un déséquilibre politique. En un mot, pour les tribuns, ils s'agit de faire voter une réforme destinée à protéger la cité d'une déviation tyrannique et à enrayer la dégénérescence de l'aristocratie, selon la terminologie polybienne du « cycle des régimes ».

Le conflit se noue donc autour de ces deux notions qui, loin d'être interchangeables, recouvrent deux conceptions différentes de l'égalité. Il me semble en effet que Denys a choisi avec soin ces deux termes, parce qu'ils étaient aptes à révéler un clivage politique et à illustrer la façon dont les deux partis pensent parler de la même chose (l'égalité), dans un véritable dialogue de sourds. La résolution de la *stasis* est le mouvement dialectique qui va permettre aux deux partis de s'entendre, au sens plein du terme.

De plus, *isonomia* et *isègoria* sont des termes un peu vieilliss, mais prestigieux. À mon sens, ce que veut montrer Denys, c'est que si la liberté et l'égalité sont les emblèmes de la démocratie grecque, alors dans ce cas, Rome, qui en fait également ses valeurs, est bien l'héritière de la Grèce la plus prestigieuse. Dès lors, l'ambiguïté juridico-politique qui porte sur les termes d'*isègoria* et d'*isonomia* a un sens : Denys estime que Rome a donné un contenu juridique à ces notions politiques, et cet élément lui permet de souligner la réussite romaine, qui puise à la source grecque en l'adaptant à ses propres mœurs.

Tandis que Thucydide voyait dans la sédition le moment d'une perversion linguistique et axiologique du langage, Denys n'a de cesse de démontrer qu'à Rome, la *stasis* n'est nullement synonyme de dégradation linguistique, mais que le discours est un moteur puissant de résolution du conflit. Plus précisément, le détour par un vocabulaire grec à l'histoire prestigieuse vise ici à montrer que Rome s'est nourrie des meilleures valeurs de l'hellénisme, qu'elle les a retravaillées et adaptées pour mieux les assimiler. Pour résoudre la *stasis*, les hommes politiques romains ont puisé à la source grecque, celle des valeurs les plus nobles de la démocratie athénienne. Ce constat prend évidemment tout son sens si l'on songe à l'importance du thème développé par Denys dans les *Antiquités Romaines* et qui constitue l'armature de l'œuvre, celui des racines grecques de Rome. Cette généalogie ne se réduit pas aux institutions politiques ou religieuses, mais concerne également tout le domaine des abstractions morales, des valeurs qui, issues de la démocratie grecque, ont fait la réussite romaine.

Ce constat comporte sans doute une leçon pour l'époque contemporaine de Denys. Pour notre auteur, il importe de préserver cette rhétorique grecque et de la faire vivre, car elle permettra de tourner définitivement la page

sanglante des guerres civiles. Tel est le rôle, éminemment politique, qu'assume pleinement Denys dans le prologue de son opuscule rhétorique consacré aux *Orateurs antiques* : il y adresse un vif éloge des premières années de l'Empire, qui a redonné à l'éloquence publique, fondée sur la philosophie, la place qui lui revient dans la cité. Sans doute les analyses de Denys sur la valeur des discours des anciens orateurs grecs s'adressent-elles à ceux qui veulent s'adonner à la création littéraire ; mais elles ont aussi une vocation politique en ce qu'elles présentent des modèles de conduite à imiter pour les hommes de son temps, des valeurs auxquelles se référer pour les citoyens romains. Il écrit par exemple à propos d'Isocrate : « Qui n'éprouverait de l'attachement pour la cité et pour la démocratie, qui n'essayerait de cultiver l'honneur en politique, après avoir lu son *Panegyrique* ¹ ? »

Cette ambition naît peut-être autant de la confiance de Denys dans le nouveau régime, que d'une sourde inquiétude. C'est ce que permet de suggérer un passage de ce même traité rhétorique consacré à Isocrate ². Denys résume les arguments développés dans le *Panegyrique*, et cite dans le détail une phrase relative aux rivalités politiques : « Leur émulation d'honneur et de civisme était si grande qu'ils rivalisaient entre eux à qui ferait le plus de bien à la cité et non pas à qui ferait périr ses adversaires pour commander au reste des citoyens. » Or la phrase originale d'Isocrate est légèrement différente : « Ils avaient à un si haut degré le sens du civisme qu'ils rivalisaient entre eux pour décider, non qui ferait périr ses adversaires pour commander seul, mais qui préviendrait les autres par son zèle à servir la cité. » La nuance est subtile, sans doute, mais en inversant l'ordre des subordonnées de la fin de la phrase, Denys fait porter l'accent sur le pouvoir personnel, comme si la littérature devait désormais non plus tant s'affronter au problème de la sédition qu'à ce nouvel enjeu que constitue l'exercice du pouvoir par Auguste.

Bibliographie

HURST A., « Denys d'Halicarnasse, un critique grec dans la Rome d'Auguste », *ANRW* II, 30, 1, 1982, p. 859-860.

LÉVY M. (à paraître), « Rome et l'égalité des droits : le regard d'un historien grec, Denys d'Halicarnasse », dans *Les facettes du pouvoir dans l'antiquité*

1. *Isocrate*, 5.

2. Ce passage est analysé dans le même sens par A. Hurst (HURST, 1982).

romaine, colloque organisé par M.-R. Guelfucci, Besançon, 4 et 5 mai 2006, Actes à paraître dans la revue de l'ISTA.

LÉVY MAKINSON M., « L'imitation de Thucydide dans les *Opuscles rhétoriques* et les *Antiquités Romaines* de Denys d'Halicarnasse », dans V. Fromentin, S. Gotteland, P. Payen (textes réunis par), *Ombres de Thucydide. La réception de l'historien depuis l'Antiquité jusqu'au début du XX^e siècle*, Ausonius, Études 27, Bordeaux, 2010, p. 51-61.

Le champ lexical du conflit en latin

Jean-François THOMAS

EA 4424 — CRISES — Université Montpellier III

À considérer la notice du *Trésor de la Langue Française*, le mot français *conflit* désigne « le choc, le heurt, se produisant lorsque des forces antagonistes entrent en contact et cherchent à s'évincer réciproquement » (sens 1) et « la lutte, le combat » (sens 2), si bien que l'on peut raisonnablement admettre que les deux significations correspondent à deux composantes de la notion, laquelle trouve son unité dans l'idée d'une relation d'hostilité réciproque. Tout le problème est de caractériser le conflit par rapport à la violence et à la force car, si la violence est bien la force en action et si les deux ainsi comprises sont évidemment nécessaires au conflit¹, celui-ci ne se confond pas avec elles deux. Or il n'existe pas en latin de terme correspondant au français *conflit* dans sa généralité, d'autant que *conflictus* à l'origine du mot français a un emploi spécialisé pour le « choc » des armées et reste rare². L'expression en latin des relations conflictuelles se fait avec une vingtaine de termes, dont l'analyse détaillée est bien sûr impossible, mais les grands axes autour desquels s'organisent leurs ressemblances et leurs différences sémantiques peuvent contribuer à éclairer la représentation du conflit dans la culture et la mentalité romaines. À Rome sans doute plus qu'ailleurs (Tite-Live 1, *pr.* 7), l'on se doit de partir des termes exprimant le conflit guerrier, centrés autour de *bellum*. Leurs emplois s'élargissent à d'autres domaines de l'expérience humaine, qui eux-mêmes sont couverts par d'autres mots. Parmi tous ces termes, plusieurs sont

1. Voir MICHAUD, 1986, p. 3-12.

2. Cicéron, *Caecin*, 43 : [...] *non solum impulsu scutorum neque conflictu corporum [...] magnas copias pulsas esse [...]* : « [...] que des troupes importantes ont été repoussées non seulement par le heurt des boucliers et le corps à corps [...] ».

utilisés dans certaines constructions prépositionnelles, et il n'est pas indifférent pour une réflexion sur le conflit que soit fréquente la préposition *cum* « avec » à côté d'*aduersus* « contre ». L'étude concerne les périodes préclassique et classique, de Plaute jusqu'à Tacite, et les textes de genres différents car le conflit ne se limite pas à la guerre analysée par les historiens et les orateurs.

1 Les situations de conflit

Par rapport à la violence et à la force proprement dites, les situations d'hostilité réciproque s'expriment avec tout un vocabulaire.

1.1 La guerre : *bellum*

La signification de *bellum* a été rattachée à des sens étymologiques différents, et d'abord la « dualité » car dans *duellum* d'où est issu *bellum*, il est possible de reconnaître le radical de *duo* « deux ». Le même *duellum* a été rapproché par G. Pinault¹ de **duenos* avec un simple changement de suffixe primaire *-lo/-no*, lequel **duenos* est lui-même à l'origine de *bonus*, en sorte que la guerre serait au propre le domaine où se fonde par excellence la valeur de l'homme de bien à travers la *uirtus*. Le *bellum* est la lutte armée entre des États, qui ne se limite pas à un ensemble d'opérations militaires, mais correspond à Rome, sur les plans politique, social et religieux, à un état très particulier, comme en témoignent déjà les expressions locatives du type *belli domique* « en temps de paix et en temps de guerre ».

L'on entre en guerre : cela s'exprime par un verbe de mouvement *inire bellum cum aliquo* et le gardien du temple de la guerre (Virgile, *Aen.* 7, 601-622) est Janus, le dieu des passages². Ce changement d'état se marque par le rite des féciaux qui fonde le caractère juste de la guerre parce qu'elle est déclarée dans les règles et qu'elle a de véritables motifs (Cicéron, *Rep.* 2, 31). L'on sort de la guerre, *bellum ponere/deponere*, et le sens propre des verbes « poser, déposer » signifie que l'on quitte un état, ce que symbolise l'interdiction de franchir en armes les limites du *pomerium*. Si le *bellum* est un état bien délimité, c'est qu'il est ce *furor*, enfermé dans le temple de Janus par cent nœuds d'airain nous dit Virgile (*Aen.* 1, 294-296), ce *furor* qui, lui, anime la violence et la force. Notons

1. PINAULT, 1987, p. 151-156.

2. MESLIN, 1985, p. 49-50.

enfin que *bellum* s'emploie pour la guerre entre États et pour la guerre civile, alors que le grec distingue *polemos* et *stasis*¹.

1.2 *Bellum* et les noms de la bataille

Par rapport à cet état qu'est le *bellum* se définissent plusieurs termes. *Rebellio*, c'est, conformément à la valeur du préverbe *re-*, la reprise de la guerre quand l'adversaire a été vaincu². *Tumultus* recouvre tout ce qui ne relève pas de la guerre classique entre États, déclarée selon les formes vues précédemment, et il désigne une guerre soudaine où, à l'incursion brutale des adversaires répond la réaction rapide des Romains par des levées (Tite-Live 2, 26, 1-2) :

Tumultus enim fuit uerius quam bellum. Nocte in urbem nuntiatum est exercitum Sabinum praedabundum ad Anienem amnem peruenisse; ibi passim diripi atque incendi uillas. Missus extemplo eo cum omnibus copiis equitum A. Postumius [...].

Ce fut à proprement parler une attaque soudaine plutôt qu'une guerre. En pleine nuit on annonça à Rome qu'une armée de Sabins avaient atteint l'Anio pour piller; là ils saccageaient partout et brûlaient les fermes. On y envoya immédiatement tous les corps de cavalerie avec Aulus Postumius [...].

Cette réactivité se comprend quand on pense que le mot appartient à la famille de *tumere* — *tumor* exprimant un gonflement.

Pugna et *proelium* sont évidemment très proches, mais, dans une guerre, *pugna* désigne plutôt la bataille dans sa durée et *proelium* l'opération particulière d'un combat³.

Dimicatio désigne la guerre avec souvent l'idée que s'enchaîne toute une série d'opérations différentes, selon une réciprocité dépassant la violence de l'un contre l'autre, comme en Tite-Live 25, 6, 20 :

Bellum in Sicilia iam alterum annum ingenti dimicatione geritur: urbes alias Poenus, alias Romanus expugnat.

1. Voir RICHER, 2005, p. 26-29.

2. César, B.G. 3, 10, 2 : [...] *rebellio facta post deditionem* [...] : « [...] une révolte survenue après la soumission ».

3. C'est le cas en César, B. G. 3, 4, 2, à propos de l'attaque du camp romain par les Gaulois dans les Alpes : *Nostris [...] hoc superari, quod diuturnitate pugnae hostes defessi proelio excedebant* où l'emploi de *pugnae* comme complément déterminatif de *diuturnitate* actualise en lui l'idée d'une durée de la bataille, par rapport à laquelle le *proelium* est le choc des différents assauts à l'issue desquels les soldats peuvent changer : « [...] ce qui faisait l'infériorité des nôtres, c'est que la lutte se prolongeant, les ennemis, s'ils étaient fatigués, quittaient le combat [...] » (trad. L.-A. Constans).

On fait la guerre en Sicile depuis plus d'un an déjà, et la lutte est acharnée ; les Carthaginois prennent des villes, les Romains d'autres.

(trad. F. Nicolet-Croizat)

De fait, *dimicare* signifie dans la langue des gladiateurs « faire des passes » et il a pour sens premier « s'agiter en tous sens », conformément à sa formation, car le préverbe *dis-* marque la diversification et le verbe *micare* signifie « s'ouvrir et se fermer, avoir un mouvement alternant » en parlant des yeux ou du scintillement des étoiles¹.

Acies est un terme très polysémique : « pointe, tranchant », « éclat qui frappe le regard », « force pénétrante, de l'esprit ou du regard », « pupille », « regard », et ses significations s'organisent autour de l'idée de capacité à pénétrer, d'où « la ligne de bataille sur laquelle s'affrontent deux armées », chacune cherchant à pénétrer l'ennemi. *L'acies* devient le cœur de l'action, où se joue l'issue de la bataille entre l'un et l'autre, ce qui rend le conflit bien différent de l'attaque de l'un contre l'autre. C'est dans *l'acies* que se décide le sort du conflit² et c'est là que trouvent leur origine des actions importantes sur le plan symbolique, comme la *deutio*³.

Sans doute *certamen* peut-il signifier « combat⁴ », mais il a aussi un emploi plus particulier dans le champ lexical pour désigner le conflit dans sa dynamique qui apparaît sous ses deux composantes : elle entraîne les deux parties et elle est orientée vers un résultat. Le bouclier d'Énée comporte gravées bien des scènes de guerre (*En.* 8, 638-640, à propos de Romulus et de Tatius) :

*Post idem inter se posito certamine reges
armati Iouis ante aram paterasque tenentes
stabant et caesa iungebant foedera porca.*

1. Voir ERNOUT, 2001, s.v. *micare*.

2. César, *B. C.* 1, 58, 1 : [...] *Massilienses* [...] *producta longius acie circumuenire nostros aut pluribus nauibus adoriri singulas* [...] *contendebant* : « [...] les Marseillais [...] essayaient, en étendant davantage leur ligne, d'envelopper nos vaisseaux, ou d'attaquer à plusieurs chaque navire [...] » (trad. P. Fabre).

3. Tite-Live 8, 6, 10 : [...] *ex una acie imperatorem, ex altera exercitum Deis Manibus Matrique Terrae deberi* : « [...] les dieux Mânes et la Terre Mère exigeaient de l'un des deux adversaires au combat son général, de l'autre son armée » (trad. R. Bloch et Ch. Guittard). Sur la *deutio*, voir GUITTARD, 1981, p. 33-44.

4. Cicéron, *Cat.* 2, 25 où il est coordonné à *proelium* à propos de l'affrontement entre le parti de l'ordre et celui de la révolution : *In eiusmodi certamine ac proelio, nonne, si hominum studia deficiant, di ipsi immortales cogant ab his praeclarissimis uirtutibus tot et tanta uitia superari ?* : « Dans une lutte et un combat de cette nature, si le zèle des hommes venait à défaillir, n'est-ce pas que les dieux immortels eux-mêmes forceraient tant de vices odieux à plier devant les plus magnifiques des vertus ? »

Certamen n'est pas *bellum* employé au v. 637 pour les mêmes événements car, avec *certamen*, la guerre est décrite dans sa continuité entre des rois (*inter se*) et dans son résultat logique, le sacrifice et la transmutation de la violence pour sceller l'étape suivante, celle de la paix¹. Le *certamen* est le combat considéré dans sa tension conduisant à une issue du conflit. Cette orientation de la confrontation vers un résultat est une composante de la signification de *certamen* qui s'éclaire par l'histoire du mot. Avec le suffixe *-men*, il est en effet le dérivé à valeur concrète de *certare* « trancher un différend », « rivaliser, combattre », « débattre », c'est-à-dire, globalement, « se battre pour résoudre un conflit ». *Discrimen* désigne le point où tout bascule dans un conflit, qui va donc connaître son dépassement. Tite-Live vient d'opposer Titus Manlius, plein de retenue et de colère et le Gaulois, vantard dans ses armes clinquantes, puis il conclut (7, 10, 8) : *omnem ferociam in discrimen ipsum certaminis distulerat* : « Manlius avait retenu toute sa fougue pour l'affrontement dans ce conflit. » La *ferocia* ne peut se manifester que lors de la lutte armée, point culminant (*discrimen*), d'une confrontation (*certamen*) qui a commencé avec la comparaison des deux attitudes et doit aboutir à la victoire du romain, symbole de la civilisation, sur le barbare.

1.3 Extension d'emplois et autres formes de conflits

Ces termes ont des emplois hors du domaine militaire. C'est le cas bien connu pour l'amour car « tout amant est soldat » (*militat omnis amans* Ovide, *Am.* 1, 9, 1). Ce vocabulaire s'applique aussi à la vie politique et judiciaire où il contribue à l'amplification rhétorique mais aussi correspond à cette virulence dont témoignent les efforts pour encadrer les excès de la diffamation et de la polémique, thème bien étudié par les contributions de Jacqueline Dangel et Michèle Ducos au colloque sur l'écriture polémique². Tel est l'emploi d'*acies* par exemple en Cicéron, *Brut.* 222 (à propos de plusieurs orateurs) : [...] *abducamus ex acie, id est a iudiciis, et in praesidiis rei publicae [...] collocemus* : « [...] retirons-les du champ de bataille, j'entends par là l'éloquence judiciaire, pour les installer dans les citadelles de l'État » (trad. J. Martha).

À l'inverse, d'autres termes s'emploient hors du domaine militaire pour un conflit. La langue du droit désigne de deux manières la contestation judiciaire, selon qu'elle s'oriente vers un règlement à l'amiable par une discussion

1. « On retrouvait ensuite les mêmes rois qui avaient renoncé à la lutte : ils se tenaient debout en armes devant l'autel de Jupiter, la coupe en mains, et concluaient leur alliance en sacrifiant une truie » (trad. J. Perret).

2. DANGEL, 2003, p. 105-130 ; DUCOS 2003, p. 283-296. Cf. LINTOTT, 1968, p. 6-21.

— *iurgium* —, ou qu'elle va jusqu'au procès devant le juge — *lis*¹ —, et en plus de cette différence complexe dans le détail, les termes ont un emploi plus élargi pour la querelle et la dispute.

Ce que ces mots expriment, c'est au-delà de la violence pure, les différentes formes que prend la situation d'hostilité réciproque : l'entrée en guerre, formalisée (*bellum*), répétitive (*rebellio*) ou soudaine (*tumultus*), le degré de globalisation (*bellum, pugna, proelium*), la dynamique, qui est plus générale (*certamen*), ou davantage centrée sur le cœur de l'action (*acies*) ou sur un moment décisif (*discrimen*), enfin, hors du domaine militaire, la dynamique de la discussion (*lis, iurgium*). Quant aux statuts et aux relations des parties en présence, ils sont exprimés par d'autres termes.

2 Être aux prises avec, se battre contre

Des substantifs et des verbes avec leurs constructions prépositionnelles expriment les relations qui s'établissent dans des situations d'hostilité réciproque.

2.1 *Hostis, inimicus*

La distinction entre l'*hostis*, l'ennemi à la guerre, et l'*inimicus*, l'ennemi personnel, est largement attestée et elle est bien indiquée par les ouvrages lexicographiques. Mais au-delà de cette nuance importante, les termes présentent des analogies dans leur évolution sémantique car ils désignent l'ennemi par référence à un état de relations stables et positives fondées sur la *gratia* et la *fides*. C'est évident pour *inimicus*, antonyme d'*amicus*, dont les contextes soulignent que l'absence d'amitié est liée à la perte de ces valeurs². Il en est de

1. Cicéron, *Rep.* 4, 8, 1, à propos d'une loi des XII Tables : *Admiror nec rerum solum sed uerborum elegantiam. "Si iurgant", inquit : beneuolorum concertatio, non lis inimicorum, iurgium dicitur. Et in sequenti : iurgare igitur lex putat inter se uicinos, non litigare* : « J'admire non seulement la précision des idées, mais aussi celle des termes. "S'ils discutent", dit-elle. C'est un désaccord entre amis, non une querelle entre adversaires qu'on nomme une discussion. Et ensuite : La loi estime donc que des voisins discutent et non qu'ils se querellent » (trad. E. Bréguet).

2. Plaute, *Trin.* 1051-1052 : *Si cui mutuuum quid dederis, fit pro proprio perditum ; quom repetas, inimicum amicum beneficio inuenias tuo* : « Si l'on prête quelque chose à quelqu'un, ce qui était à vous est perdu ; quand on le réclame, on constate que l'on s'est fait un ennemi pour prix du service rendu » (trad. P. Grimal, Plaute, *Théâtre complet*, Paris, Gallimard, 1971). De même Térence, *And.* 852 ; *Eun.* 60 ; *Hec.* 211 ; *Rhét. Her.* 4, 25 ; Tite-Live 8, 1, 9 ; Sénèque, *Ben.* 5, 22, 3 ; 7, 30, 2.

même pour *hostis* car il présente quelques occurrences d'un sens ancien pour « l'étranger¹ » avec qui les relations se définissent par ces mêmes valeurs. Celles-ci fondent aussi les rapports avec « l'hôte », *hospes*, mot formé sur le même radical qu'*hostis*². L'on en vient alors à un fait non négligeable : la lexicalisation de l'hostilité peut se faire par une référence sous-jacente à son contraire, l'entente dans la réciprocité. Sénèque explicite le lien³.

Avec l'histoire sémantique d'*hostis* et d'*inimicus*, la confrontation se comprend par rapport à un état de cohésion antérieure ou future. Tout se passe comme si la logique du conflit s'inscrivait dans une dialectique de la ressemblance et de la différence. Lorsque l'*hostis* déclenche la guerre en ne suivant pas les règles de la *fides* et du droit entre les peuples, il peut, si le vainqueur le décide, entrer dans l'*imperium romanum* et devient à terme un allié protégé des Romains en respectant cette *fides*⁴. De même un intérêt raisonnable peut ramener les ennemis à l'*amicitia*⁵.

2.2 *Aduersarius*

La spécificité de l'*hostis* fait qu'il n'est pas dénommé par *aduersarius*. Ce dernier terme s'emploie pour l'adversaire dans une guerre civile et, s'il s'applique à l'ennemi de l'extérieur, cela reste rare et c'est pour le désigner comme celui placé en face de soi (Tite-Live 9, 32, 5) :

Aliquamdiu intenti utrimque steterunt expectantes, ut ab aduersariis clamor et pugna inciperet; et prius sol meridie se inclinavit quam telum hinc aut illinc emissum est.

Assez longtemps, ils restèrent attentifs, immobiles attendant que les adversaires aient l'initiative du cri d'attaque et de la bataille et, à midi, le soleil commença à baisser avant qu'on eut lancé un javelot de part et d'autre⁶.

L'*aduersarius* est en effet étymologiquement « celui qui est placé face à, contre » (*ad*). Le mot s'applique en particulier à la partie opposée d'un pro-

1. Cicéron, *Off.* 1, 37 : *Hostis enim apud maiores nostros is dicebatur quem nunc peregrinum dicimus* : « On nommait *hostis* en effet chez nos aïeux, celui que maintenant nous nommons *peregrinus*, étranger » (trad. M. Testard).

2. Voir BENVENISTE, 1969, p. 92-95.

3. *Epist.* 91, 5 : *Bellum in media pace consurgit et auxilia securitatis in metum transeunt : ex amico inimicus, hostis ex socio* : « En pleine paix la guerre éclate et le cadre de notre assurance se transforme en source de peur : on découvre dans l'ami un adversaire, un ennemi dans l'allié. »

4. Voir GAILLARD, 1983, p. 132-134 ; VEYNE, 1992, p. 434-445 ; INGLEBERT, 2005, p. 156-159.

5. Cicéron, *Prou.* 22 : *Quas (= inimicitias) rei publicae utilitas [...] ad amicitiam consuetudinemque traduxit* : « Ces hostilités, le sens de l'intérêt général les convertit [...] en amitié et en intimité. »

6. De même Tite-Live 9, 32, 5.

cès et les contextes mettent l'accent sur l'offensive qui vise l'autre. Chacun définit sa position par ses attaques envers l'adversaire et d'ailleurs l'un des arguments de l'avocat pour retourner une situation est de souligner que cette répartition ne joue pas, quand par exemple « [...] ce que mes témoins ne disent pas, [...] c'est l'adversaire lui-même qui le dit » (Cicéron, *Tull.* 24 : [...] *quae mei testes non dicunt, [...] ea dicit ipse aduersarius*).

Quelle différence pourrait-on, avec prudence, essayer de dégager entre *hostis* – *inimicus* considérés ensemble et *aduersarius* ? L'*hostis* – *inimicus* entre dans une relation d'affrontement par une atteinte grave aux valeurs, que symbolise la déclaration de guerre. L'*aduersarius*, lui, fait une guerre qui, au propre, ne se déclare pas, et c'est un face à face direct, comme celui qui met en présence dans un procès les deux parties : en effet pour les actions de la loi, qui sont les plus anciennes, le demandeur doit obliger le défendeur à comparaître et les parties se chargent de l'accusation et de la défense, sans que des fonctionnaires de justice aient à intervenir pour conduire l'enquête et l'accusation elle-même¹. Sans vouloir forcer des distinctions qui peuvent bien sûr s'effacer, paraissent se dégager deux représentations centrées sur la place de l'autre, selon qu'il est au propre un autre que soi, devenu hostile pour une différence comprise sur fond d'unité (*hostis, inimicus*), ou un contre soi dans une opposition fondamentale (*aduersarius*).

2.3 La rivalité entre égalité et hostilité

Aemulatio et sa famille expriment cet aspect particulier de la confrontation qu'est la rivalité. Dans le récit des jeux donnés par Scipion en l'honneur de son père où les combattants ne sont pas des gladiateurs mais des envoyés des princes ou des soldats (28, 21, 4) : [...] *alios aemulatio et certamen, ut prouocarent prouocatique haud abnuerent, traxit*, le rapport entre l'actif et le passif montre cette volonté de prouver sa valeur à soi-même et à l'autre dans une série d'affrontements décisifs, *certamen*, en sorte que le groupe coordonnant *aemulatio et certamen* paraît bien caractériser le conflit comme une forme de défi : « [...] pour d'autres, l'émulation et le désir de se mesurer à autrui les entraîna à défier des adversaires ou, défiés par eux, à ne pas refuser » (P. Jal). Cette valeur d'*aemulus* – *aemulari* pour une rivalité qui, entre deux personnes principalement, repose sur la conscience de qualités communes, se rattache à l'emploi vraisemblablement premier de ces termes car, à en juger par des occurrences

1. Voir DUCOS, 1996, p. 122-124 ; INGLEBERT, 2005, p. 124-126.

plautiniennes, ils signifient d'abord « imiter¹ » et d'ailleurs un rapprochement étymologique a été envisagé, sans certitude cependant, avec *imitari* et *imago*².

2.4 Les préverbes prépositions *cum* et *ad*

Le latin dit aussi bien *bellum gerere* ou *pugnare cum aliquo* qu'*aduersus* ou *contra aliquem* et si l'on traduit souvent de manière indistincte par « faire la guerre, se battre avec ou contre », apparaissent des éléments de différenciation distinguant deux aspects dans la relation d'hostilité qu'est la guerre.

Le syntagme *bellum gerere* connaît ainsi les deux constructions. Les contextes explicitent l'emploi de *contra*. Pour les relations entre Rome et Carthage, la posture d'agresseur des Puniqes est une donnée de base dans la mentalité romaine et la guerre est conduite *contra maiores Romanos*³. Après avoir décrit l'organisation militaire d'Octave, Cicéron stigmatise ainsi Antoine (*Phil.* 13, 16) :

Vnus furiosus gladiator cum taeterrimorum latronum manu contra patriam, contra deos penatis, contra aras et focos, contra quattuor consules gerit bellum. Huic cedamus, huius condiciones audiamus, cum hoc pacem fieri posse credamus ?

La comparaison avec un gladiateur, qui n'est pas un soldat mais est qualifié de *furiosus*, les atteintes multiples aux institutions, l'impossibilité d'envisager même un accord, tout cela fait de la guerre exprimée par *gerere bellum contra* un déchaînement de force⁴.

Si *bellum gerere aduersus/contra aliquem* exprime l'aspect offensif de la guerre et sa brutalité, la construction *cum aliquo* s'emploie pour une guerre considérée dans une globalité incluant les finalités du combat et une certaine image de l'autre, que les contextes aident à préciser. Les Bellovaques ont l'intention de faire la guerre aux Romains (*cum Romanis*) selon leurs propres plans, sans

1. Plaute, *Pseud.* 197 : [...] *tu quae amicos tibi habes lenonum aemulos* : « [...] toi qui as pour amants les dignes émules des lénos » et *Rud.* 240 : AMP. *Sed uidere expeto te.* / PAL. *Mihi ess aemula.* « - AMP. Mais que je suis désireuse de te voir ! / - PAL. Et moi je le veux autant que toi ! »

2. Voir ERNOU, 2001, s.v. *aemulus*.

3. Cicéron, *Phil.* 5, 27 : *Belli Punici secundi, quod contra maiores nostros Hannibal gessit, causa fuit Sagunti oppugnatio* « De la seconde guerre punique, qu'Hannibal mena contre nos ancêtres, la cause fut l'attaque de Sagonte. »

4. « Seul de son côté, un forcené avec une troupe des plus exécrables brigands mène la guerre contre la patrie, contre les dieux pénates, contre les autels et les foyers, contre quatre consuls. Nous lui céderions, nous écouterions ses conditions ? nous croirions pouvoir faire la paix avec lui ? » (trad. P. Wuilleumier) ; de même *Phil.* 5, 27 ; 13, 39 ; *Lig.* 22 ; 25.

s'allier aux autres Gaulois, ce qui revient à se mesurer doublement à leurs alliés potentiels et aux Romains (B. G. 7, 75, 5) :

[...] *quod se suo nomine atque arbitrio cum Romanis bellum gesturos dicebant neque cuiusquam imperio obtemperaturos.*

[...] parce qu'ils disaient qu'ils feraient la guerre aux Romains à leur compte et à leur façon, et qu'ils n'obéiraient aux ordres de personne.

La guerre est-elle mise en balance avec les lois de l'hospitalité, c'est alors le syntagme *bellum gerere cum* qui est employé. Énée répond en effet aux envoyés du roi des Latins (Virgile, *En.* 11, 113-114) :

*nec bellum cum gente gero : rex nostra reliquit
hospitia [...]*

où le rythme spondaïque et le rejet d'*hospitia* soulignent avec solennité l'antagonisme entre la guerre et les liens personnels : « Je ne fais pas la guerre à votre peuple. Votre roi a oublié qu'il nous a reçus en hôtes. » De tels exemples¹ montrent que *bellum gerere cum aliquo*, c'est faire la guerre en recherchant avec l'autre et à travers lui l'affirmation de soi.

Dans les composés, les valeurs du préverbe et de la base verbale se combinent en une signification nouvelle, l'unité d'image mise en évidence par L. NADJO². Sont alors exprimés des aspects particuliers du conflit comme l'illustre le couple *adgredi/congredi*. *Adgredi*, au propre « aller vers, s'approcher de, aborder », se dit d'une attaque ciblée. C'est en général un mouvement offensif dans une bataille³. *Congredi*, au propre « rencontrer en marche, aller trouver, aborder », se spécialise pour la rencontre de deux adversaires et de là, pour le fait de livrer une bataille, un acte considéré comme un tout qui s'inscrit entre la décision de combattre et l'issue (César, B.G. 1, 36, 3) : *Haeduos sibi, quoniam belli fortunam temptassent et armis congressi ac superati essent, stipendarios esse factos* : « Si les Héduens étaient ses tributaires, c'était parce qu'ils avaient tenté la fortune des armes, parce qu'ils avaient livré bataille et avaient eu le dessous » (trad. L.-A. Constans). Cette globalisation intègre souvent pour le sujet une vision de l'autre. Sur un plan judiciaire et politique, Cicéron recentre ainsi la confrontation avec son adversaire Caton qui pourrait s'appuyer sur le

1. De même César, B.G. 4, 6, 5 ; Cicéron, *Verr.* II, 2, 159 ; *Font.* 12 ; *Imp. Pomp.* 14 ; Tite-Live 1, 35, 7 ; 28, 10, 8 ; Virgile, *En.* 3, 235 ; etc.

2. NADJO, 1998, p. 69-76.

3. César, B.C. 3, 78, 5 : [...] *quod legiones equitatumque ex Italia expectaret <Caesar>, ipse (= Pompeius) ut omnibus copiis Domitium adgrederetur* : « [...] parce que César attendrait ses légions et sa cavalerie d'Italie, lui-même (Pompée) attaquerait Domitius avec toutes ses forces ».

prestige de son bisaïeul (Mur. 67) : [...] *tolle mihi e causa nomen Catonis, remoue uim, praetermitte auctoritatem quae in iudiciis aut nihil ualere aut ad salutem debet ualere, congregere mecum criminibus ipsis. Congredi*, c'est finalement en venir à l'essentiel du conflit en invitant l'autre à dépasser tout ce qui pourrait détourner de l'enjeu afin que les deux parties se retrouvent à armes égales face aux seuls chefs d'accusation¹.

Parmi tous les verbes à préfixe *con-* marquant cette globalisation, deux méritent une mention particulière. Dans *concertare*, le préverbe *con-* souligne qu'il s'agit de se mesurer sur une certaine durée avec l'autre pour que l'un des deux emporte à terme l'avantage (Cicéron, *Nat.* 3, 42) : [...] *Herculem concertauisse cum Apolline de tripode*². L'idée de rivalité s'est effacée en latin chrétien et a prédominé celle de travailler ensemble dans un but bien précis (*Vetus latina Phil.* 4, 3) : *quae in euangelio collaborauerunt uel concertauerunt mihi* où *concertauerunt* traduit le grec *sunèthlèsan moi*, et par l'intermédiaire de l'italien *concertare* « projeter quelque chose en commun », le verbe latin est à l'origine du fr. *se concerter* où toute hostilité est en principe exclue. Sur *fligere* « heurter, frapper » est constitué *con-fligere* à la base du fr. *conflit*. Le composé se dit d'abord de la rencontre violente des adversaires³, de là il prend le sens d'« engager la lutte⁴ ». Du heurt de la rencontre l'on passe à la conduite de la guerre. En Tite-Live, 7, 11, 10, les Tiburtes alliés des Gaulois face aux Romains s'interrogent : *Inridere Poeteli triumphum Tiburtes* : « *ubi enim eum secum acie conflixisse ?* », et, si les Tiburtes ont des doutes sur la légitimité du triomphe accordé au général romain, c'est parce qu'ils reviennent sur l'ensemble des opérations afin de mesurer l'efficacité de chacun face aux ennemis. Avec *confligere* et son préverbe *con-*, l'on considère le rapport hostile s'établissant entre deux adversaires⁵ et cela ne se confond pas avec l'attaque de l'un contre l'autre : de fait est exceptionnelle durant notre période la construction *confligere aduersus*⁶.

1. « [...] supprime de cette cause le nom de Caton, écarte l'influence, ne tiens pas compte du crédit qui, en justice, ne doit jouer aucun rôle, ou du moins ne servir qu'à sauver un accusé ; combats avec moi uniquement sur les chefs d'accusation » (trad. A. Boulanger).

2. De même Térence, *Ad.* 211 ; CICÉRON, *Imp. Pomp.* 28 ; *Part.* 99 ; César, *B.G.* 6, 5, 3.

3. César, *B.C.* 2, 6, 5 : *Illae <naues> adeo grauiter inter se incitatae conflixerunt ut [...]* : « Les navires ennemis, lancés à toute allure, s'abordèrent avec tant de violence que [...] » (trad. P. Fabre).

4. Plaute, *Bac.* 966-967 : *Poste cum magnifico milite, urbes uerbis qui inermus capit, conflixi atque hominem reppuli [...]* : « Vint ensuite ce guerrier magnanime, qui prend les villes en paroles, sans coup férir : j'ai engagé la lutte et je l'ai mis en déroute » (trad. A. Ernout).

5. Autres exemples : Salluste, *Cat.* 57, 5 ; Cicéron, *Cat.* 2, 25 ; *Fin.* 4, 3 ; Tite-Live 1, 37, 1 ; 4, 32, 11 ; Cornelius Nepos, *Eum.* 8, 1 ; Sénèque, *Méd.* 517.

6. Cornelius Nepos, *Han.* 8, 4 : [...] *iisque (= nauibus) aduersus Rhodiorum classem in Pamphilio mari conflixit.*

Dans le champ lexical, les verbes à préfixe *con-*, rejoignant les structures prépositionnelles avec *cum*, expriment l'idée générale de lutte mais, qu'il s'agisse de son engagement ou de son déroulement considéré comme un tout, elle est une relation où l'un n'existe que par rapport à l'autre. Les deux se rencontrent et se battent ensemble ; ils agissent ensemble pour résoudre un problème qui les oppose. L'ennemi devient un partenaire avec lequel l'on se mesure et il s'établit entre les deux une réciprocité¹ où chacun est partie prenante de l'action, ce qui se rattache à la valeur sociative de *cum* + abl. et à certains emplois de l'instrumental indo-européen². L'attaque — *ad*, *aduersus*, *contra* —, même si en général elle appelle une réaction, est l'attitude offensive de l'un qui, sans doute provisoirement, domine l'autre. Il est encore significatif que *luctari*, emprunté au vocabulaire du sport de lutte où le combat permet aux adversaires de se mesurer l'un à l'autre, ne soit construit qu'avec la préposition *cum* quand il s'élargit au sens de « se battre avec³ ». La formule de déclaration de guerre⁴ stipule que le peuple étranger (*populus Hermundulus*) agit *aduersus populum Romanum* et que celui-ci ordonne la guerre *cum populo Hermundulo*, comme si le peuple étranger agissait selon la force pure et donc injuste, alors que les Romains se situent dans une logique de réciprocité : ils répondent à une attaque, considèrent l'adversaire comme un égal et se mesurent avec lui, ce qui, d'un point de vue idéologique, permet de transcender la force pure pour se battre sur le terrain des valeurs (*uirtus, pietas, gloria*).

Plusieurs points se dégagent. Dès que l'on s'intéresse à l'expression de la relation d'hostilité, l'on réunit un riche champ lexical. Il ne s'organise pas vraiment selon les domaines (guerre, guerre civile, tensions politiques, procès, sentiments) et seule la guerre a son vocabulaire marqué car si *bellum, proelium*,

1. Voir MOUSSY, 2005, p. 248.

2. Voir HAUDRY, 1970, p. 51-59.

3. Valère Maxime 6, 2, 4 : [...] *mirari* [...] *quod amplissima Cn. Pompei auctoritas totiens cum libertate luctata est* [...] : « s'étonner de ce que l'autorité de Cn. Pompée, qui était d'une ampleur exceptionnelle, ait eu si souvent à se confronter avec la liberté <des autres citoyens> » (trad. R. Combès). De même VIRGILE, *Géorg.* 2, 526 ; Quinte-Curce 3, 1, 18.

4. Aulu-Gelle 16, 4, 1 : *Quod populus Hermundulus hominesque populi Hermunduli aduersus populum Romanum bellum fecere deliqueruntque cum populo Hermundulo hominibusque Hermundulis bellum iussit, ob eam rem ego populusque Romanus populo Hermundulo hominibusque Hermundulis bellum dico facioque* : « Parce que le peuple hermundule et les citoyens du peuple hermundule ont fait la guerre au peuple romain et se sont rendus coupables envers lui et parce que le peuple romain a ordonné la guerre contre le peuple hermundule, pour cette raison, avec le peuple romain, je déclare la guerre et je la fais contre le peuple hermundule et les gens de ce peuple » (trad. Y. Julien).

acies peuvent s'appliquer à d'autres situations, le mouvement ne se fait pas en sens inverse. Plus encore, il n'existe pas de terme latin équivalent au fr. *conflit* par son emploi aussi large, mais tout un vocabulaire exprime une vue globalisante des relations hostiles entre des personnes ou des groupes constitués (armées, « partis », instances d'un procès, partisans de doctrines philosophiques ou rhétoriques). Dans cette globalisation, une place est faite à l'autre. Elle se définit à travers la perspective d'une unité passée ou possible et, plus largement, elle est désignée par des termes *hostis* — en rapport avec *hospes* — et *inimicitia* qui font référence à l'entente et à l'échange fondés sur la *fides* et la *gratia*. « Une fois que le conflit a éclaté [...], écrit le philosophe allemand G. Simmel, il est en fait un mouvement de protection contre le dualisme qui sépare, et une voie qui mènera à une sorte d'unité, quelle qu'elle soit, même si elle passe par la destruction d'une des parties¹ ». Le conflit est donc une hostilité réciproque dépassable². Qu'il s'agisse en particulier de se mesurer ou de s'opposer, l'anthropologie a montré comment s'institue avec l'ennemi un rapport fondé sur le partage d'une même humanité : « La guerre, écrit Françoise Héritier³, réglée par des conventions est un moyen d'action reconnu au sein de ces "humains" en communautés élargies qui acceptent de se reconnaître comme tels. » De cette réciprocité globalisante se distingue l'action proprement offensive qui est une atteinte de l'un sur l'autre et cet aspect a son expression morphosémantique propre avec *ad*, *aduersarius* et *contra*. Penser le conflit, c'est établir un parallèle et considérer les instances selon une égalité fondamentale, fondatrice d'un ordre au sein même de la dialectique de la violence, et de ce fait propre à encadrer le déchaînement de force et de cruauté⁴.

Bibliographie

BALIBAR É., « Violence : idéalité et cruauté », dans F. Héritier (dir.), *De la violence 1*, Paris, Odile Jacob, 2005, p. 65-87.

BENVENISTE É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, t. 1.

1. SIMMEL, 1992, p. 19.

2. La psychologie et la sociologie contemporaines ont approfondi cet aspect : voir MICHIT, 2005, p. 97-110.

3. HÉRITIER, 2005, p. 22.

4. Voir RICHER, 2005, p. 28-31 et, sur un plan plus général, voir BALIBAR 2005, p. 65-87.

- DANGEL J., « L'écriture polémique à Rome au début de l'Empire », dans G. Declercq, M. Murat, J. Dangel (dir.), *La parole polémique*, Paris, Éditions Champion, 2003, p. 105-130.
- DUCOS M., *Rome et le droit*, Paris, LGF, 1996.
- DUCOS M., « Le droit romain et la polémique », dans G. Declercq, M. Murat, J. Dangel (dir.), *La parole polémique*, Paris, Éditions Champion, 2003, p. 283-296.
- ERNOUT A. et MEILLET A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 2001 (4^e édition).
- GAILLARD J., « Cicéron, la conquête et les conquérants », *Ktèma* 8, 1983, p. 129-140.
- GUITTARD C., « Aspects épiques de la première décade de Tite-Live : le rituel de la *deutio* », dans R. Chevallier (dir.), *Colloque l'épopée gréco-latine et ses prolongements européens — Calliope II*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 33-44.
- HAUDRY J., « L'instrumental et la structure de la phrase simple en indo-européen », *BSL* 65(1), 1970, p. 44-84.
- HÉRITIER F. (dir.), *De la violence 1*, Paris, Odile Jacob, 2005.
- INGLEBERT H., *Histoire de la civilisation romaine*, Paris, PUF, 2005.
- LINTOTT A., *Violence in Republican Rome*, Oxford, Oxford University Press, 1968.
- MESLIN M., *L'homme romain*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1985.
- MICHAUD Y., *La violence*, Paris, PUF, 1986.
- MICHIT R. et COMON T., *Conflit : comprendre et pouvoir agir*, Lyon, Éditions Chronique sociale, 2005.
- MOUSSY C., « La polysémie du préverbe *com-* », dans C. Moussy (dir.), *La composition et la préverbation en latin*, Paris, PUPS (Lingua Latina), 2005, p. 243-262.

NADJO L., « Réflexions sur quelques apports de la linguistique moderne à l'étude de la composition nominale en latin », dans B. Bureau et C. Nicolas (dir.), *Moussyllanea. Mélanges de linguistique et de littérature anciennes offerts à Claude Moussy*, Louvain-Paris, Peeters (B.E.C.), 1998, p. 69-76.

PINAULT G., « *Bellum*. La guerre et la beauté », *Bulletin de la Faculté des Lettres de Mulhouse* 15, 1987, p. 151-156.

RICHER N., « La violence dans les mondes grec et romain — Introduction », dans J.-M. Bertrand (dir.), *La violence dans les mondes grec et romain*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 7-31.

SIMMEL G., *Le conflit*, trad. Sibylle Muller, Paris, Circé, 1992.

VEYNE P., « *Humanitas* : les Romains et les autres », dans A. Giardina (dir.), *L'homme romain*, Paris, Éditions Du Seuil, 1992, p. 421-459.

Le conflit de la violence indicible dans la *Pharsale* de Lucain : poétique de l'image pour une rhétorique de l'échec

Jacqueline DANGEL (†)
Université Paris IV-Sorbonne

Comment dire et représenter un conflit comme celui des guerres civiles, alors qu'en ce cas, le langage des désignations claires et du sens propre est perverti, comme le soulignaient Platon, *Rép.* III, 560 d 3-8, Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, III, 82¹ ou Tacite, *Hist.* I, 1-2, qui, même après Actium, insistait sur une « mise à mal de la vérité », consentie collectivement. Que penser alors du témoignage sur cet indicible que porte, 70 ans après, un poète épique comme Lucain, fût-il historiographe ?

Quintilien (*I.O. X*, 1, 90) le considère pourtant comme plus proche des orateurs que des poètes², ce qui est propre à garantir un rapport, sinon à la vérité, tout au moins à un vrai d'exemplarité. En effet, dans la continuité de Cicéron qui place l'histoire au nombre des tâches de « l'orateur³ » (Cic. *De orat.* II, 62 : *uidestisne quantum munus sit oratoris historia ?*), l'éloquence évoquée ici est non pas d'ordre judiciaire, mais épédictique⁴ : l'historien a pour tâche de pratiquer

1. Voir en la matière DANGEL, 2003, p. 85-95.

2. Lucain prévaut notamment, comme le souligne encore Quintilien, *I.O. X*, 1, 90, par un art des sentences (*sententiis clarissimus*) et un tempérament ardent et véhément (*ardens, concitatus*).

3. Voir aussi Cicéron, *De leg.* I, 2, 5 : *opus... oratorium maxime*.

4. FOUCHER, 2000, p. 45.

l'éloge ou le blâme mérités, sans favoritisme ni parti-pris (Cic. *De orat.* II, 346-349¹) —, en conformité avec la vérité (Cic. *De orat.* II, 62²).

Il reste que Lucain donne à entendre une *indignatio* du *pathos*, voire une polémique d'attaque personnelle *ad hominem* et *ad personam*, qui, visant à disqualifier l'individu n'est pas admise par la rhétorique antique³. C'est en fait oublier la nature monstrueuse du conflit, qui est apte à autoriser des modes d'expression inadmissibles en d'autres circonstances. Ce conflit recouvre en effet des affrontements non seulement civils et fratricides, mais multiples, dont Pharsale n'est finalement pas l'acmé, si bien que rien n'est vraiment achevé avec Actium⁴ :

... *Diros Pharsalia campos*
inpleat et Pœni saturentur sanguine manes;
ultima funesta concurrant prœlia Munda;
his, Caesar, Perusina fames Mutinaeque labores
accedant fatis et quas premit aspera classes
Leucas et ardenti serulia bella sub Ætna.

1. PERNOT, 1993.

2. *Nam quis nescit primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat? deinde ne quid ueri non audeat? ne quae suspicio gratiae sit in scribendo? ne quae simultatis?* : « Qui ne sait que la première loi de l'histoire est de n'oser dire rien de faux? ensuite d'oser dire tout ce qui est vrai? d'éviter en écrivant tout soupçon de favoritisme ou de haine? »

3. Voir l'article de groupe (BARATIN, 1998, p. 303-329; DECLERQ, 2003, en particulier p. 223-296 (point de vue rhétorique et juridique); p. 327-376 (querelle et argumentaire); p. 105-130 (période de l'Empire).

4. Lucain, *Phars.* I, 550-552 compare le conflit de César et Pompée à celui d'Étéocle et Poly-nice : *cognatas acies*. À vrai dire, ces guerres plus que civiles résultent d'un lent processus de dégradation dont font partie déjà les proscriptions de Sylla et qui sont rappelées dans le discours d'un anonyme (Luc. *Phars.* IV, 548-566). Que Pharsale août — 48 (Luc. *Phars.* VII, 460-872) ne soit finalement qu'un épisode parmi d'autres, on ne saurait en douter à partir de ce rapide résumé. Après Pharsale, Pompée, qui s'est enfui, est décapité, un mois plus tard. César, qui est à son tour menacé par les meurtriers de Pompée, triomphe certes à Pharnace (printemps — 47), vainc les Pompéiens en Afrique à Thapsus (printemps — 46), puis en Espagne à Munda (mars — 45). Mais, alors qu'il obtient le pouvoir absolu en octobre — 45, il est lui-même assassiné aux Ides de mars — 44. Octave et Antoine s'opposent alors durement : le second est battu devant Modène (— 43), mais s'unit néanmoins au premier pour battre Brutus césaricide et Cassius à Philippes en — 42. L'alliance impossible admet sur la terre italique même, la guerre de Pérouse suscitée par Antoine (— 40), puis la victoire d'Octave à Actium (— 31), sans que le terme soit vraiment atteint. En effet, quelle que soit la fin retenue par Lucain pour la Pharsale, la suite historique, connue du lecteur, en laisse deviner l'interprétation explicite ou implicite : après le massacre des Pompéiens et les morts dramatiques des chefs survivants, ce fut Caton, emblème stoïcien et républicain, qui se suicida à Utique.

Que Pharsale emplisse les plaines funestes et que les mânes puniques soient rassasiées de sang ; que les derniers affrontements se livrent dans Munda pleine de cadavres ; qu'à ces fatalités, César, s'ajoutent la famine de Pérouse et les épreuves de Modène, les flottes qu'écrase l'âpre Leucade et les guerres serviles au pied de l'Etna en feu ¹.

Aussi Lucain n'estime-t-il pas pratiquer un mensonge manipulateur et partisan quand il dénonce une Rome que l'avidité cupide, côtoyant la plus honteuse pauvreté, conduit au chaos, dans une complicité collective :

*Non erat is populus quem pax tranquilla iuuaret,
quem sua libertas inmotis pasceret armis.
Inde irae faciles et, quod suasisset egestas,
uile nefas magnumque decus ferroque petendum,
plus patria potuisse sua, mensuraque iuris
uis erat ; hinc leges et plebis scita coactae
et cum consulibus turbantes iura tribuni ;
hinc rapti fasces pretio sectorque fauoris
ipse sui populus letalis que ambitus Vrbi
annua uenali referens certamina Campo ;
hinc usura uorax auidumque in tempora faenus
et concussa fides et multis utile bellum.*

Ce n'était plus ce peuple que réjouissait une paix sans troubles, que sa propre liberté comblait sans avoir à prendre les armes. De là des colères faciles et ce qu'inspirait la pauvreté, le crime tenu pour rien, le grand honneur à être recherché aussi par le fer, de pouvoir plus que sa patrie ; la violence était mesure du droit ; de là des lois, des plébiscites votés sous la contrainte et les tribuns bousculant le droit en accord avec les consuls ; de là les faisceaux enlevés à prix d'or, le peuple lui-même mettant à l'encan sa propre faveur et une brigue mortifère pour Rome ramenant tous les ans des combats sur le Champ de Mars vendu ; de là une usure dévorante, un gain chaque jour plus avide, la loyauté bouleversée et une guerre profitable à beaucoup ².

Des preuves historiques ne manquent pas de ce *bellum intestinum* qui ruine l'identité de la Cité romaine ³. Effectives étaient la destruction du pacte familial ⁴, base de la société civile romaine et des pactes sociaux, en responsabilité

1. Luc. *Phars.* I, 38-43.

2. Luc. *Phars.* I, 171-182

3. On se reportera en la matière à l'ouvrage de CASAMENTO, 2005.

4. Voir notamment, Luc. *Phars.* VI, 355-9 ; 564-579 ; VII, 310-357 ; 617-630 décrivant les assassinats familiaux et mutilants. On citera encore, à l'intérieur de la famille des chefs eux-mêmes, Julie quatrième femme de Pompée et fille de César dont le mariage politique rompt le lien

collective partagée, ainsi que les pires transgressions : fratricides, matricides, parricides, dans une mise à mal de l'ordre institutionnel, moral et religieux, en véritable *nefas ciuile*¹. Vraie est aussi cette représentation du corps de l'État dont un Sénat « démembré » fait partie, selon l'expression même de César (Luc. *Phars.* VII, 293 : *sparsumque senatus/corpus*), d'une Liberté qui s'est retirée (Luc. *Phars.* VII, 432-436), et de la montée d'un irrationnel transgressif et dangereux : la sorcellerie contre nature remplace la religion traditionnelle des rites civiques, les dieux infernaux et les Furies sont convoqués. Ce vide idéologique conduit Lucain à dresser le tableau d'un futur empire romain sans âme, d'où ont disparu les grands noms virgiliens : les Curius, les Camilles, les Décus (Luc. *Phars.* I, 358-359²).

Il en résulte une *concordia discors* (Luc. *Phars.* I, 98) telle qu'elle ne peut même plus être comparée au premier fratricide de Rémus par Romulus, même si celui-ci est nommé comme tel :

*Fraterno primi maduerunt sanguine muri.
Nec pretium tanti tellus pontusque furoris
tunc erat : exiguum dominos commisit asylum.
Temporis angusti mansit concordia discors.*

Les premiers murs furent souillés du sang fratricide. Et le prix d'une telle fureur n'était pas alors la terre et la mer : c'était un étroit asile qui a mis aux prises ses maîtres. Cette concorde dans la discorde dura peu de temps³

et

*Vulturis ut primum laeuo fundata uolatu
Romulus infami compleuit moenia luco
usque ad Thessalicas seruisses, Roma, ruinas.
De Brutis, Fortuna, queror. Quid tempora legum
egimus aut annos a consule nomen habentis ?*

social en énergie dévastatrice et se livre à une guerre intestine, notamment contre Cornélie (Luc. *Phars.* V, 550-575). Elle se montre à son ancien mari en virulence (Luc. *Phars.* III,1-35) et se retrouve dans la description de Pharsale là où César est comparé à Bellone (Luc. *Phars.* VII, 557-571). Il n'est pas jusqu'aux jeux troubles de Cicéron face à Pompée et à César, lors de l'année — 49 qui ne soit capable d'illustrer la compromission même des meilleurs (à l'inverse de ce que qu'a écrit Cicéron dans le *De officiis*, I, 1-54) : voir, à ce sujet JAL, 1963, p. 394-395 ; *Id.*, 2002, p. 51-60.

1. Comme le fait ici Lucain, Salluste évoquait déjà les mécanismes d'une guerre civile dont il retenait également les facteurs psychologiques, sociaux, économiques et politiques, si bien que la discorde n'est pas le conflit, mais la forme que celui-ci prend.

2. Sur ces grands noms de la patrie future d'Enée, voir Virg. *Æn.* VI, 760-776.

3. Luc. *Phars.* I, 95-97.

Depuis le vol, à gauche, du vautour qui fit à Romulus fonder un mur d'enceinte peuplé par un bois mal famé, jusqu'à la chute thessalienne, que n'as-tu, Rome, été esclave ! Les Brutus, Fortune, m'affligent. Cette ère de légalité, pourquoi l'avoir vécue, et ces années dont un consul donnait le nom¹ ?

Lucain certes n'ignore pas que le Mal civil est enfoui dans le sol même de Rome depuis le meurtre de Rémus par Romulus. Pourtant il livre conjointement une interprétation positive des sources légendaires de Rome. Il insiste alors sur le mur d'enceinte que Romulus élève entre les deux sommets du Capitole non comme une provocation à l'égard de son frère, mais comme un acte politique utile : la délimitation du centre du pouvoir, tandis que sont soigneusement tenus à l'écart, dans un asile, les hommes dénués de valeurs. Lucain souligne ainsi que Romulus a finalement initié un pacte entre les hommes et les dieux, d'où est né un nouvel ordre social, si fragile fût-il².

Rien de tel dans le monde de Pharsale : le désordre identitaire de Rome va jusqu'à autoriser les destins personnels déviants. Emblématiques en la matière sont le désir de puissance possessive et le souci exclusif de soi des chefs, dès lors que le peuple romain, dépossédé de ses valeurs, en autorise le principe.

Aussi Lucain n'hésite-t-il pas à exprimer son indignation en apostrophant directement Rome :

*... Tu causa malorum
facta tribus dominis communis...*

C'est toi la cause de tes maux, Rome, devenue bien commun de trois maîtres³.

ou en donnant à entendre et à voir, au matin de Pharsale, moment des plus grandes ruptures, une longue déploration (Luc. *Phars.* VII, 385-459). Il se lamente tant sur les signes de la catastrophe que sur le dénouement inéluctable, en voix dénonciatrice :

*... Sunt nobis nulla profecto
numina ; cum caeco rapiantur saecula casu,
mentimur regnare Iouem. Spectabit ab alto
aethere Thessalicas, teneat cum fulmina, caedes !
Scilicet ipse petet Pholoen, petet ignibus Aetn
immeritaque nemus Rhodopes pinusque Mimantis
Cassius hoc potius feriet caput ! Astra Thyestae
intulit et subitis damnauit noctibus Argos,*

1. Luc. *Phars.* VII, 437-441 (trad. J. Soubiran).

2. D'une manière générale, sur une tradition secondaire, héritée du monde gréco-hellénistique, qui va jusqu'à ne pas relater le fratricide sacrilège, voir DILLERY, 2002, p. 1-23.

3. Luc. *Phars.* I, 84-85.

*tot similis fratrum gladios patrumque gerenti
Thessaliae dabit ille diem ? Mortalia nulli
sunt curata deo. Cladis tamen huius habemus
uindictam quantam terris dare numina fas est :
bella pares superis facient ciuilia diuos,
fulminibus manes radiisque ornabit et astris,
inque deum templis iurabit Roma per umbras.*

Pour nous vraiment les dieux n'existent pas ; un hasard aveugle emporte le monde, la royauté de Jupiter n'est que mensonge. Il contempera de là-haut, dans l'éther, foudre au poing, le carnage de la Thessalie ! Lui-même, apparemment, atteindra Pholoé, atteindra de ses feux l'Œta, les bois de l'innocent Rhodope et les pins de Mimas, mais c'est Cassius plutôt qui frappera César ! Il a fait se lever les astres pour Thyeste en condamnant Argos à une nuit soudaine : mais à la Thessalie qui de pères, de frères, porte, pareilles, tant d'épées, il dispensera la lumière ? Du monde des mortels aucun dieu n'a souci. De ce désastre cependant, nous tirons toute la vengeance que le pouvoir divin peut offrir à la terre : des dieux égaux à ceux d'en haut seront créés pour les guerres civiles, des morts auront pour attributs des foudres, des rayons, des astres, et dans les temples de ses dieux Rome jurera sur ses ombres¹.

Si passionnelle que soit ici l'indignation, voire la rébellion du poète, l'assentiment d'une raison stoïcienne en sous-tend pourtant les fondements. Lucain s'irrite en effet, comme le fait Cicéron, toutes les fois que celui-ci estime juste de le faire (*Tusculanes*, III, 68). Il constate en effet avec amertume qu'a fini par triompher la vision épicurienne d'un César « qui se plaît aux imprévus du hasard pour justifier ses entreprises illégales² ». Aussi, comme chez Lucrèce, les dieux ont-ils quitté l'Olympe et ne se soucient-ils plus des hommes. Désormais livrés à eux-mêmes, ceux-ci subissent le règne du hasard, qu'on l'appelle Fortune ou histoire (*Luc. Phars.* VII, 130-132).

Ces interrogations dramatiques sont d'autant plus justifiées que pompéiens et césariens n'en ont pas fini de s'entretuer. Comme le soulignait en effet déjà Horace, notamment dans les *Épodes* VII et XVI, les guerres civiles ont un caractère si inéluctable qu'elles tiennent lieu de véritable malédiction fraternelle³. Aussi la structure de l'épopée lucanienne s'apparente-t-elle souvent à celle de

1. *Luc. Phars.* VII, 445-459 (trad. J. Soubiran).

2. Plus que la *Fortuna*, c'est le *casus* qui fait gagner César « joueur qui se plaît aux imprévus du hasard » pour justifier ses entreprises illégales : voir à ce sujet BRISSET, 1964, p. 101.

3. Voir à ce sujet, 1986 a, p. 111. On soulignera encore que la seconde génération est l'héritière des chefs qui ont participé aux campagnes de Pharsale, Thapsus, Munda, si bien qu'elle n'est pas sans rappeler les Épigones succédant aux Sept contre Thèbes.

la tragédie, lieu des conflits intra- et interpersonnels, si bien qu'un individu peut à lui seul ruiner la Cité, même si ses qualités, bien utilisées, auraient pu sauver la Cité.

Emblématique est ainsi cette allégorie du fantôme « gigantesque de la Patrie en émoi¹ », au moment du passage du Rubicon (Luc. *Phars.* I, 185-191). César reçoit, à ce moment décisif cette image émotionnelle, en une vision quasi prophétique. Il en refuse pourtant la révélation qu'il met au compte d'une simple impression (« il croit voir »), pour agir en conformité avec sa logique personnelle : celle, non d'une passion irraisonnée, mais d'un désir réfléchi en intelligence².

Par cet assentiment conscient et voulu au mal, il agit en « pure négation de la vie sociale³ », au détriment de Rome. Tel apparaît en effet César dans le premier portrait qu'en dresse Lucain :

*... Sed non in Caesare tantum
nomen erat nec fama ducis, sed nescia uirtus
stare loco solusque pudor non uincere bello ;
acer et indomitus, quo spes quoque ira uocasset
ferre manum, et nunquam temerando parcere ferro,
successus urguere suos, instare fauori
numinis, impellens quidquid sibi summa petenti
obstaret gaudensque uiam fecisse ruina.
Qualiter expressum uentis per nubila fulmen
aetheris impulsu sonitu mundique fragore
emicuit rupitque diem populosque pauentes
terrui obliqua praestringens lumina flamma ;
in sua templa furit nullaque exire uetante
materia magnamque cadens magnamque reuertens
dat stragem late sparsosque recolligit ignes.*

1. Voir LOUPIAC, 1990 a, p. 299 qui, insistant sur les perversions et les inversions manifestes des valeurs du sacré, montre que s'instaure alors moins encore un *nefas* qu'un « nouveau *fas* qui est la négation de lui-même ».

2. Nous sommes aux antipodes de l'*Énéide* virgilienne où la vue, — plus précisément la vision —, donne le sens : les images y sont comme autant de signes, dans une parfaite adéquation avec une époque augustéenne où la parole républicaine s'efface devant les images-symboles du Principat. Voir THOMAS, 2008, p. 520-521.

3. GORDON, 1987, p. 232, insiste sur les réactions de César faites de cruauté, en incarnation de l'esprit du mal : ainsi en va-t-il face aussi bien au fantôme de la Patrie qu'au moment du franchissement décisif du Rubicon dans l'irrespect des valeurs (Luc. *Phars.* I, 183-232), qu'à Pharsale dans la contemplation du carnage ou face à Pompée décapité, dans un paradoxe du comédien cynique.

En César il n'y avait pas seulement un nom et une réputation de chef, mais une valeur incapable de se tenir en place et une seule honte, celle de ne pas vaincre par la guerre ; incisif et indompté, là où l'appelaient l'espoir et la colère aussi, il y portait la main ; jamais il ne gardait intact un fer à souiller de sang, il pressait ses succès, s'attachait à la faveur divine, repoussant tout ce qui pouvait faire obstacle au pouvoir suprême et se réjouissant de faire route sur des ruines. Ainsi la foudre arrachée par les vents du sein des nuages, dans la résonance de l'éther ébranlé et le fracas de l'univers brille, brise la lumière du jour et effraie les peuples épouvantés, éblouissant le regard de sa flamme oblique, elle fond sur ses propres temples et sans qu'aucune matière puisse entraver sa course, tombant ou remontant elle fait une jonchée de décombres et rassemble ses feux épars¹.

Comparable à l'éclair lucrétien qui s'abat sur la plaine², César est en proie au désir insatiable du pouvoir. Jamais choqué par le prix du sang versé (Luc. *Phars.* VII, 738 *pro sanguine merces*), ni par les ruines du monde, il agit pour son seul intérêt ([...] *paratus opes mundi quaesisse ruina*, Luc. *Phars.* X, 150). À Pharsale s'affrontent ainsi César et la Liberté perdue par Rome même³ (Luc. *Phars.* VII, 695-696 : *sed par quod semper habemus/Libertas et Caesar erit*). Le résultat est un pouvoir autocratique avec la mort du Sénat (Luc. *Phars.* VII, 697 *moriens... senatus*), un terrible *nefas* (Luc. *Phars.* VII, 699) après le franchissement illégal du Rubicon (Luc. *Phars.* I, 195-212), sans aucune protestation civique. La sagesse a disparu laissant place à une cruauté froide⁴.

César n'est pas ainsi sans parenté avec Erichon de l'auto-destruction (Luc. *Phars.* VI, 508 et suiv.), si ce n'est que cette voix de la sauvagerie monstrueuse et

1. Luc. *Phars.* I, 143-157.

2. Lucr. II, 331-332. Une symbolique exactement opposée sous-tend pourtant ces deux images : si prévaut chez Lucain la violence destructrice, « le génie poétique de Lucrèce parvient à transformer le mouvement perpétuel du temps atomique en repos éternel. [...] L'image de l'éclair immobile dans la plaine [...] résume parfaitement la conception lucrétienne du temps, qui concilie mouvement et repos dans la poésie. Le temps infini d'Épicure se mue ainsi en éternité et l'ataraxie s'obtient grâce à la contemplation de la nature éternelle », comme le précise LUCIANI, 2000, p. 7.

3. Voir LOUNSBURY, 1976, p. 210-239 ; ESPOSITO, 1978, p. 117-141.

4. Voir Sén. *De ira*, II, 5, 3 : « l'origine de ce mal réside dans la colère : en s'exerçant de façon répétée et extrême, elle aboutit à l'oubli de la clémence, elle rejette de l'esprit toutes les lois de la nature humaine et pour finir elle se transforme en cruauté ; voilà pourquoi, dans ces cas, l'on rit, l'on se réjouit et l'on jouit d'un plaisir extrême, sans avoir aucune des marques de la colère sur son visage ; l'on est cruel froidement ». Le fait mérite d'autant plus d'être souligné que César fait valoir dans la *Guerre des Gaules* sa clémence. Sur le rôle du *furor* dans l'établissement du chaos universel en étroite rapport avec le crime civil, se reporter à LOUPIAC, 1990 b, p. 3-7.

active n'est pas suscitée par un césarien, mais par un pompéien¹. Aussi l'image sonore qu'elle donne à entendre et qui est celle d'une incantation inarticulée, confuse et discordante, symbolise-t-elle une perte générale du sens, dans une mise en scène pathétique, quasi liturgique, du mal absolu :

*Excantare deos confundit murmura primum
dissona et humanae multum discordia linguae.*

[sa voix] d'abord détonne en murmures dissonants, en discordance totale avec toute langue humaine².

Érichto donne de fait à entendre la parole d'outre-tombe d'un soldat qu'elle ressuscite en « méchanceté monstrueuse³ » et en acte sacrilège, en vue de faire triompher tout à la fois la parole trompeuse et celle des causes perdues. Ce soldat anonyme ne fait finalement qu'exprimer la mémoire indélébile du non-sens des guerres civiles, que rien, pas même la mort, ne pourra jamais effacer, si bien que, paradoxalement, elle s'est imprimée à jamais, par-delà la vie.

Aussi César est-il montré comme l'envers parfait de Caton⁴. Cet emblème philosophique autant que politique et moral⁵ est au service d'une Liberté qui est vouée à l'échec. Engagé dans ce conflit destructeur de la Cité⁶, un stoïcien de l'Ordre de raison ne peut que subir : indifférent au hasard et à la *Fortuna* des causes contingentes, il reste soucieux du bien véritable, renforçant sa vertu à l'épreuve du mal⁷.

1. Sextus Pompée représente alors le parti pompéien, en fils indigne de Magnus et du parti républicain. En effet, gagné par le chaos de la République et le rejet des dieux traditionnels (*miserique liquibat/scire parum superos*. Luc. *Phars.* VI, 433-434), il passe ainsi un pacte avec le désordre destructeur, dont Érichto est le symbole et César l'emblème agissant.

2. Luc. *Phars.* VI, 686-687.

3. MARTINDALE, 1977, p. 383-387 ; *id.* 1980, p. 367-377.

4. L'opposition est d'autant plus forte que les deux hommes ne sont pas sans ressemblance : Lucain attribue une même dureté du visage (*durum uultus*) à Caton (II, 372-391) et à César (IX, 1044 ; X, 103), si ce n'est que la signification du qualificatif n'est pas la même pour les deux hommes. Chez Caton, le terme fait référence à une attitude stoïcienne : il concerne l'austérité intègre, comme le donnent à entendre une toge rude, un toit simple, un repas destiné à assouvir la faim. En revanche, chez César le même terme est destiné à dénoncer des défauts majeurs, envers exact des qualités catoniennes.

5. Voir notamment SÉN. *Const. Sap.* 2, 3 ; *de Breu. Vitae*, 1, 3. Le stoïcisme de Caton est donné ici comme moniste : se reporter notamment à DUE 1970, p. 219 : « c'est une conséquence de l'ontologie moniste du stoïcisme que la vraie liberté de l'âme est de se conformer à la nature, aux lois du destin, au dieu, c'est-à-dire d'identifier sa volonté individuelle avec un principe rationnel du cosmos ». Voir aussi MORFORD, 1967, p. 123-129 ; VIARRE, 1982, p. 103-109 ; RUTZ, 1968, p. 233-258.

6. Voir notamment à ce sujet BRISSET, 1964 ; MARTI, 1945, p. 352-376 ; AHL, 1975.

7. GRIMAL, 1986 c, p. 149-152.

À ce titre, Caton aurait pu être un héros salvateur, si ce n'est qu'il ne pouvait que restaurer un ordre fondé sur l'ancien stoïcisme et les anciennes institutions républicaines, que refuse désormais collectivement le peuple romain. Figure vertueuse d'un stoïcisme pur, il rappelle de fait que la vérité s'identifie à l'ordre du monde, à condition que le chaos n'ait pas pris sa place, comme c'est le cas avec les guerres civiles. Cette foi dans les lois naturelles du monde (Luc. *Phars.* IX, 556-557), au point que, selon sa maxime, « la nature est un temple » (Luc. *Phars.* IX, 571-579), conduit Caton à fusionner savoir et sagesse (Luc. *Phars.* IX, 564-567). Aussi s'oppose-t-il à Appius et Sextus, qui, dans leur désir de recourir à la magie occulte de l'oracle d'Hammon, cherchent à acquérir une connaissance en réponse singulière, et non pas universelle.

Dans le monde de Pharsale, fait de faux dieux (*falsa numina*, Luc. *Phars.* VII, 457), témoins de vains serments et d'immoralité, Caton, le sage stoïcien, est irrémédiablement voué à l'échec, fût-il *parens uerus Patriae* (Luc. *Phars.* IX, 601-604). Aussi ne peut-il qu'apprendre à ses hommes à mépriser la mort, lui qui se suicidera en liberté stoïcienne gardée, quand aucune autre voie de salut ne sera possible¹.

Face à cet emblème d'exemplarité, très imparfait apparaît alors Pompée, qui fait pourtant l'objet du plus long récit pathétique. Ce gendre respectueux de César (Luc. *Phars.* VI, 305) a certes le droit pour lui et il a été grand, ce qui lui vaut le surnom de *Magnus*. Mais il est un héros ambigü, voire inachevé, au point de prendre la fuite et d'être abandonné de Fortune (Luc. *Phars.* II, 725-736), à la manière d'un héros déchu.

Son drame a pour cause en particulier sa confusion du politique avec l'affectif, dans une inquiétante dialectique de désir et de mort. Sa relation à Cornélie, son épouse, en est une intéressante illustration. Alors qu'il se bat sur deux fronts contraires, celui de la guerre pour la défense de la République et celui de l'amour intime qu'il veut sauvegarder, se dessine une inquiétante et paradoxale couleur élegiaque².

1. L'échec de Caton est d'autant plus inéluctable que l'époque augustéenne est très attentive à la vie et à la mort politiques : voir à ce sujet OBBINK, 2002, p. 109. Alors que Caton lucanien est dans la droite ligne du Caton virgilien, tel qu'il est représenté sur le bouclier (Virg. *Æn.* VIII, 666-670 en inversion exacte de Catilina) et proclame sa croyance dans le châtement des méchants par-delà la mort, César lucanien se comporte en épicurien, rejetant tout châtement éternel après la mort, selon les paroles qui lui sont prêtées, face à Silanus, par Cicéron, (Cic. *Cat.*, 4, 7-8) et par Salluste (*Cat.* 51, 20-21).

2. Sur cette vulnérabilité affective de Pompée, cause de son échec, voir THOMPSON, 1984, p. 207-216 ; MUDRY, 1991, p. 77-88.

Fait pour la paix, l'amour élégiaque, envers de l'héroïsme épique, est ici la cause d'une terrible contradiction : il conduit Pompée à s'isoler et à fuir loin de la guerre, en vue de sauver Cornélie. Aussi le drame individuel prend-il le pas sur les *officia*. Pompée offre ainsi une image contraire à celle d'Énée virgilien : c'est en effet par le sacrifice douloureux de Créüse l'épouse bien-aimée, et dans un consentement partagé par les deux époux, que le héros troyen assure la réussite de sa mission en terre italique : refonder Troie dans Rome. À l'inverse, Pompée meurt sous les yeux de Cornélie éperdue¹, sans recréer ailleurs le modèle accompli de Rome².

Il n'est pas jusqu'au fantôme de Julie, quatrième épouse de Pompée, qui ne contribue à créer un contexte tragico-élégiaque : jalouse de Cornélie, Julie donne à entendre les paroles d'une femme abandonnée, à la manière autant de l'Ariane de Catulle que des *Héroïdes* d'Ovide, voire en Furie vengeresse de la tragédie. Aussi, dans un désir de possession mortifère, affirme-t-elle que Pompée sera sien par la guerre civile (Luc. *Phars.* III, 28-34).

Cette « tonalité élégiaque, voire érotique³ » et passionnelle ressort plus paradoxale encore, lorsque Pompée se voit, en songe, au centre de son théâtre (*Phars.* VII, 7-44), tandis que Rome est esquissée en femme aimée, pour une union parfaite en plaisir partagé :

*O felix si te uel sic tua Roma uideret !
Donassent utinam superi patriaeque tibi que
unum, Magne, diem quo fati certus uterque
extremum tanti fructum raperetis amoris !*

Quel bonheur pour ta chère Rome, si même ainsi elle pouvait te voir ! Ah ! que le ciel n'a-t-il offert, à ta patrie et à toi-même, un jour, Magnus, un seul, pour que fixés tous deux sur le destin vous dérobiez le dernier fruit d'un tel amour⁴ !

On comprend ainsi que, dans une apothéose en immortalité astrale, Pompée porte un regard dédaigneux sur le monde des réalités humaines, matérielles et politiques, jusqu'à rire de son tombeau, dès lors qu'il a atteint un statut

1. Aussi la scène de la séparation avec Cornélie (Luc. *Phars.* V, 792 ; 799-816) n'est-elle pas sans rappeler conjointement la topique élégiaque de la femme abandonnée des *Héroïdes* ovidiennes et le lyrisme émotionnel de l'amour saphique que suggère le refuge de Lesbos.

2. Pompée présente ainsi des traits communs avec Turnus virgilien, dont les tourments d'amour déterminent les actes. Il reste pourtant un anti-Turnus ; car il montre une *pietas* qui est seulement destinée à le perdre dans le monde des inversions de Pharsale.

3. Sur cette « *Roma/amor* », voir SOUBIRAN, 1998, p. 179.

4. Luc. *Phars.* VII, 28-32 (trad. J. Soubiran)

spirituel supérieur, par sa mort consentie¹. C'est au point qu'il devient capable d'initier une punition méritée de César en investissant le cœur de Brutus, avec l'esprit stoïcien de Caton :

... *Illic postquam se lumine uero
impleuit, stellasque uagas miratus et astra
fixa polis, uidit quanta sub nocte iaceret
nostra dies, risitque sui ludibria trunci.
Hinc super Emathiae campos et signa cruenti
Caesaris ac sparsas uolitauit in aequore classes,
et scelerum uindex in sancto pectore Bruti
sedit et inuicti posuit se mente Catonis.*

Quand de la lumière authentique il se fut là-haut pénétré, quand il eut admiré les astres vagabonds et les étoiles fixes, il vit sous quelle nuit languissait notre jour et il se moqua des outrages infligés à son corps sans tête. Puis au-dessus des plaines d'Émathie et des enseignes de César couvert de sang, des vaisseaux épars sur la mer, il prit son vol et pour venger ces crimes se fixa dans le cœur auguste de Brutus, s'établit dans l'esprit de Caton l'invincible².

Lucain réfléchit finalement sur les causes de Pharsale en historien-philosophe, d'une lecture stoïcienne : ces guerres plus que civiles (Luc. *Phars.* I, 1 : *bella... plus quam ciuilia*) coïncident avec un véritable dérèglement des hommes et du cosmos. Certes, d'un point de vue stoïcien strict, ce désordre pourrait être interprété comme la fin d'un cycle quasi organique, qui, survenant après la croissance accomplie, précède une renaissance. Pourtant, plus qu'à une quête raisonnée des causes, Lucain se livre à une poétique du dire sans dire, si bien que des images impressives se substituent à une rhétorique argumentative, en vue de donner à entendre l'indicible. Il use de la force de son imagination pour donner à méditer sur les conséquences des drames engendrés.

Il est vrai, comme le rappelle Aristote (*Poét.* 1451 b, 5), que la poésie « est plus philosophique que l'histoire ». On ajoutera que, lieu de la pensée stoïcienne, le discours figuré et imagé permet de poser les énigmes du pouvoir et du savoir, en vue de délivrer un message d'avertissement plus encore que d'*indignatio*. Poète de l'imaginaire, Lucain pense et donne à réfléchir en *euidentia*, dont la symbolique d'évidence spectaculaire convient autant à la philosophie qu'à l'esthétique littéraire.

En effet l'image, qui désigne plus qu'elle ne nomme, contribue à une densification de l'information, si bien qu'elle requiert un travail d'interprétation du

1. Voir à ce sujet GRIMAL, 1986 b, p. 131 ; GAGLIARDI, 1970.

2. Luc. *Phars.* IX, 11-14 (Trad. J. Soubiran)

sens capable de voisiner avec la méditation. Ainsi en va-t-il de la prophétie des astres par l'augure Figulus qui donne à voir, par-delà la prédiction du conflit fratricide, un univers hétérogène et monstrueux :

... Nam mitis in alto
Iuppiter occasu premitur Venerisque salubre
sidus hebet motuque celer Cyllenius haeret,
et caelum Mars solus habet. Cur signa meatus
deseruere suos mundoque obscura feruntur,
ensiferi nimium fulget latus Orionis ?
Inminet armorum rabies ferrique potestas
confundet ius omne manu scelerique nefando
nomen erit uirtus multosque exhibit in annos
hic furor. Et superos quid prodest poscere finem ?
cum domino pax ista uenit. Duc, Roma, malorum
continuum seriem clademque in tempora multa
extrahe ciuili tantum iam libera bello.

C'est un fait que Jupiter de douceur est enfoui dans les profondeurs de son coucher, que l'astre salutaire de Vénus est émoussé, que le Cyllénien rapide reste fixe et que Mars occupe seul le ciel. Pourquoi les astres ont-ils abandonné leur course et se meuvent-ils obscurs à travers le monde, tandis que le flanc d'Orion porte-glaive brille d'une manière excessive ? Des combats rageurs s'annoncent, la puissance du fer brouillera le droit par la force, la vertu se dénommera crime sacrilège et cette fureur se déchaînera des années durant. Et à quoi bon en demander la fin à Ceux d'en haut ? C'est avec un maître que vient cette sorte de paix. Conduis, Rome, la série continue des malheurs et étire sur une longue période le désastre, toi qui n'es désormais plus libre que par la guerre civile¹.

L'augure lit dans le ciel l'annonce du bouleversement des guerres civiles, en même temps qu'il observe et apprend à voir, au centre de la voûte céleste, miroir de l'ordre du monde, la prééminence de Mars sur Vénus. Le tableau a alors pour fonction moins de montrer que de faire découvrir la signification cachée, en allusion intertextuelle². Sa compréhension requiert en effet de se référer à l'*Énéide* où Mars virgilien est subordonné à l'action créatrice de Vénus, force de vie, dynamique de cohésion et symbole de romanité. Inquiétante est alors par différence la Vénus de Lucain, dont César se dit le descendant : élément de transgression, elle symbolise l'éclatement

1. Luc. *Phars.* I, 660-673.

2. Sur la symbolique stoïcienne du sens, voir AYGON, 2004, p. 422-426.

des limites, source d'un univers hétérogène et monstrueux, qui sous-tend le comportement même de César.

Cette manière de dire autrement permet d'approfondir un réel dont le parcours d'intelligence a été stratégiquement obscurci, surtout lorsque trop de clarté de sens est dangereuse. L'allégorie qui ouvre la *Pharsale*, dans l'éloge de Néron, pourrait en être une illustration : l'image d'un Phaéton monté trop haut est propre à rappeler qu'il convient de ne pas dépasser les limites¹. Certes ce conseil de sagesse, bien que formulé en allégorie de nature impressive et frappante, peut être compris d'une manière générale. Pourtant on ne saurait exclure une allusion intertextuelle plus subtile, qui, dissimulée en texte caché, est apte à délivrer un message plus offensif et que Lucain adresse à ses lecteurs "initiés", en pacte d'interprétation. En effet, par un jeu de tuilage subtil, on ne saurait exclure du proème lucanien une correspondance autotextuelle avec ce fragment des *Iliaca*, si bien que Phaéton fonctionne comme un emblème récurrent :

*Haud aliter raptum transverso limite caeli
flammatum Phaethonta poli uidere dei que,
cum uice mutata totis in montibus ardens
terra dedit caelo lucem natura que uersa*

Ce n'est pas autrement que les pôles et les dieux ont vu Phaéton brûler emporté dans sa transgression des limites du ciel, quand, dans une inversion des rôles, la terre embrasée sur l'ensemble de ses monts éclairait le ciel, dans un bouleversement de la nature².

Pour qui veut comprendre, Lucain lance un avertissement. De l'*Ilioupersis* à Rome en guerre civile, il pourrait y avoir une même explication, celle que le poète donne à entendre dès le proème, sous la forme d'une maxime moins encore de nature stoïcienne que d'une sagesse fruit du bon sens :

*Fert animus causas tantarum expromere rerum,
immensumque aperitur opus, quid in arma furentem
inpulerit populum, quid pacem excusserit orbi :
inuida fatorum series summisque negatum
stare diu nimioque graues sub pondere lapsus
nec se Roma ferens...*

Mon esprit veut révéler les causes de si grands événements ; une œuvre immense s'ouvre : qu'est-ce qui a poussé le peuple à se jeter en fureur sur les

1. Voir LEIGH, 1997.

2. Luc. *Iliaca*, fgt. 6 (7) Blänsdorf (schol. Stat. VI, 322).

armes, qu'est-ce qui a ébranlé la paix de l'univers : l'enchaînement jaloux des destins, le refus fait à ce qui s'élève de tenir longtemps, la lourde chute sous l'effet de la pesanteur et Rome incapable de se soutenir¹.

*In se magna ruunt ; laetis hunc numina rebus
crescendi posuere modum. Nec gentibus ullis
commodat in populum terrae pelagique potentem
inuidiam Fortuna suam...*

Les grandeurs s'effondrent sur elles-mêmes ; c'est la mesure que les dieux ont placée à la croissance de ce qui est prospère. Contre un peuple maître de la terre et des ondes, Fortune ne prête à aucune nation l'appui de sa jalousie².

Tout excès de grandeur est cause d'une chute : *In se magna ruunt* (Luc. *Phars.* I, 81³). Aussi, pour Lucain, la grandeur d'une vie ou d'une époque historique, loin de tenir aux vicissitudes et accidents divers de la Fortune, repose-t-elle sur son sens qualitatif, en mémoire d'exemplarité gardée par l'Histoire : car, contrairement à la croyance de César, la mort, loin de clore la vie, est seule capable d'en valoriser ou condamner la véritable signification.

C'est pourquoi Lucain multiplie dans son poème les éloges funèbres, voire les blâmes, qui sont autant de bilans définitifs. Aussi de Caton (Luc. *Phars.* IX, 19 et suiv.), fait-il ressortir la figure symbolique de la vertu. Pour Pompée (Luc. *Phars.* VIII et IX), il met certes en évidence des qualités innées, apparentes du vivant même du personnage, si ce n'est que celles-ci voisinaient avec des fautes et manquements tragiques, pour un héros inabouti. En revanche, pour César, il met en scène le blâme, comme dans cette présentation quasi scénique du personnage sur les ruines de Troie :

*Inscius in sicco serpentem puluere riuum
transierat, qui Xanthus erat ; securus in alto
gramine ponebat gressus : Phryx incola manes
Hectoreos calcare uetat ; discussa iacebant
saxa nec ullius faciem seruantia sacri :*
« Herceas » monstrator ait « non respicis aras ? »

Par mégarde il avait traversé un ruisseau qui serpentait dans la poussière sèche : c'était le Xanthe ; sans y faire attention, il portait ses pas sur un terrain herbeux : un Phrygien du pays l'empêche de marcher sur les restes d'Hector ;

1. Luc. *Phars.* I, 67-72.

2. Luc. *Phars.* I, 81-84.

3. Sur cet ordre stoïcien, voir GRIMAL, 1986 c, p. 151-155.

le sol était jonché de pierres qui n'avaient plus l'aspect d'un monument sacré : « N'as-tu point d'égarde », dit le guide, « pour l'autel de Zeus Hercéen¹ ? »

Le Xanthe franchi, Hector piétiné sans égard et Achille oublié sont autant d'actions symboliques mettant à mal la mémoire de Troie. Ce spectacle des ruines troyennes qui peuvent ainsi tomber dans l'oubli, malgré le témoignage célèbre d'Homère, invite à réfléchir moins encore sur un sacrilège épique que sur l'idée de la mort des civilisations, même les plus grandes². Lucain pourrait alors suggérer, par analogie, la condamnation inéluctable du régime initié par César, d'autant que celui-ci a pour fondement le chaos.

Ce sens analogique en images émotionnelles relève conjointement de l'esthétique du Sublime³, dont les principes d'écriture et de réception sont la capacité aux pensées élevées, la véhémence et l'enthousiasme. Les moyens spécifiques de la poétique de Lucain sont en effet l'étonnement, l'hypotypose pathétique, les images puissantes et une émotion communicative. La peur alliée à la fascination est alors propre à exercer un magistère moral et idéologique, voire politique (Ps. Longin, *Subl.* 44). Cette élévation qui exalte et cette tension qui ébranle ont de fait pour visée un choc des consciences, capable de conduire à la conversion.

C'est ainsi que finalement Lucain, bien qu'écrivant une épopée du mal, peut renouer avec la fonction épique fondamentale, celle, sinon d'une remémoration et commémoration célébrantes, tout au moins de grandes valeurs et de conduites qui devraient demeurer des modèles stables. Il le fait seulement selon les nouvelles conditions que requiert le contexte historique : en représentant l'essence des choses, par-delà les monstruosité indécibles de la guerre

1. Luc. *Phars.* IX, 974-979 (Trad. J. Soubiran).

2. On ne saurait exclure ici une allusion intertextuelle à Ovide, *Met.* XV, 420-434. Il s'agit ainsi d'insister moins sur une théorie philosophique donnée que sur le principe d'une métapoétique de la signifiante. De fait, si Ovide peut interpréter la vie et la mort des civilisations en devenir pythagoricien, la lecture lucanienne en rejoint les conclusions, par-delà toute conviction philosophique particulière. Chez Ovide et chez Lucain, Troie meurt comme Sparte, Mycènes, Athènes, voire Thèbes. Aussi chez les deux poètes, par extension, Rome, « âme de Troie » paraît-elle devoir connaître une issue identique, si bien que les deux discours voilent l'interprétation, sans vraiment la dissimuler : voir HILL, 2002, p. 140-151. L'intention des deux poètes reste ainsi de donner à réfléchir sur la disparition des grandes cités d'autrefois dont il ne reste que le nomen conceptuel et non la *fama* en *kléos* épique de mémoire omnisciente (Ov. *Met.* XV, 429-431) : sur ces notions, fondamentales de l'épopée canonique et de l'idéologie républicaine, voir THOMAS, 2002 ; THOMAS, 2007.

3. Quint. *I.O.* X, 1, 90 : *Lucanus ardens et concitatus et sententiis clarissimus et, ut dicam, quod sentio, magis oratoribus quam poetis imitandus.*

civile, il donne à désirer les valeurs perdues et d'autant plus désirables qu'elles paraissent désormais inaccessibles.

Pour ce faire, il conçoit son poème comme une œuvre épitaphe, tout à la fois mémorial spirituel et aiguillon des consciences :

*O sacer et magnus uatum labor, omnia fato
eripis et populis donas mortalibus aeuum.
Inuidia sacrae, Caesar, ne tangere famae ;
nam si quid Latiis fas est promittere Musis,
quantum Zmyrnaei durabunt uatis honores,
uenturi me teque legent ; Pharsalia nostra
uiuēt, et nullo tenebris damnabimur aeuo.*

Tâche sacrée, ô grande tâche des poètes ! Tu dérobes tout au destin, et aux peuples mortels tu donnes la durée. Reste inaccessible, César, à toute jalousie d'une gloire sacrée ; car s'il est permis aux Muses latines de formuler une promesse tant que dureront les honneurs qu'on rend au poète de Smyrne, les siècles à venir, toi et moi, nous liront : notre Pharsale survivra, jamais nous ne serons condamnés aux ténèbres¹.

Le jugement quasi contemporain que porte Stace sur Lucain, dans la *Silve* II, 7 confirme cette lecture. Stace fait du poème de Lucain un *monumentum* hymnique, qui, comparable à celui que revendique Horace dans l'*Ode* III, 30, consacre, en immortalité par la voix de son poète, les valeurs civilisatrices. Aussi qualifie-t-il la voix et la manière de Lucain tout à la fois de « chant éloquent² » (v. 46-47 *cantu/eloquente*) et de poème civique des « rituels en toge », (v. 53 *carmen [...] togatum*). Or, si le chant *cantus* insiste sur un mode de mise en œuvre auctorial, *carmen* désigne en revanche, à Rome, un rituel de mémoire célébrante et commémorative des grandes valeurs de la Cité, dont la formulation ressortit à une rhétorique solennelle et mnémonique³.

Le rappel que fait Stace des lieux majeurs de *la Pharsale* et de la voix de son poète, en donne la mesure, dans une parfaite correspondance avec le prologue du poème lucanien :

*Mox coeta generosior iuuenta
albos ossibus Italis Philippos*

1. Luc. *Phars.* IX, 980-986 (Trad. J. Soubiran)

2. Ressort de ce *Genethliacon* une célébration du poète d'autant plus méritée et crédible qu'elle ne s'applique pas au vivant du poète, (comme le requiert le genre, si bien que ce témoignage *post mortem* ne peut tricher avec le jugement de l'histoire). L'éloge tient alors lieu de *laudatio funebris*, que l'on sait réservée à Rome seulement à ceux qui en sont dignes.

3. Voir DANGEL, 1997, p. 113-131.

*et Pharsalica bella detonabis,
quo fulmen ducis inter arma diui,
libertate grauem pia Catonem
et gratum popularitate Magnum.
Tu Pelusiaci scelus Canopi
deflebis pius et Pharo cruenta
Pompeio dabis altius sepulcrum.*

Bientôt, avec les débuts de ta jeunesse, tu feras tonner généreusement Philippes, plaine blanchie par les ossements italiens et la guerre de Pharsale, là où, dans les combats, tomba la foudre du chef divin, Caton fut grandi par la liberté sainte et Magnus gratifié de la faveur populaire. Toi, tu déploreras pieusement le crime de Canope pélusienne et tu donneras à Pompée un tombeau plus élevé que la sanglante Pharos¹.

Stace insiste ainsi sur un poème qui donne à entendre la destruction de la République romaine avec Pharsale ainsi que la mort des peuples italiques en terre étrangère par Philippes, avec une voix poétique proche de celle d'un Jupiter tonnante (*detonabis*), en vue de dénoncer une guerre civile équivalant à une Gigantomachie, guerre de Géants contre l'ordre de justice. Telle est précisément, chez Lucain même, l'image que la délégation marseillaise offre de César, lorsque, par fidélité envers Rome, elle refuse de cautionner la guerre civile :

*Si caelicolis furor arma dedisset,
aut si terrigenae temptarent astra Gigantes,
non tamen auderet pietas humana uel armis
uel uotis prodesse Ioui, sortisque deorum
ignarum mortale genus per fulmina tantum
sciret adhuc caelo solum regnare Tonantem.*

Si la fureur avait donné des armes aux Célestes ou si les Géants nés de la terre s'essayaient contre les astres, sans que pourtant la piété humaine n'osa ni par les armes ni par ses vœux seconder Jupiter, dans l'ignorance du sort des dieux, la race des mortels apprendrait seulement par la foudre que le Tonnant est encore le seul à régner dans le ciel².

Stace prête alors à Lucain un véritable rituel de déploration en *pietas* (*pie deflebis*) dont la finalité est de donner une sépulture aux hommes de valeur qui en ont été privés, tel Pompée. L'épopée du Mal absolu se fait ainsi effectivement, comme nous l'avons vu, épitaphe d'immortalité, dans un acte de

1. Stace, *Silves*, II, 7, 64-72.

2. Luc. *Phars.* III, 315-320.

refondation quasi héroïque. Telle est l'image de ce sépulcre donné enfin à Pompée, non par une pierre matérielle, mais par la poésie symbolique, pour un métasens :

*Tu quoque, cum saeuo dederis iam templa tyranno
nondum Pompei cineres, o Roma, petisti;
exul adhuc iacet umbra ducis. Si saecula prima
uictoris timuere minas, nunc excipe saltem
ossa tui Magni, si nondum subruta fluctu
inuisa tellure sedent. Quis busta timebit?
Quis sacris dignam mouisse uerebitur umbram?
Imperet hoc nobis utinam scelus et uelit uti
nostro Roma sinu! Satis o nimiumque beatus,
si mihi contingat manes transferre reuulsos
Ausoniam, si tale ducis uiolare sepulcrum.*

Toi-même, alors qu'à ton cruel tyran tu as déjà donné des temples, tu n'es point, Rome, encore allée chercher les cendres de Pompée; l'ombre du chef gît encore en exil. Si les menaces du vainqueur ont effrayé la première génération, à cette heure du moins reçois les ossements de ton Magnus, si encore le flot ne les a point rongés, s'ils reposent encore en cette terre odieuse. Qui craindra cette tombe? Qui se fera scrupule à déranger une ombre digne d'hommage religieux? Que Rome veuille bien nous commander ce crime et se servir à cette fin du pli de notre vêtement! Oh bien assez et trop heureux si la faveur m'était donnée d'arracher de là-bas ces restes pour les porter en Ausonie, de violer, tel qu'il est, le tombeau de ce chef¹!

Plus précisément, postérieur aux guerres civiles, Lucain peut réhabiliter Pompée, dans la mémoire romaine, en poète du *carmen togatum*. Sa fonction est en effet non de ramener Pompée sur la scène publique, mais de lui redonner, par la voix auctoriale d'un poète-artefact, son identité humaine et romaine propre. Cette immortalisation 'privative' plus encore que privée par la poésie montre seulement que le retour à l'ordre républicain canonique est désormais impossible, dès lors qu'ont disparu les hommes providentiels, mis au service de la Cité, comme le montre l'histoire lucanienne des faits.

Aussi les causes d'un conflit qui a détruit la structure républicaine prennent-elles tout leur sens. Comme le souligne Stace, tout semble avoir pour raison profonde le destin croisé, sans *callida iunctura*, de trois figures incapables d'unité: César, Pompée et Caton. Alors que le véritable héros est (re)fondateur à la manière d'Énée, César ne répond pas à cette définition: il fonde un

1. Luc. *Phars.* VIII, 835-845 (trad. J. Soubiran).

nouveau régime, qui, après Pharsale, ruine définitivement la République, par l'impulsion sacrilège d'un *bellum internum, impium et iniustum*.

On peut ainsi conclure cette réflexion sur la représentation de la guerre civile chez Lucain, par cette épigramme de l'auteur, autre mémorial d'avertissement :

*Nemo nimis cupide sibi rem desideret ullam
ne cum plus cupiat perdat et hoc quod habet.*

Que personne ne convoite aucune chose avec un désir trop ardent, de peur de perdre aussi ce qu'il détient, à désirer plus encore ¹.

Bibliographie

AHL F., *Lucan. An Introduction*, Ithaca-New York, Cornell Univ. Press, 1975.

AYGON J.-P., *Pictor in fabula. L'ecphrasis-descriptio dans les tragédies de Sénèque*, Bruxelles, Latomus, 2004.

BARATIN M., BIVILLE F., COLOT B., DANGEL J. et VIDEAU A., « Pour une réception de l'écriture polémique à Rome », *Euphrosyne* 26, 1998, p. 303-329.

BRISSET J., *Les idées politiques de Lucain*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

CASAMENTO A., *La parola e la guerra. Rappresentazioni letterarie del Bellum Civile in Lucano*, Bologne, Pátron, 2005.

DANGEL J., « Le *Carmen* latin : rhétorique, poétique et poésie », *Euphrosyne* 25, 1997, p. 113-131.

DANGEL J., « Les Muses de l'histoire : l'énigme cicéronienne », dans G. Lachenaud, D. Longrée (éd.), *Grecs et Romains aux prises avec l'histoire. Représentations, récits et idéologie*, Presses universitaires de Rennes, 2003, p. 85-95.

DECLERQ G., MURAT M. et DANGEL J. (éd.), *La parole polémique*, Paris, Champion, 2003.

DILLERY J., « Quintus Fabius Pictor and greco-roman Historiography at Rome », dans J. F. Miller, C. Damon, K. S. Myers (dir.), *Vertis in usum. Studies in honour of E. Courtney*, München, Saur, 2002, p. 1-23.

1. Luc. *Epigr.* 8 (9) *spurium*.

- DUE O.S., « Lucain et la philosophie », dans M. Durry (éd.), *Lucain. Sept exposés suivis de discussions*, Entretiens sur l'Antiquité classique, 15, Vandœuvres, Genève, Fond. Hardt, 1970, p. 203-232.
- ESPOSITO P., « Il VII libro della Pharsalia e l'ideologia di Lucano. Un ipotesi interpretativa », *Vichiana* 7, 1978, p. 117-141.
- FOUCHER A., *Historia proxima poetis. L'influence de la poésie épique sur le style des historiens latins de Salluste à Ammien Marcellin*, Bruxelles, Latomus, 2000.
- GAGLIARDI D., *Lucano, poeta della liberta*, Napoli Libr. Scientif. éd., Collona di Studi Class. VIII, 1970.
- GORDON R., « Lucan's Erichtho », dans *Classical Essay for J. Bramble*, Bristol Class. Pr., 1987, p. 231-241.
- GRIMAL P., « À propos de la XVI^e Épode Horace », dans *Rome. La littérature et l'histoire*, Rome, CÉFR 93, t. I, 1986 a.
- GRIMAL P., « L'éloge de Néron au début de la Pharsale », dans *Rome, la littérature et l'histoire*, Rome, CÉFR 93, t. I, 1986 b.
- GRIMAL P., « Quelques aspects du stoïcisme de Lucain dans la Pharsale », dans *Rome, la littérature et l'histoire*, Rome, CÉFR 93, t. I, 1986 c, p. 149-152.
- HILL D.E., « Ovid and Augustus », dans J.F. Miller, C. Damon, K. S. Myers (dir.), *Vertis in usum. Studies in honour of E. Courtney*, München, Saur, 2002, p. 140-151.
- JAL P., « À propos des lettres de Cicéron (année 49) : quelques remarques », dans L. Nadjo, E. Gavoille (éd.), *Epistulae Antiquae II*, Louvain-Paris, Peeters, 2002, p. 51-60.
- JAL P., *La guerre civile à Rome. Étude littéraire et morale*, Paris, 1963.
- LEIGH M., *Spectacle and Engagement*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- LOUNSBURY R.C., « History and motive in book seven of Lucan's Pharsalia », *Hermes* 104, 1976, p. 210-239.
- LOUPIAC A., « Lucain et le sacré », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1990 a, p. 297-307.

- LOUPIAC A., « Pour une lecture tragique de la Pharsale », *L'Information Littéraire* 42, 1990 b, p. 3-7.
- LUCIANI S., *L'éclair immobile dans la plaine, philosophie et poésie du temps chez Lucrèce*, Louvain-Paris, Peeters, 2000.
- MARTI B.M., « The meaning of the Pharsalia », *American Journal of Philology* 66, 1945, p. 352-376.
- MARTINDALE C. A., « Lucan' Nekuia », dans C. Deroux (éd.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, t. II, Bruxelles, Latomus, 1980, p. 367-377.
- MARTINDALE C. A., « Three notes on Lucan VI » *Mnemosyne* 30, 1977, p. 375-387.
- MORFORD M. P. O., « The Purpose of Lucan's Ninth Book », *Latomus* 26, 1967, p. 123-129.
- MUDRY P., « Le rêve de Pompée ou le temps aboli » (Lucain, *Pharsale*, VII, 1-44), *Études de Lettres*, Faculté des Lettres de Lausanne, 1991, n° 2, p. 77-88.
- OBINK D., « Vergil, Philodemus and the lament of Iuturna », dans J. F. Miller, C. Damon, K. S. Myers (dir.), *Vertis in usum. Studies in honour of E. Courtney*, München, Saur, 2002, p. 90-113.
- PERNOT L., *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1993.
- RUTZ W., « Lucan und die Rhetorik » dans *Lucain, Entretiens sur l'Antiquité classique*. Fondation Hardt, 15, Vandœuvres, 1968, p. 233-265.
- SOUBIRAN J., *Lucain. La guerre civile (VI 333-X 546)*, Toulouse, Éd. Univ. Sud, 1998.
- THOMAS J.-F., *Déshonneur et honte en latin : étude sémantique*, Louvain-Paris-Dudley-MA, Peeters, 2007.
- THOMAS J.-F., *Gloria et laus. Étude sémantique*, Louvain-Paris-Dudley-MA, Peeters, 2002.
- THOMAS J., dans *Compte rendu de Smith A., The Primacy of Vision in Virgil's Aeneid*, Austin, Univ. Texas Press, 2005, *Latomus* 67(2), 2008, p. 520-521.
- THOMPSON L., « A lucanian contradiction of Vergilian pietas, Pompey's amor », *The Classical Journal* 79, 1984, p. 207-216.

VIARRE S., « Caton en Libye : l'histoire et la métaphore », *Neronia*, Clermont-Ferrand, 1982, p. 103-109.

Aristote et l'Académie : un contentieux moins doctrinal que personnel

Jean-Luc PÉRILLIÉ

EA 4424 — CRISES — Université Montpellier III

La tradition a longtemps majoré le différend doctrinal entre Aristote et Platon. Il est ainsi communément admis qu'Aristote, formé par l'Académie mais devenu l'adversaire désigné du platonisme, notamment de la dite « théorie des Idées », ne pouvait que faire sécession et fonder une nouvelle école. Or les positions d'Aristote ne devaient certainement pas être aussi schématiques. On sait par exemple, d'après Proclus, qu'Aristote déclare dans un de ses *dialogues perdus*¹ que, ne pouvant avoir de sympathie envers la célèbre théorie, il se doit de la critiquer, « même si on pense de lui qu'il pratique la contradiction (*antilegein*) par amour pour la querelle (*philoneikia*²) ». Ce qui est significatif ici, c'est cette mise à distance de soi de la *philoneikia*, comme réputation peu flatteuse que le disciple semble craindre de devoir assumer, et qui sera

1. Voir ROSS, 1955 : *Peri Philosophias*, fr. 10 ROSS, p. 77-78 et p. 4 et 5 (cité partiellement ci-dessous dans les notes 2 et 3).

2. Proclus (ap. I. Philipponum, *De aeternitate mundi contra Proclum* II, 2, p. 31.7 Rabe) : « Dans les *dialogues* aussi il déclare de la manière la plus claire qu'il ne peut avoir de sympathie pour cette théorie (καὶ ἐν τοῖς διαλόγοις σαφέστατα κεκραγῶς μὴ δύνασθαι τῷ δόγματι τοῦτω συμπαιθεῖν), même si on pense de lui qu'il pratique la contradiction par amour de la querelle (κἄν τις αὐτὸν οἴηται διὰ φιλονεικίαν ἀντιλέγειν) ». Les commentateurs ont salué la vaste érudition de Proclus car, ayant parcouru l'ensemble du corpus aristotélicien accessible à son époque, il fait préalablement un rapport *exhaustif* des occurrences où Aristote s'en prend à la théorie des Idées. Cf. JAEGER, 1997 p. 432, note 17. et DÜRING, 1957, p. 322-325, 329-331. De plus, il est évident que dans l'ensemble du fragment, Proclus reprend la formule de Plutarque (voir note ci-dessous), en apportant les précisions d'érudition qui lui manquent.

effectivement la sienne¹. Autant dire qu'Aristote ne tenait pas précisément à passer pour un critique systématique du platonisme, mais il admettait qu'il se devait, dans le cas de la dite doctrine des Idées, de prendre ce risque, l'absence de sympathie (*mè dunasthai [...] sumpathein*) ne concernant finalement que la doctrine. Ceci ne peut que nous rappeler un passage bien connu de l'*Éthique à Nicomaque* (I, 4, 1096 a, 11-17) dans lequel, introduisant sa critique de la théorie de l'Idée du Bien, Aristote revendique le privilège de la vérité sur l'amitié. En s'excusant ainsi au moins à deux reprises, l'auteur fait apparaître une facette de sa personnalité qui se démarque assez nettement de l'aspect purement frondeur qu'on tend à lui attribuer d'après certaines critiques assez rudes : on pense notamment aux « vains fredons » qualifiant les Idées, dans les *Seconds Analytiques*². Particulièrement, ce contraste flagrant entre bonnes intentions générales, d'une part, et critique implacable sur des points doctrinaux précis, d'autre part, nous amène à nous demander si, en se comportant ainsi, le Stagirite ne fait pas qu'appliquer les règles de la courtoisie philosophique normale, se soumettant probablement à une pratique interne de l'Académie, encouragée par Platon lui-même, qui était celle des « réfutations bienveillantes » : ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχοις, comme le dit l'auteur de la *Lettre VII* (344b5³).

Rappelons en effet que la recherche de l'aporie à partir du déploiement d'un *elenchos* « musclé » fait partie intégrante de la méthode dite socratique.

1. Plutarque (*Moralia, Adversus Colotem*, 1115B8-C4) se rapportant au même passage du dialogue perdu dit ceci : « En ce qui concerne les Idées, au sujet desquelles Aristote réfute Platon, en les dénaturant complètement, et en soulevant toutes sortes d'apories possibles contre elles (πάσαν ἐπάγων ἀπορίαν αὐταῖς), tant dans ses mémentos d'éthique, de physique (ἐν τοῖς ἠθικοῖς ὑπομνήμασιν ἐν τοῖς φυσικοῖς), qu'au moyen des dialogues exotériques (διὰ τῶν ἐξωτερικῶν διαλόγων), Aristote a paru à certains plus polémique que philosophique (φιλονεικότερον ἐνίοις ἔδοξεν ἢ φιλοσοφώτερον) dans son attitude envers cette doctrine, comme si son objet était de déprécier la philosophie platonicienne, tant il était peu disposé à la suivre. » Plutarque amplifie et entérine les craintes qu'Aristote avait lui-même formulées, en disant que certains (*enioi*) sont allés jusqu'à faire l'assimilation au *philoneikos*. Faut-il le préciser ? Le passage de Plutarque est fortement polémique, et il s'agit pour lui, à l'encontre du point de vue de Colotès, de montrer qu'il y a bien une différence de fond entre platonisme et aristotélisme. Nous aurons ici l'occasion de discuter ce point de vue.

2. Aristote, *Anal. Post.* I, 22, 83 a.

3. Le Socrate platonicien des *dialogues* fixe les règles de la bonne réfutation, par opposition à la mauvaise, dans le *Gorgias*, 457 c-458 b, et dans le *Théétète*, 167 d-168 b. On retrouve cette opposition dans les *Réfutations sophistiques*, 171 b 22 sq. Aristote distingue biens ces deux types de discussions : la discussion philosophique ou didactique en vue de s'instruire mutuellement, fondée sur les principes propres à l'étude (*Top.* 155b 10-16, 159a 28-30, 161a 24-33 ; *Réfut. Soph.* 165b1-3) et la discussion éristique, qui dégénère. Mais il rajoute un type intermédiaire : la discussion dialectique, joute verbale et loyale en vue de s'entraîner, fondée sur l'opinion.

À ce titre, Plutarque montre implicitement¹ qu'Aristote ne fait rien d'autre que retourner la méthode socratique contre la théorie des Idées². De plus, on remarque que la rudesse de la procédure « *elenchique* » dans certains dialogues de Platon qualifiés à tort de « non aporétiques » n'a, semble-t-il, rien à envier à celle d'Aristote. Or, c'est au sein même d'une collaboration amicale que ces réfutations très déstabilisantes, sans la moindre concession du point de vue de la vérité, pouvaient être menées à l'encontre des thèses présentées par Socrate lui-même. Les critiques cinglantes de Glaucon et d'Adimante dans le livre II et au début du livre VI de la *République* sont à cet égard particulièrement représentatives³.

Dans la mesure où Platon s'était permis de mettre en scène de telles procédures de contestation à l'encontre de thèses énoncées par Socrate, on ne voit pas pourquoi un philosophe de l'envergure d'Aristote se serait empêché de le faire à son tour vis-à-vis du fondateur de l'Académie : la réfutation étant devenue une méthode classique⁴, et ayant ainsi fait la preuve de sa grande fécondité, il serait même tout à fait étonnant de ne pas en voir une quelconque reprise chez Aristote. Les « dialogues exotériques⁵ » devaient par conséquent user largement de la procédure, dans l'esprit même des dialogues de Platon, comme en témoignent les fragments de Proclus et de Plutarque cités ci-dessus. De même, dans les traités, des procédures similaires se remarquent, non seulement dans l'*Éthique à Nicomaque*, mais aussi dans les *Politiques*, où l'on voit que, tout en développant des critiques radicales des *politeiai* platoniciennes, Aristote ne manque pas de souligner préalablement, au moins à deux reprises, l'aspect apparemment séduisant et admirable des conceptions politiques de son prédécesseur⁶. Ce n'est donc pas en ennemi juré qu'il se présente, mais en collaborateur.

1. Voir *supra*, n. 1 on the facing page.

2. Ce qui d'ailleurs est logique, puisque Socrate est présenté dans *Meta. M*, 4, 1078 b 17-31 comme étant un des principaux fondateurs de la dialectique, sans pour autant avoir soutenu la théorie des Idées séparées.

3. Les apories du livre II de la *République* désarçonnent Socrate en 362 d et en 368 b et on trouve encore une critique radicale d'Adimante en VI, 487 b-d. Voir encore l'aporie phénoménale du Phédon en 88 c avec encore deux contradicteurs amicaux, Cébès et Simmias, qui hésitent, avant de formuler leur réfutation, entre la sympathie pour Socrate et la vérité en 84 d.

4. Platon, *Rép.* VII, 534 c 1-2 : καὶ ὡσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν.

5. Aristote fait généralement la différence entre les *exōterikoi logoi* : discours écrits destinés à circuler à l'extérieur (appelés encore : *enkuklioi logoi* in *E.N.* 1, 3 1096a 3), et les traités *kata philosophian* à usage purement scolaire. Voir, entre autres, *É.E.* I, 8, 1217b 22.

6. Cf. Aristote, *Pol.* II, 5 et 6 et V, 12. Voir *infra*, n. 1 on page 145.

Il faut néanmoins reconnaître que, parfois, à l'occasion de certaines critiques, le Stagirite ne fait pas qu'exposer sans fard le fond de sa pensée théorique, mais s'autorise à proférer *des paroles désobligeantes* ou *des jugements négatifs envers des personnes*. En effet, au sein du corpus aristotélicien, surgissent çà et là des propos susceptibles de blesser, et pouvant témoigner de l'existence d'un réel conflit au sein de l'Académie, celui-ci paraissant n'épargner personne, y compris Platon. On pense notamment à l'*Éthique Eudémienne* I, 6, dans laquelle se manifeste une évidente dureté de ton à l'encontre de *certain* (*tines*), et on se demande si le père fondateur de l'Académie n'est pas lui-même pris à partie. On pense aussi aux passages bien connus de la *Métaphysique* ou du *De anima*, si ce n'est que la dureté de ton s'exerce ici plus précisément à l'encontre de Speusippe et de Xénocrate¹ : ce qui témoigne au moins du fait que la collaboration amicale n'a pas toujours été de mise parmi les disciples de Platon.

Compte tenu de ce contexte passablement complexe de réfutation amicale ou non spécialement amicale, l'hypothèse que nous proposons d'examiner consiste à dire que l'atmosphère conflictuelle qui transparait manifestement dans ce passage de l'*Éth. Eud.* viserait moins Platon que ses propres successeurs, et que si elle surgit à l'occasion d'une critique théorique, elle n'impliquerait pas forcément un enjeu purement philosophique. Autrement dit, un conflit interpersonnel pourrait se cacher en filigrane derrière une réfutation théorique, dans la mesure où, précisément, celle-ci cesserait d'être simplement impersonnelle et neutre. Et, par extension, le différend doctrinal n'étant pas si déterminant en lui-même — d'ailleurs, aucun des

1. Aristote, *Métaphysique*, N, 4, 1091a 30-33 : il est question d'un blâme (*epitimēsin*) qui s'adresse à Speusippe (Fr. 44 Tarán). En N, 3, 1090b 20, le système de ce dernier se voit comparé à une « méchante tragédie » (*mochtēra tragōidia*) (Fr. 37 Tarán). Remarquons l'expression *auto to agathon* dans *Méta*, N, 4, qui rapproche ce passage de l'*Éthique à Eudème*, I, 8, dans lequel elle se retrouve. Cf. l'analyse de W. JAEGER 1997, p. 192-193. Dans *Méta*. M, 8, 1083b 1-8, la solution hybride de Xénocrate est présentée comme pire (*cheirista*) que les deux autres thèses examinées (Speusippe, Pythagoriciens) (Xénocrate, Fr. 109 Parente). JAEGER (*ibid.*) fait alors remarquer que « Xénocrate se voit ici infliger le traitement le plus dur », alors que le point de vue de Speusippe précédemment rapporté (Fr. 34 Tarán) est seulement taxé d'*atopos* (étrange). En revanche, en N, 3, 1090b 21-32 (= Fr. 117 Parente), le système de Xénocrate est présenté sans nuance péjorative particulière. D'où l'interprétation génétique de Jaeger qui rapporte *Méta*. N à la période d'Assos, et *Méta*. M, à une période contemporaine de la rupture avec Xénocrate et de la fondation du Lycée. Dumoulin, 1986, p. 374 et 405, plus prudent que Jaeger concernant la période d'Assos, reconnaît que *Méta*. N « développe une critique dont l'origine est plus ancienne que celle de M ». Mais, comme on le sait, c'est dans le *De Anima* (408b 32 = Fr. 195 Parente) que l'animosité envers Xénocrate éclate sans la moindre ambiguïté : « La thèse la plus absurde (*alogōtaton*), de beaucoup est celle selon laquelle, l'âme est un nombre automateur. »

principaux disciples connus n'a repris la théorie platonicienne des Idées telle quelle —, il est alors à se demander si ce conflit de personnes ne serait pas la cause principale, voire exclusive du divorce, de cette scission qui s'est produite entre Aristote et les Académiciens. Quelle est la nature exacte de ce conflit ? Comment se présente-t-il dans les textes ? Dans quelle mesure peut-il être dissocié des simples différends doctrinaux ? Telles sont les questions auxquelles nous allons tenter de répondre, au moins à titre hypothétique.

1 Un différend méthodologique prenant l'allure d'un conflit

L'extrait tiré de l'Éthique eudémienne I, 6, est censé expliciter la manière dont Aristote définit la méthode (*methodos*) de son traité. Or, c'est dans ce cadre on ne peut plus théorique que l'on remarque curieusement l'apparition d'expressions plutôt désobligeantes, trahissant une sorte d'exaspération, voire une certaine colère...

Éth. à Eud. I, 6, 1216b 36-1217a 10

διόπερ καὶ τῶν πολιτικῶν οὐ χρῆ νομίζειν
περιεργὸν εἶναι τὴν τοιαύτην θεωρίαν, δι' ἧς
οὐ μόνον τὸ τί φανερόν, ἀλλὰ καὶ τὸ διὰ τί.
φιλόσοφον γὰρ τὸ τοιοῦτον περὶ ἐκάστην
μέθοδον. δεῖται μὲντοι τοῦτο πολλῆς
εὐλαβείας. εἰσὶ γὰρ τινες οἱ διὰ τὸ δοκεῖν
φιλοσόφου εἶναι τὸ μηθὲν εἰκῆ λέγειν ἀλλὰ
μετὰ λόγου, πολλὰκις λανθάνουσι λέγοντες
ἄλλοτρίους λόγους τῆς πραγματείας καὶ
κενοῦς. τοῦτο δὲ ποιοῦσιν ὅτε μὲν δι' ἄγνοιαν,
ὅτε δὲ δι' ἀλαζονείαν, ὑφ' ὧν ἀλίσκεσθαι
συμβαίνει καὶ τοὺς ἐμπείρους καὶ δυναμένους
πράττειν ὑπὸ τούτων τῶν μήτ' ἐχόντων μήτε
δυναμένων διάνοιαν ἀρχιτεκτονικὴν ἢ
πρακτικὴν. πάσχουσι δὲ τοῦτο δι'
ἀπαιδευσίαν· ἀπαιδευσία γὰρ ἐστὶ περὶ
ἕκαστον πρᾶγμα τὸ μὴ δύνασθαι κρίνειν τοὺς
τ' οἰκείους λόγους τοῦ πράγματος καὶ τοὺς
ἄλλοτρίους.

C'est pourquoi, même dans le domaine politique, il ne faut pas croire superflue une *theōria* telle qu'elle manifeste non seulement le « quoi » mais aussi le « pourquoi », car c'est agir philosophiquement que de procéder ainsi pour chaque *methodos*. Néanmoins cela exige beaucoup de circonspection ; certaines personnes, en effet, sous prétexte qu'on reconnaît un philosophe surtout à ce qu'il ne dit rien au hasard mais toujours avec *raisonnement* à l'appui, avancent souvent à leur insu des *raisonnements* étrangers à la *discipline enseignée* et vides de sens. Elles agissent ainsi tantôt par ignorance, tantôt par vantardise, grâce à quoi il arrive à des personnes d'expérience et susceptibles d'agir d'être trompées par ces gens qui n'ont ni ne peuvent avoir une pensée architectonique ou pratique ; ces personnes subissent une telle séduction par suite de leur *apaidusia* : l'*apaidusia* se traduit, en chacun des cas, par une incapacité à distinguer les *raisonnements* propres au sujet de ceux qui lui sont étrangers.
(Trad. V. Décarie modifiée¹).

1. Les mots que nous modifions sont mis en italique, et nous préférons parfois conserver le terme grec translittéré.

De prime abord, les deux premières phrases de l'extrait paraissent assez obscures en raison de leur extrême abstraction. Elles demandent par conséquent à être examinées avec soin. Leur objectif est d'abord de poser les fondements d'une *theōria* éthico-politique (τῶν πολιτικῶν [...] τὴν τοιαύτην θεωρίαν) pour laquelle il ne saurait être hors de propos (οὐ [...] περιεργον εἶναι) non seulement de rendre manifeste (φανερὸν) « le quoi » (*to ti*), mais aussi de procéder à l'élucidation « du pourquoi » (*to dia ti*). Cette phrase est problématique déjà, par la simple présence du terme *theōria*, et pose la question de savoir en quel sens il peut y avoir une *ethikē theōria*, quand on sait par ailleurs que *l'Éthique à Nicomaque* semble rejeter cette notion¹. Néanmoins, dans notre passage, cette double enquête (le *ti* et le *dia ti*) formulée en termes abstraits apparaît comme référée à une *theōria*, probablement parce que rapportée à une *methodos*. Et Aristote de préciser, en effet, que c'est agir philosophiquement (φιλόσοφον) que de procéder ainsi. Il est donc établi que l'essence du *philosophique* associé au *théorique* qualifie le fait d'être apte à remonter, à partir du *ti* à la dimension causale du *dia ti*, selon la *methodos*. Remarquons que, pour l'instant, le grave problème qui sera soulevé par la suite n'est pas encore posé : autrement dit, la procédure présentée jusque là est entièrement approuvée par l'auteur : l'expression *περὶ ἐκάστην μέθοδον* apparaît pour dire en effet que, d'après l'auteur, il faut procéder ainsi pour *chaque recherche d'ordre méthodique*, selon les modalités qui viennent d'être présentées. En d'autres termes, l'enquête concernant le *ti* et le *dia ti* convient d'une manière générale à chaque *cheminement (methodos)*, selon la nécessité d'une *theōria*. On notera alors que l'expression *περὶ ἐκάστην μέθοδον* suffit à

1. Aristote, *É.N.*, II, 2, 1103b 26 : « [...] Le présent cours (ἡ παροῦσα πραγματεία) n'a pas pour but la *theōria* (οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν) comme nos autres cours (ὡσπερ αἱ ἄλλαι), car ce n'est pas pour savoir ce qu'est l'excellence en son essence que nous effectuons notre enquête (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα), mais c'est afin de devenir vertueux (ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα) [...] » (Sur notre traduction de *pragmateia* par « cours », voir *infra*, n. 3 on the facing page). En revanche, concernant le passage de *É.E.* I, 6, il convient d'interroger les *Anal. Post.* 89a 33-b 9, qui parlent précisément d'une *theōria ethikē* (d'autant plus que la fin du chapitre 6 est connectée à ce traité), où l'on voit une mise en parallèle entre la Physique et la théorie éthique : l'éthique se voit dès lors élevée à la dignité de science théorique, la *theōria ethikē* étant bel et bien une *epistēmē* (par opposition à la *doxa*), capable de distinguer la quiddité des choses comme la Physique. Notons que dans les *Magna Moralia*, I, 1, 6, une *theōria ethikē* est attribuée à Pythagore, mais, procédant à des définitions des vertus à partir des nombres, elle est qualifiée de non appropriée (*ouk oikeian*) (voir citation *infra*, n. 1 on page 140). Cela ne veut pas forcément dire que toute *theōria* soit à proscrire. Nous verrons que la critique méthodologique pourrait être du même ordre dans *É.E.* I, 6, et devrait concerner les successeurs de Pythagore au sein de l'Académie, en particulier Speusippe et ses partisans.

expliquer la caractéristique extrêmement abstraite du passage que l'on vient de parcourir. C'est cette extension générale s'appliquant à *chaque méthode* qui explique l'abstraction des formules comme celles du *ti* et du *dia ti*¹. Mais la question se pose de savoir à quoi peut bien correspondre cette pluralité des *methodoi* dans le domaine de la *theōria* ethico-politique ? Probablement la suite du texte pourra nous permettre d'y répondre, puisque l'auteur soumettra à une critique assez virulente *d'autres procédures méthodologiques* qui lui paraissent inadaptées. En effet, c'est relativement à cette pluralité de méthodes que l'auteur souligne alors les multiples difficultés (δεῖται μέντοι τοῦτο πολλῆς εὐλαβείας) qui ne relèvent pas, comme on vient de le dire, du plan général, mais plutôt des modalités particulières selon lesquelles ce plan peut être appliqué.

L'erreur en effet est commise par *certain* (*tines*). Ces individus, dit Aristote, sous prétexte de paraître philosophes et de ne rien dire au hasard, mais toujours avec raisonnement à l'appui², souvent, à leur insu, recourent à des raisonnements étrangers à la *pragmateia*, à la discipline³, et vides de sens (*kenous*). C'est alors que, tout à coup, la critique prend un aspect fortement éristique, et pour le moins provocateur. Aristote perçoit ce recours comme engendré tantôt par l'*ignorance*, tantôt par la *vantardise* (ὅτῃ μὲν δι' ἄγνοιαν,

1. On notera le passage correspondant dans *É.N.* 4, 1095b 4-8, qui signale d'une manière comparable la dualité du *hoti* et du *dioti*, en signalant que l'enquête sur le *dioti* n'est pas forcément nécessaire. Sur ce point encore, l'*É.N.* présente un infléchissement de la pensée éthique d'Aristote vers moins de théorie, et moins d'exactitude. Voir l'analyse de BOBONICH, 2006, p. 26-27. Voir encore BODEÛS, *E. N.* 2004, p. 56 n. 3.

2. Nous préférons traduire μετὰ λόγου par avec raisonnement que par avec argument, car le raisonnement est plus large et peut être de type ascendant, remontant à la cause ou au principe (*dia ti*), alors que l'argument est de type descendant. Voir *É.N.* 1, 2, 1095b 26-27 : οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς. *Logos* est traduit par raisonnement par J. Tricot.

3. Le mot *pragmateia* est à référer au passage parallèle de la *Rhétorique*, auquel nous allons faire allusion prochainement, où il est alors question de cours. Voir aussi le tout début des *Topiques* (*Hē men prothesis tēs pragmateias methodou eurein* : l'objet de ce présent cours est de trouver une méthode) et la fin des *Réfutations sophistiques* qui vient clore le cycle de cours de dialectique : « Si donc il vous semble après examen que [...] notre investigation (ἡ μέθοδος) tient un rang honorable par rapport aux autres enseignements (ικανῶς παρὰ τὰς ἄλλας πραγματείας) dont la tradition a assuré le développement, il ne restera plus vous tous, à tous ceux qui ont suivi ces leçons (τῶν ἠκροαμένων), qu'à montrer de l'indulgence pour les lacunes de notre enquête, et beaucoup de reconnaissance pour les découvertes qui y ont été faites ». Le tout début de la *Grande morale*, révèle un vocabulaire et un contexte tout aussi scolaires, c'est-à-dire *académiques* : « La leçon d'éthique (ἡ περὶ τὰ ἠθικὰ πραγματεία) est donc apparemment partie et principe de la politique ».

ὄτῃ δὲ δι' ἀλαζονείαν¹). De toute évidence, se présente ici une irruption de termes assez rudes, qui font que la critique s'écarte indéniablement de tout esprit de réfutation objective et neutre, *a fortiori* bienveillante. L'auteur expose alors toute l'étendue du problème, qui porte, on s'en aperçoit maintenant, davantage sur un problème d'enseignement que sur un problème théorique. Ces gens-là, taxés d'ignorance et de vantardise, séduisent des personnes d'expérience *susceptibles d'agir* (δυναμένους πράττειν), c'est-à-dire des politiques : des personnes, dit le texte, qui n'ont pas la *culture* requise (*apaideusia*), autrement dit, qui se laisseront facilement impressionner par des spéculations apparemment de haut vol, mais, de l'avis d'Aristote, *vides de sens* (κενούς). Pour confirmer cette critique, l'auteur déplore chez ces pseudo-philosophes le manque de *pensée architectonique ou pratique* (διάνοιαν ἀρχιτεκτονικὴν ἢ πρακτικὴν). Enfin, l'extrait débouche sur une redéfinition de l'*apaideusia* : l'incapacité de distinguer les raisonnements appropriés des raisonnements étrangers au sujet (τὸ μὴ δύνασθαι κρίνειν τοὺς τ' οἰκειοῦς λόγους τοῦ πράγματος καὶ τοὺς ἀλλοτρίους). Ce qui revient à dire que les philosophes incriminés finissent par être taxés d'*apaideusia*, au même titre que les politiques « incultes » qui sont sous leur tutelle.

La question brûlante se pose alors immédiatement : qui sont ces *pseudo-philosophes* ? S'agit-il nécessairement des Académiciens² ? Il pourrait s'agir de *rhéteurs*, comme le remarque, par exemple, Terence Irwin³. Cet interprète rappelle à juste titre que, dans la *Rhétorique* I, 2, 1356 a 29-30, Aristote présente, au moment où il pose les bases de sa *pragmateia* de rhétorique⁴, des

1. Notons que l'*alazōn*, le vantard, est présenté comme un ami du mensonge *philopseudēs* dans *É.E.* III, 7, 1234 a 3 et il est diamétralement opposé au « dissimulé » (*eirōn*). Voir aussi *É.N.* IV, 13, 1127 b 17 sq. et *M.M.* I, 32, 1. Culturellement, l'*alazōn* est souvent représenté dans les comédies d'Aristophane comme le tricheur patenté, dont la vantardise fait l'objet de moquerie publique : c'est une proie facile offerte en pâture, et Socrate désigné à la fois comme *eirōn* et *alazōn* (*Nuées*, 102, 449, 1492) a dû, comme on le sait, en payer le prix fort. Compte tenu de ce lourd passif, la notion d'*alazoneia* ici est loin d'être anodine.

2. Notons que VERBEKE, 1971, p. 142 n. 28, dans son analyse du passage de *É.E.* I, 6, estime que la question de savoir s'il s'agit de Platon ou de ses disciples est « un problème trop vaste pour être examiné » dans son article. Toujours est-il qu'il restreint implicitement les possibilités au sein de l'Académie.

3. IRWIN, 1996, p. 169.

4. Dans la *Rhétorique*, I, II, 1356 a 25-27, Aristote précise que la discipline dont il assume un cours (la rhétorique) est comme une branche de la dialectique et de l'enseignement éthique, qu'il est juste de dénommer politique (τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφυῆς τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἥθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικὴν). Voir ci-dessus la n. 3 on the preceding page. Se présente dès lors une trilogie des disciplines (rhétorique, éthique,

expressions tout à fait voisines : τὰ μὲν δι' ἀπαιδευσίαν, τὰ δὲ δι' ἀλαζονείαν, en s'en prenant précisément aux rhéteurs. Autant dire qu'il convient de rester prudent, et ne pas ramener mécaniquement le *tines* de notre passage aux seuls Académiciens.

Cependant, il faut bien remarquer que le contexte de l'*Éth.* à Eudème n'est plus tout à fait le même. Dans la *Rhétorique*, Aristote ne déplore aucunement un dysfonctionnement relatif à une *methodos* et à une *theōria*, impliquant des raisonnements inappropriés et vides, mais plutôt une absence de *methodos*, puisqu'il s'en prend aux prétentions tout bonnement humaines des rhéteurs (*aitias anthrōpikas*) à vouloir se mêler de politique. Or l'on sait que, vers les années 358, la polémique entre l'Académie et l'école d'Isocrate faisait rage, et le jeune Aristote aurait, dit-on, inauguré un tout premier cours de rhétorique au sein de l'Académie en disant : « Il serait honteux de se taire et de laisser parler Isocrate¹ ». Ce qui signifie que l'Académie ne devait en aucun cas, parce qu'elle formait principalement à la philosophie, mépriser tout formation rhétorique, en en laissant le monopole à l'École d'Isocrate. Si, d'après ce premier cours d'Aristote, le rhéteur est concerné par l'*apaideusia*, c'est précisément parce que sa procédure n'est pas celle de la *methodos*, forgée dans les cénacles de l'Académie. C'est en ce sens que l'objectif de cette première *pragmateia* assumée par Aristote a consisté, précisément, à répondre par une rhétorique fondée philosophiquement à la rhétorique infondée d'Isocrate. On notera au passage la grande sévérité du jeune Aristote (pour autant que nous ayons ici une trace de cette première polémique), en ce sens qu'il dénie au vieil Isocrate et à ses élèves toute prétention à faire de la politique. L'explication nous renvoie encore à l'esprit de l'Académie : n'est habilité à enseigner la politique et à la pratiquer que celui qui possède l'*epistēmè*, la science, la *theōria* pour cela : la condition est nécessaire, bien qu'elle soit, comme on le verra, insuffisante.

dialectique) organisées selon une unité d'articulation programmatique, que probablement Aristote a dû commencer à mettre en place au sein même de l'Académie, avant la mort de Platon, le cours d'éthique étant probablement celui de la *Grande Morale*. Ce programme d'études très structuré pourrait être l'enjeu de la vive dispute qui oppose Aristote à Speusippe.

1. Voir Quintilien III, 1, 4 : « Aristote commença, dans des leçons qu'il donnait l'après-midi, à professer l'art oratoire ; et parodiant, à ce qu'on rapporte, un vers connu de la tragédie de *Philoctète* [d'Euripide], il disait souvent "qu'il était honteux de se taire, et de laisser parler Isocrate". » Cicéron, *De Oratore*, III, 141, DL., V, 3 et la note 1, p. 557, de NARCY, 1999 : la confusion entre Isocrate et Xénocrate commise par Diogène Laërce s'avère significative du déplacement du conflit au sein même de l'Académie, comme nous le verrons.

Revenons au passage de l'Éth. à Eudème, I, 6 : comme nous l'avons déjà entrevu, nous retrouvons d'une manière assez marquée, car présentée sur un mode aggravé, une critique récurrente dans les traités d'Éthique envers le caractère non pertinent d'une certaine méthodologie, qui ne déploie que des raisonnements inappropriés. Les *allogrioi logoi* s'opposent aux *oikeioi logoi* : c'est-à-dire aux raisonnements qui se rapportent, dans le domaine éthique, au bien propre à l'homme (*anthrōpinon agathon*). Les rhéteurs étaient dans l'*humain* (*aitias anthrōpikas*), mais les personnages pris à parti dans E.E. I, 6 ne sont pas dans l'humain, mais dans l'abstraction des *allogrioi logoi*. Il est alors difficile de ne pas penser aux enquêtes relatives aux principes comme les Nombres ou les Idées-Nombres, en tant qu'éléments d'une *theōria* trop abstraite relativement au domaine éthique. On retrouve une critique de ce genre, par exemple, dans la *Grande Morale* lorsqu'il est question de Pythagore qui, dans une toute première *theōria*, ramenait les vertus à des nombres¹. En conséquence, la récurrence des mêmes termes comme *ouk oikeia theōria*, relativement à des questions de méthode, révèle que la critique de l'Éth. Eud. I, 6, vise précisément un ensemble de penseurs qui se situent dans la mouvance du pythagorisme ou d'un certain platonisme pythagorisant. C'est encore une procédure à base d'*allogrioi logoi* qu'Aristote critique en I, 8, 1218a15 et suivantes, en la rapportant à des personnes indiquées au pluriel, et correspondant à un présent (*nûn*), précisé à deux reprises. Dans ce passage qui a fait couler beaucoup d'encre, ces personnages sont identifiés comme étant, sinon Platon lui-même, le disciple le plus orthodoxe ayant repris sur un mode radical la thèse des *agrapha dogmata* platoniciens concernant les Idées-Nombres, à savoir Xénocrate². Cependant, dans ce chapitre, on notera que les termes sont nettement moins agressifs, et se présente alors une analyse qui porte davantage sur le fond. De plus, loin de disqualifier totalement la *methodos* en question, Aristote se propose de l'inverser, pour parvenir à la saisie d'un bien plus approprié³. En conséquence,

1. *M.M.*, I, 1, 6 : πρῶτος μὲν οὖν ἐνεχείρησεν Πυθαγόρας περὶ ἀρετῆς εἰπεῖν, οὐκ ὀρθῶς δὲ τὰς γὰρ ἀρετὰς εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνάγων οὐκ οἰκείαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο.

2. Nous n'entrerons pas ici dans la polémique de savoir si ce sont les *agrapha dogmata* de Platon ou seulement l'enseignement de Xénocrate qu'Aristote soumet à la critique précisément dans ce passage : il reste que c'est davantage Xénocrate que Speusippe qui est dans la ligne de mire, alors que E.E. I, 6 pourrait concerner davantage Speusippe et ses partisans (*tines*), comme nous le verrons. Sur la polémique concernant Platon, voir l'article de BRUNSWIG, 1971, p. 197-222. Remarquons cependant que la critique sur l'aspect inapproprié de la *methodos* vaut dans les deux passages I, 6 et I, 8.

3. Ce ton plus nuancé à l'égard de Platon et de ses disciples les plus fidèles est perceptible à

ici comme dans I, 6, ce n'est pas tant l'absence de *methodos* qui est soumise à la critique, que son dysfonctionnement ou son inadaptation.

Pour concilier toutes ces données, on peut tenter de dégager une hypothèse interprétative en s'appuyant d'abord sur un fait premier assez probant : à savoir cette polémique que nous avons succinctement retracée, opposant l'Académie et l'École d'Isocrate, au cours de laquelle un brillant jeune homme, Aristote lui-même, s'est particulièrement illustré. *L'Antidosis* (84, 1-5) et les fragments des dialogues d'Aristote le montrent indubitablement : l'enjeu était effectivement de séduire des politiques, notamment les tyrans de Chypre, pour les attirer dans une école ou dans une autre¹. Or, puisque le contexte de *Éth. à Eudème* porte plus spécifiquement sur un problème de dysfonctionnement de *methodos* (non pas d'absence), il y a fort à croire qu'Aristote reprend les termes de la veille polémique qui l'avait opposé autrefois à Isocrate, pour les retourner maintenant (dans I, 6) contre certains de ses collègues de l'Académie, ce qui finalement serait assez grave : on passerait ainsi du *polemos* à la *stasis*. Car, autant la polémique contre les rhéteurs pouvait être bénigne, de bonne guerre, dirions-nous, autant la polémique prend un aspect virulent de lutte intestine, de conflit particulièrement lourd, dès lors qu'elle se transporte au sein même de l'École. Examinons, toujours sur un plan hypothétique, les modalités de ce déplacement du conflit. Isocrate était qualifié de vantard, parce qu'il n'était pas philosophe, parce qu'il était, selon les Académiciens, « inculte » de ce point de vue. Maintenant, ce sont les Académiciens eux-mêmes, ou plutôt certains d'entre eux (*tines*) qui sont taxés d'ignorance, de vantardise et même d'inculture, parce que trop intellectuels et, par conséquent, déconnectés des faits et des considérations politiques². En ce sens, ils sont vantards parce qu'ils ignorent tout de la politique, alors qu'ils prétendent être des formateurs en ce domaine. Isocrate, en bon rhéteur, avait une bonne perception des choses, du *ti*, mais il n'avait aucunement la dimension théorétique du *dia ti* ; à l'inverse,

nouveau dans *Métaph. M*, 9-10, qui présente néanmoins la critique la plus radicalement opposée à la théorie des Idées, la substance étant ramenée exclusivement à l'individu : « Et celui qui le premier, posa que les Idées étaient aussi des Nombres, sépara avec raison les Idées et les choses mathématiques. Il est donc arrivé que tous ces philosophes ont, sur quelque point, rencontré la vérité, mais, d'une façon générale, ils l'ont manqué » (1086 a 11 sq., trad. Tricot).

1. Voir les prologues de *L'Eudème ou de l'âme* et du *Protreptique* (Fr. Rose³ 37 et 50).

2. En utilisant l'expression évasive du *ti*, Aristote semble désigner en 1216 b 27-28 le fait d'expérience (*phainomenon*) : « Fonder des convictions sur des raisonnements (ζητεῖν τὴν πίστιν διὰ τῶν λόγων) en se servant des faits perçus comme preuves ou des modèles (μαρτυρίαις καὶ παραδείγμασι χρώμενον τοῖς φαινομένοις) ».

les Académiciens ont une *theōria*¹ : ils peuvent s'élever vers le *dia ti*, mais il leur manque le *ti*, le rapport aux choses. Par ailleurs, s'il y a une différence de ton entre I, 6 et I, 8, cela s'explique simplement par le fait que c'est moins la *theōria* en elle-même qui provoque les sarcasmes d'Aristote, que son inadaptation politique assortie à une prétention à vouloir régenter ce domaine. Telle est donc l'hypothèse plausible et cohérente qui semble émaner de cet ensemble de données. Voyons maintenant s'il y a moyen de la conforter davantage.

À y regarder de plus près, si l'on s'en tient à la teneur conceptuelle du passage de l'*Éthique eudémienne*, I, 6, on remarque une forte concentration de thèmes qui nous replacent sans cesse dans un contexte académique. Certes, Aristote, dans ce traité n'est plus, tant s'en faut, un débutant : il possède déjà, solidement fixé, son propre univers conceptuel et son indépendance théorique. Cependant la notion de *methodos* ne peut pas ne pas nous renvoyer aux livres centraux de la *République*, quand on voit qu'un passage inaugural de l'*Éth.* à *Nicomache* y faire explicitement référence : la notion de *hodos* surgit effectivement au moment où il est question, dans le livre I, de définir la méthode à utiliser, d'autant plus qu'il était question, aussi chez Platon, de la formation des politiques². Rappelons que la *methodos* platonicienne consiste à partir de l'opinion (*doxa*) (cf. l'*analogia* de la Caverne) pour remonter (*anabasis*)

1. Voir *É.N.* VI, 8 (= *É.E.* V, 8). La connaissance du singulier que l'on trouve chez les hommes d'expérience (*hoi empeiroi*) renvoie à la *phronēsis*. C'est cette connaissance du singulier qui fait défaut aux vantards qu'Aristote épingle en *É.E.*, I, 6. Leur pensée n'est pas architectonique car elle ne subordonne pas la connaissance du singulier à une discipline maîtresse qui est la politique. *É.N.* VI, 8 prescrit en quelque sorte l'antidote de la vantardise de *É.E.* I, 6. La prudence implique les deux types de connaissance universelle et singulière, et même une préférence pour les connaissances singulières. Mais ici encore elle dépendra d'une pensée architectonique (1141 b 22-23 : εἴη δ' ἄν τις καὶ ἐνταῦθα ἀρχιτεκτονική). Les vantards de la *Rhétorique* n'ont pas de pensée architectonique parce qu'ils connaissent le singulier sans connaître l'universel. Les Académiciens n'en ont pas davantage, car ils ne connaissent qu'un universel vide, sans connaître le singulier. Il n'ont pas la « prudence » ou « sagesse pratique » qui est épictactique, permettant à la pensée d'être architectonique (*É.N.* VI, 11, 1143 a 8 : ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτική ἐστιν).

2. *É.N.* I, 2, 1095 b 26-28 : « N'oublions pas la différence qui existe entre les raisonnements qui partent des principes et ceux qui remontent aux principes. C'est en effet à juste titre que Platon posait la question et qu'il cherchait si la *hodos* est de partir des principes ou de remonter aux principes (εὖ γὰρ καὶ ὁ Πλάτων ἠπόρει τοῦτο καὶ ἐζήτει, πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχὰς ἐστιν ἡ ὁδός) ». On notera ici une attitude manifeste de bienveillance envers Platon. Cependant, dans *É.N.* I, 4, Aristote abandonnera la terminologie platonicienne de l'*auto agathon* encore utilisée dans *É.E.* I, 8. Concernant les quatre premiers termes du prologue de l'*É.N.*, GAUTHIER & JOLIF, 1958, remarquent à juste titre que *technē* et *methodos* renvoient au fonds platonicien, alors que *praxis* et *proairesis* renvoient à l'apport purement aristotélicien.

à l'hypothèse qui la fonde (ou l'invalide si elle est infondée), pour finalement saisir le principe anhypothétique (selon l'analogia bien connue de la Ligne¹). D'une manière cyclique, la *makrotera hodos* ou *periodos* platonicienne consiste à suivre ce mouvement ascendant, auquel s'ajoute le cheminement inverse, partant du principe pour aller vers ses conséquences². Compte tenu de cette filiation, assumée et partiellement reprise par Aristote lui-même, il n'est pas non plus abusif de référer, à l'origine, la procédure du *dia ti* à la *methodos* platonicienne elle-même, notamment à l'expression de la *République* VII, 531c 4, au moment où il est question de concevoir le prélude à la *dialektikè methodos* (533c 7), comme science des principes.

Telle est donc la teneur platonicienne et surdéterminée du terme de *methodos*. Par ailleurs, on sait que la *pragmateia* nous renvoie à l'organisation des leçons au sein même de l'École. Les *raisonnements étrangers et vides* nous ramènent, on l'a dit, à la critique explicite de la théorie des Idées et des Nombres ; mais encore faut-il préciser que la dénonciation de la *vacuité des raisons* nous renvoie à une remise en question, récurrente chez Aristote, de la *dialektikè* platonicienne jugée trop formelle³. Le contexte de la formation se rapporte à la vocation politique de l'Académie. De même, la *dianoia*

1. Cf. Platon, *Rép.* VI, 510b 6-9 : « Dans l'autre section toutefois, celle où elle s'achemine vers un principe anhypothétique, l'âme procède à partir de l'hypothèse et sans recourir à ces images, elles accomplit sa *methodos* à l'aide des seules formes prises en elles-mêmes (τὸ δ' αὐ ἕτερον — τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον — ἐξ ὑποθέσεως ἰούσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιομένη) ». C'est parce qu'Aristote emprunte une voie qui s'apparente à la *methodos* platonicienne, qu'il sera amené en *É.E.* I, 8, à différencier son *auto agathon* de l'Idée du Bien de Platon, comme principe anhypothétique.

2. Il ne s'agissait évidemment pas pour Platon de transposer fidèlement, dans le dialogue écrit, une voie, une *hodos*, qui devait rester purement orale. Pour cette raison, Socrate, dans la *République*, mis à part la présentation du programme scolaire du livre VII, ne fait que deux brèves allusions elliptiques à la *makrotera hodos* ou *periodos* (*Rép.* IV, 435 d, 504 a). Et les *analogiai* du Rejeton du Bien, de la Ligne et de la Caverne, ne nous en fournissent qu'un aperçu imagé (cf. la fameuse *atopos eikôn*).

3. Voir Aristote, *De Anima* I, 1, 403a 2 : « Il est évident qu'on a toujours affaire à des formules dialectiques et vides (δηλον ὅτι διαλεκτικῶς εἴρηται καὶ κενῶς ἅπαντες) », Voir aussi *Gén. des An.* II, 8, 748a 8-9 : « Les raisons qui ne procèdent pas des principes propres, sont, en effet, des raisons vides, qui paraissent être celles des choses, mais qui ne le sont pas (οἱ γὰρ μὴ ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν λόγοι κενοί, ἀλλὰ δοκοῦσιν εἶναι τῶν πραγμάτων οὐκ ὄντες) » Voir surtout la critique de l'*É.E.* I, 8, 1217b 20-21, qui désigne sans ambiguïté la dialectique platonicienne et la théorie des Idées qui lui est associée : « Disons en premier lieu qu'affirmer l'existence d'une Idée non seulement du Bien mais de quoi que ce soit, c'est parler d'une manière dialectique et vide » (λέγομεν ὅτι πρῶτον μὲν τὸ εἶναι ἰδέαν μὴ μόνον ἀγαθοῦ ἀλλὰ καὶ ἄλλου ὅτουοῦν λέγεται λογικῶς καὶ κενῶς) (trad. V. Décarie). Il n'y a donc plus à hésiter : ce sont bien des platoniciens qui sont concernés dans *É.E.* I, 6. Voir la note 87 de V. DÉCARIE *ad loc.* p. 69, qui rappelle la

architectonikè nous rappelle encore un ancien thème platonicien, puisque le *Politique* 259e de Platon définit ce qu'est une pensée architectonique : une pensée épitactique, capable de diriger politiquement (c'est l'idée qui se présente aussi l'*Éth. Nic.*, VI, 8 et 11, qui, en réalité, appartient au corpus eudémien) et que l'on retrouve en bonne place dans le fameux prologue de cette éthique, dans un sens pratiquement inchangé¹. Mais il y a plus : l'*apaideusia* qualifie la situation des prisonniers de la Caverne, dans le récit de la *République* (VII, 514a 2) et le fait que ce ne sont pas, dans un premier temps, dans *Éth. à Eud.* I, 6, les philosophes concernés qui sont taxés d'*apaideusia*, mais d'abord les politiques placés sous leur tutelle, révèle qu'Aristote se réfère d'abord au premier sens platonicien de l'*apaideusia* (celui-là même qu'il utilisait dans la *Rhétorique*), pour ensuite formuler sa nouvelle définition — une définition qui englobera à la fois les Académiciens incriminés et les politiques empiriques, ajoutant ainsi au critère de l'absence de *methodos* le nouveau critère de la non distinction des raisonnements appropriés au sujet. Cette procédure est typique de la méthode définitionnelle d'Aristote, qui est toujours de partir d'une définition préétablie ou courante, en l'occurrence celle de Platon, pour ensuite proposer la sienne propre, avec des apports ou des corrections. En conséquence, l'implication des Académiciens dans I, 6, semble se confirmer d'une manière suffisamment solide. Et le fait de taxer d'inculture (*apaideusia*) certains Académiciens de haut niveau, rompus à la dialectique platonicienne, s'avère en fin de compte particulièrement insultant.

La question devient alors de savoir si, en utilisant ces expressions notamment celle de *dianoia architectonikè*, Aristote ne les retourne pas contre Platon lui-même. Il est vrai qu'Aristote avait de quoi douter de la compétence politique de Platon mais, de toute évidence, il s'en prend à un groupe d'individus qui n'ont pas de visée architectonique au moins à deux titres : d'une part, ce sont des subordonnés qui pourraient ne pas

référence de *É.E.* I, 6, en ajoutant les occurrences de la *Métaph.* A, 9 ; Z, 4 ; Λ, 1 ; M, 4, où Aristote s'en prend à la théorie des Idées séparées et à la méthode platonicienne, notamment celle du *Phédon*, 99d-100a. Voir DIXSAUT 2004, p. 71 sq. : Aristote « lorsqu'il rejette la dialectique comme la forme la plus haute de la science », commet un « parricide » sur le plan logique comparable à celui prononcé par Platon envers Parménide. Cependant nous ne dirons pas pour autant qu'il cesse d'être platonicien, comme l'affirme M. Dixsaut. Celle-ci reconnaît toutefois, d'une part, qu'avec Aristote ce sont « les formes sans la dialectique », d'autre part, que celui-ci hérite d'une certaine manière la *dunamis dialegesthai* comme méthode d'examen « universellement applicable », tout en délimitant de l'intérieur et de l'extérieur « le domaine et la procédure ». C'est effectivement ce que l'on voit dans *É.E.* I, 6.

1. Voir GAUTHIER & JOLIF, *Éth. à Nic.* 1958, p. 6 : « Au reste, toute cette doctrine est platonicienne, cf. Pol 281d-283a ; Cratyle, 390b-c ».

avoir, selon lui, une compétence épitactique suffisante (la capacité de gestion et de commandement); d'autre part, sur le plan précis de la *dianoia*, ces mêmes personnages, selon Aristote, s'avèrent incapables de subsumer les faits concrets sous une *theōria*. Ce qu'on vient de constater. En d'autres termes, Aristote s'en prend aux disciples qui, dans le domaine de la politique, se cantonnent dans des approches purement théorétiques. Or, de ces deux reproches, Platon peut être largement exonéré : autant ce philosophe, de toute évidence, avait l'étoffe d'un chef d'école (il a créé un mouvement philosophique, avec tout ce que cela implique d'impulsion créatrice et de conceptualisation nouvelle, dont Aristote lui-même est largement tributaire), autant on peut voir que, dans les *Lois*, on assiste, de la part de Platon, à un effort manifeste de prise en compte pointilleuse des problèmes et des réalités sociales. En conséquence, on peut réellement douter que le grand philosophe soit ici principalement visé par Aristote. À la rigueur, dans la perspective la plus sévère, on pourrait dire que Platon n'a peut-être pas pour Aristote, à la base (dans la *République*), de pensée tout à fait architectonique, mais ce philosophe a prouvé par la rédaction d'un monument législatif comme les *Lois* qu'il pouvait en avoir une¹. Par contre, ceux qu'il prend ici précisément pour cible sont ceux qui « n'ont *ni ne peuvent avoir* de pensée architectonique ni pratique (τῶν μήτ' ἔχόντων μήτε δυναμένων διάνοιαν ἀρχιτεκτονικὴν ἢ πρακτικὴν) ». On ne rangera donc pas Platon parmi les *tines* incriminés.

On peut toujours s'étonner sur la forme non nominale et évasive (et par là même irritante) du propos diffamatoire : on répondra que si, dans l'*Éthique eudémienne*, la mention du conflit reste allusive et brève (pouvant d'ailleurs passer inaperçue), il ne s'agit manifestement pas pour l'auteur, dans un cours d'éthique, de s'expliquer de long en large sur la polémique, mais seulement, au passage, de lancer une pique, une estocade, contre les condisciples qu'il déteste. Curieusement, et c'est significatif, on ne retrouvera pas cette brève allusion dans l'*Éthique à Nicomaque*². Dans cette seconde *Éthique*, Aristote semble avoir choisi la voie de la réconciliation, tout au moins l'apaisement des tensions³.

1. Dans les *Politiques*, II, 6-7, Aristote discute des défauts de la *Politeia* des *Lois*, sans invalider totalement cette constitution. Voir l'utile mise au point de Pierre PELLEGRIN dans l'Introduction de sa traduction des *Politiques*, GF, 1990, p. 35.

2. Voir à cet égard SCHOFIELD, 2002, p. 301, n. 3. Celui-ci fait remarquer à juste titre que la critique de *É.E.* I, 6 ne renvoie à aucun passage parallèle de *É.N.* (à l'exception de I, 4, 1095 b 4-8, voir *supra*, n. 1 on page 137).

3. Nous ne pouvons croire à cet égard que ces éthiques soient contemporaines comme en vient à le penser sérieusement ALLAN, 1961, p. 303-318. On dénote dans *É.N.* tout un travail d'apaisement des tensions et de détachement vis-à-vis du conflit, qui a dû nécessiter du temps.

Passons maintenant aux données historiques externes, susceptibles de consolider ou d'infirmer l'hypothèse. Werner Jaeger et, à sa suite, David Ross et René-Antoine Gauthier, ont affirmé qu'Aristote ne pouvait pas être d'accord avec le mathématisme professé par Speusippe¹, et ce serait là la raison profonde de la brouille entre les deux disciples, et notamment du départ d'Aristote de l'Académie d'Athènes, pour la cité d'Atarnée, juste après la mort de Platon. Il est vrai que la mathématisation « pythagorisante » de Speusippe assez poussée était de nature à entraîner un désaccord de la part d'Aristote². Ainsi, un important conflit doctrinal, d'après ces auteurs, serait à l'origine de la polémique. Mais, encore une fois, ce genre d'explication paraît assez fragile : d'abord, rien ne prouve qu'Aristote défendait au moment de la mort de Platon un platonisme orthodoxe, comme le pensent ces auteurs. De plus, il faut voir la doctrine de Speusippe comme une variante d'un enseignement sur les Idées-Nombres, que Platon lui-même avait déjà développé dans ses *agrapha dogmata*. Si Aristote ne s'était pas brouillé avec Platon du vivant de ce dernier et n'avait pas entrepris de se séparer de lui, pourquoi l'aurait-il fait plus spécialement avec Speusippe, si le problème n'avait été que doctrinal ?

Finalement, les hypothèses qui misent tout spécialement sur un conflit de doctrines pour expliquer la rupture d'Aristote, quelles que soient les diverses versions proposées, paraissent bien insuffisantes pour rendre compte d'une quelconque rupture. Non seulement on remarque une absence de dogmatisme au niveau de la *theōria*, de l'enquête sur les principes, une sorte de libéralisme métaphysique encouragé par Platon, selon la pratique de la réfutation bienveillante, mais en plus les faits révèlent exactement le contraire. L'on sait en effet par Strabon³ qu'à la mort de Platon, Aristote est parti pour Atarnée en compagnie de Xénocrate, ce qui veut dire qu'en réalité il ne s'était pas brouillé avec tous les Académiciens. Or, Xénocrate est lui aussi représentatif d'une certaine manière de la tendance à la mathématisation.

1. Aristote dit dans le livre A de la *Métaphysique* (992a 31) : les mathématiques sont devenues pour les contemporains toute la philosophie. Autrement dit, il décrit en quelques mots cette tendance mathématisante qui se répandait pratiquement chez tous les penseurs affiliés à l'Ancienne Académie, sauf chez lui-même. Il est même fort possible que Platon lui-même ait donné l'exemple, avec la fameuse théorie des Idées-Nombres propre à son enseignement oral. D'après Aristote, pour Speusippe, il n'y a plus d'Idée mais que les Nombres comme principes (*Métaph.* M, 9, 1086 a 2-5 = Fr. 35 Tarán), et pour Xénocrate, il n'y a pas d'autres Idées que celles des Nombres (M, 9, 1086 a 5-11 = Fr. 110 Parente).

2. Voir Pseudo-Jamblique, *Théologoumènes arithmétiques*, éd. De Falco, 82, 10-85, 23 = DK 42 = Speusippe, Fr. 28 Tarán).

3. Strabon, XIII, 1, 57.

Si l'on s'en tient aux exposés doctrinaux présentés par Aristote, on apprend que Speusippe aurait défendu la thèse selon laquelle les Nombres sont des principes, sans être conçus comme des Idées séparées du sensible ; Xénocrate aurait admis les Idées séparées, mais définies comme des Nombres. Quant à Aristote, à l'encontre de ses deux collègues, il retenait les « idées », mais non séparées du sensible, et sans les Nombres. En réalité, comme l'a montré John Dillon, nous n'avons probablement affaire qu'à une simplification schématique et polémique, qui révèle qu'Aristote ne cherchait pas vraiment à restituer les thèses de ses deux contemporains dans toute leur précision¹. Mais ce qui compte c'est de comprendre pourquoi la sympathie (dans le sens d'un effort manifeste de présentation adéquate et fidèle des doctrines) fait défaut (*a lack of sympathy* dit J. Dillon²) dans les différentes présentations, sommaires mais non forcément injurieuses, que fait Aristote dans la *Métaphysique*. Certes, on reconnaît, de part et d'autre, des domaines de recherche voisins, des problématiques communes, notamment dans le domaine de la théorie des principes : une même préoccupation pour la *methodos*, à défaut d'une méthode semblable. Mais il est clair qu'Aristote ne semble pas vraiment vouloir jouer le jeu de la réfutation bienveillante, et les Académiciens ont cessé à un moment donné d'être pour lui de véritables interlocuteurs. Comme l'a montré Jaeger, il y a des passages de la *Métaphysique* dans lesquels Aristote malmène Speusippe,

1. DILLON, 2004, p. 195 sq.

2. *Ibid.* p. 192. J. Dillon, dans son analyse, insiste davantage sur des causes doctrinales : le *clash* au niveau des visions du monde lui paraît aussi déterminant que les frictions entre personnalités incompatibles. Sans aller jusqu'à partager le point de vue célèbre mais excessif d'H. Cherniss, qui décelait chez Aristote *des fautes de compréhension* des doctrines de Platon et de ses disciples, Dillon admet néanmoins que, par sa forte personnalité, Aristote ne s'embarrassait pas de scrupules pour démolir ou caricaturer des doctrines qui lui paraissaient mal fondées. Dans son étude, nous est proposée une reconstitution de la doctrine de Speusippe, qui la replace dans le prolongement des *agrapha dogmata* que Dillon attribue au Platon de maturité, influencé par les spéculations pythagoriciennes (cf. p. 193), avec quelques développements particuliers. L'opposition doctrinale (*ideological dispute*) que J. Dillon considère comme déterminante entre Aristote et l'Académie, repose sur le fait que celle-ci admettait une vision fondamentalement transcendantaliste et mathématique du monde, avec comme principes ultimes l'Un et la Dyade indéfinie, alors qu'Aristote se prononçait pour une métaphysique immanentiste de la substance foncièrement biologique. Cette présentation incontestablement claire et documentée ne nous paraît cependant pas totalement convaincante. Certes, Aristote se distinguait par son immanentisme et par sa forte personnalité, mais on comprend d'autant mieux son absence de scrupules à démolir les théories selon lui mal fondées, son mépris envers les conceptions de ses condisciples si, dans son vécu, il avait de très bonnes raisons d'en vouloir à ces derniers. Notre étude chercherait moins à « humaniser » Aristote qu'à rendre ses comportements plus compréhensibles.

tout en ménageant Xénocrate. Puis d'autres, dans lesquels Xénocrate finit à son tour par tomber dans sa ligne de mire ¹, pour des raisons assez plausibles que nous évoquerons plus loin.

En conséquence, le ralliement ou le non ralliement à la doctrine platonicienne des Idées et des Nombres n'était pas l'enjeu véritable des discussions dans toute leur âpreté. Mais, indéniablement, les séquelles d'un conflit plus ancien ont pu rejaillir sur ces discussions pour altérer définitivement une certaine sympathie collégiale de base. En cela, les causes du conflit ne seraient donc pas essentiellement doctrinales.

En réalité, autant Aristote ne pouvait se mettre en opposition personnelle avec Platon, son aîné de 45 ans, auquel il devait pratiquement toute sa *paideia*, toute sa formation philosophique ², et qui, par surcroît, encourageait la pratique de la réfutation, autant il paraît légitime de supposer que, tôt ou tard, il entrerait dans un rapport de rivalité frontale avec les divers prétendants à la succession. C'est donc là en priorité qu'il faut saisir le nœud du problème. Et il semble que, depuis les travaux d'Ingmar Düring et de Gwil Owen ³, on a eu que trop tendance à insister sur le schéma *œdipien* de l'opposition entre Aristote et Platon ⁴. Les conflits au plein sens du terme, les

1. Voir *supra*, note 1 on page 134.

2. Aristote, *É.N.* IX, 1, 1164 b 2-6 (comment s'acquitter envers ceux qui ont dispensé un enseignement philosophique). DÜRING, 1957, p. 315 cite en plus le passage *É.N.* X, 2 1172 b 15-18, qui montre que la force de conviction des arguments d'Eudoxe résidait moins dans leur valeur intrinsèque que dans la bonté de son caractère. Ce témoignage en dit long sur l'ouverture d'esprit et l'absence de dogmatisme d'Aristote, quand il n'était pas perturbé par un conflit ouvert.

3. OWEN, 1960, p. 162-190.

4. Pierre PELLEGRIN (Intro. aux *Politiques*, 1993², p. 64) qualifie le schéma génétique d'I. Düring d'*œdipien*, et le met en opposition et en équivalence avec le schéma *non œdipien* de W. Jaeger et de F. Nuyens, pour conclure à une sorte de scepticisme. Nous ne pouvons cependant pas dire que notre étude reviendrait vers un schéma jaegerien, parce que *non œdipien*. Car le schéma jaegerien postule qu'Aristote serait passé d'un certain platonisme orthodoxe à un anti-platonisme radical. L'interprète allemand admettait *a priori* comme allant de soi le déploiement d'un anti-platonisme de l'aristotélisme. Cela reste fort discutable, comme le montre l'ouvrage récent de GERSON, 2005, p. 47 *sq.* Le schéma évolutif Jaeger-Nuyens pêche finalement en deux sens : d'une part, rien n'indique qu'Aristote ait adhéré à la doctrine des Idées séparées dans sa jeunesse ; d'autre part, rien ne prouve suffisamment non plus qu'il se soit écarté du platonisme dans sa maturité. Nous pensons qu'Aristote est resté dans une sphère platonicienne d'un bout à l'autre de sa carrière, tout en ayant évolué en approfondissant l'option métaphysique et les *methodoi*, qui étaient les siennes et en diversifiant les domaines de recherche. Toutefois, le pénible conflit vécu avec les Académiciens aurait finalement brouillé les pistes en dégradant

conflits les plus *mimétiques*, selon l'expression de René Girard¹, ne deviennent vraiment virulents que lorsqu'ils affectent les diadoques, les rivaux et les prétendants de générations postérieures à celle du fondateur. Ce n'est pas tant la relation père-fils qui est susceptible d'être conflictuelle (encore moins quand il s'agit de pères et de fils spirituels), que celle qui oppose les frères ou les condisciples entre eux. Il n'est même pas interdit de penser que la nature du conflit avec les prétendants fut telle que l'Aristote de l'*Éth. Eud.* fut amené à présenter des positions qui paraissent, vues de l'extérieur, les plus virulentes envers le platonisme, notamment envers les *allogoi* et la *dialektikè*, sans pour autant que l'objectif, l'intention initiale, ait été d'atteindre le père fondateur du mouvement. D'où, vraisemblablement, l'adoucissement du ton, les protestations d'amitié et de reconnaissance en faveur de Platon que l'on remarque par exemple dans l'*Éth. Nicom.* En conséquence, c'est probablement une lourde erreur d'appréciation historique de croire qu'Aristote dans *Éth. Eud.* visait spécialement Platon lui-même, quand bien même celui-ci aurait été atteint par ricochet. Aussi, à cet égard, conviendrait-il finalement de bien dissocier les éléments conflictuels du rapport entre Aristote et les Académiciens de seconde génération, pour ensuite reprendre sur une base plus saine l'épineuse, mais néanmoins indispensable question, de l'évolution de la pensée aristotélicienne. Depuis les études retentissantes de W. Jaeger, les interprètes plus récents comme I. Düring, E. Berti, B. Dumoulin, ont sensiblement amendé ce premier travail de pionnier, en montrant qu'il ne fallait en aucun cas ramener le platonisme de jeunesse d'Aristote à une adhésion pure et simple à la doctrine des Idées séparées. De même conviendrait-il de rester plus prudent face aux attaques apparentes contre le platonisme dans l'*Éth. Eud.*, et ne pas conclure trop rapidement à un potentiel conflit œdipien, plutôt dérisoire finalement, si on tient compte des problèmes concrets auxquels Aristote pouvait être réellement confronté.

l'atmosphère d'amitié et de bienveillance qui aurait dû normalement continuer à régner au sein de l'École, laissant apparaître les stigmates d'une bataille systématique lancée par Aristote contre le platonisme, mais ne visant réellement que les autres disciples du père fondateur du mouvement.

1. Voir GIRARD, 2007, p. 470 sq.

2 L'élégie en l'honneur de Platon

Pour confirmer l'idée qu'Aristote tient à maintenir soigneusement Platon à l'écart de toute polémique discourtoise¹, on relèvera le passage de l'*Éthique à Nicomaque* (IX, 1²) dans lequel Aristote dit que la dette que l'on a contractée envers celui à qui l'on doit sa formation philosophique est *inestimable*. Puis il y a la célèbre élégie qu'Aristote aurait composée après la mort de Platon. Or, dans ce poème, le message principal du platonisme que retient Aristote n'est pas la théorie des Idées, mais l'eudémonisme, le slogan éthico-politique de base de la *République*, selon lequel l'homme peut devenir à la fois bon et heureux (ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνὴρ). Le rapport au Platon de la *République* se voit encore confirmé par la référence aux *methodoi* (*methodoisi logōn*), thème qui est, comme on l'a vu, au cœur du *dialogue*, et qu'Aristote n'a jamais cessé de reprendre à son compte, en apportant, bien sûr, les corrections que l'on a précisées. Puis, on remarque, à la fin du poème, la reconnaissance de l'envergure exceptionnelle et de la stature incomparable du maître. Seul Platon, véritable *architectôn* de la pensée, pouvait être à la hauteur d'un tel éloge³.

Or il n'échappera à personne que cette élégie, tout en rendant au maître un hommage des plus vibrants, fait brièvement, mais clairement, état d'un conflit majeur, puisque l'auteur du poème dit que *les méchants* (*hoi kakoi*) ne devraient même pas avoir le droit de chanter les louanges du défunt. Mais qui chante les louanges, sinon les disciples ? Qui sont les *méchants* sinon les collègues indéliçats auxquels Aristote semble vouer un

1. La sévérité des critiques purement théoriques d'Aristote envers la théorie des Idées, est largement compensée par le fait qu'Aristote continue de se penser comme platonicien : voir *Métaph.* A et B, dans lesquels Aristote se présente comme platonicien (« nous ») affirmant la théorie des Idées (992b 11-31) (997b 3 et 1002b 12). Cela rentre donc dans le cadre de la réfutation bienveillante. Il ne rejette que la théorie des Idées « séparées ».

2. Voir plus haut la note 2 on page 148, passage qui, au demeurant, s'accorde tout à fait avec les marques d'amitié et de reconnaissance envers Platon d'*É.N.* I, 2, 1095a 32 et I, 4 (voir notre introduction).

3. Olympiodore, in *Platonis Gorgiam*, Pr. 41 (p. 395 Jahn) = Ross, *Carmina, Aristotelis Fragmenta selecta*, 1955, p. 146. L'authenticité de cette élégie est reconnue par pratiquement tous les experts. Werner Jaeger, Ettore Bignone, David Ross, Ingmar Düring et Berti, 1997. Précisons qu'Aristote séjournant à Assos et étant, pour ainsi dire, interdit de séjour dans l'Académie athénienne, imagine qu'un disciple, Eudème, se rend comme par procuration à Athènes, dans les plaines de Cécropie, pour élever un autel à la mémoire du grand homme. Et c'est sous cette condition imaginaire qu'Aristote en profite pour lancer une pique acérée à ses ennemis. On retrouve alors la procédure de l'estocade, déjà relevée dans *É.E.* I, 6.

profond ressentiment¹ ? À l'évidence, les rapports à Platon et aux mauvais collègues sont parfaitement dissociés dans ce poème, et c'est à l'occasion de la mort du maître que l'amitié sacrée, normalement fondatrice de la communauté, s'est transformée en haine. Cet écrit vient donc *considérablement* confirmer l'hypothèse d'un grave contentieux qui a dû éclater à l'occasion de la procédure de succession² : on peut dire à cet égard que *le fait est établi*, et qu'il s'agit maintenant d'en comprendre les causes. Pour cela, une remarque s'impose : Speusippe, étant plus âgé et appartenant à la famille de Platon, peut fort bien avoir été désigné par celui-ci. Le fait est qu'on imagine assez mal que Platon, très âgé, n'ait pas prévu à l'avance, les dispositions de sa propre succession de scholarque³.

Malheureusement, nous sommes réduits à des conjectures concernant les véritables causes du conflit. Il semble néanmoins que le contentieux, au départ, devait moins résider dans la compétition pour prendre la direction de l'Académie que dans l'organisation du cursus réservé aux jeunes gens : préoccupation majeure de l'école, si on s'en tient à la *République* et aux *Lois*, mais aussi aux *éthiques* et aux *Politiques* d'Aristote. Ce qui nous renvoie aussi à des problèmes auxquels nous sommes nous-mêmes, enseignants, assez souvent confrontés, et qui peuvent rapidement dégénérer en conflits. Examinons un tant soit peu la situation d'Aristote. Ayant déjà assumé du vivant de Platon, depuis un certain temps, un cours de rhétorique et probablement aussi un cours de propédeutique à la dialectique (consigné

1. Voir GAUTHIER & JOLIF, 1958, p. 30 : « [...] les allusions transparentes que contient l'élogie qu'Aristote consacra à la mort de Platon : "les méchants" qui s'arrogent à tort le droit de louer un maître qu'ils sont incapables d'imiter sont sans doute comme le pensent MM. Jaeger et Bignone, Speusippe et ses partisans ». Voir la note 77, où Gauthier envisage, suite aux travaux de MERLAN 1959, dans le départ vers Atarnée et Assos, la probabilité d'une solution partielle du contentieux, solution qui finalement satisfaisait tout le monde. « Le départ des vaincus a pu être le moyen d'éviter la rupture ».

2. JAEGER, 1997, p. 110. Cette idée est reprise par GAUTHIER & JOLIF, 1958, p. 30 ; ROSS, 2000, p. 3.

3. Sur le testament de Platon, voir Diogène Laërce, III, § 41 : il n'est alors question que de propriété matérielle, selon les termes de la loi. Pour la direction de l'Académie, voir DILLON, 2004 : « Strictly speaking, we do not know that Aristotle was a rival candidate for the headship of the Academy to Speusippus in 347, but he was a candidate to succeed him of his death in 339, and it must have galled him to see one whom he regarded as intellectually inferior to himself taking over the institution. No doubt this is a part of the reason for his leaving Athens after Plato's death ». Ce n'est qu'une partie des raisons, car la cause principale, à notre sens, devait être le conflit majeur qui l'opposait à Speusippe.

dans les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*), il devait se sentir en position de force pour s'occuper de la *formation des politiques*. Ceci d'autant plus qu'il avait probablement commencé à mettre en place, en toute indépendance, un enseignement éthique (une *peri ta èthè pragmateia*) spécialement réservé aux politiques, s'appuyant sur une redéfinition de la vertu en fonction de l'*hexis*, de la *médiété* et de la *proairesis*¹. C'est exactement ce que l'on voit apparaître dans la *Grande Morale*, dont on peut raisonnablement penser qu'elle provient, à l'origine, soit d'Aristote, soit de notes personnelles prises par un élève, à l'occasion d'un tout premier cours d'Aristote en la matière². Mais c'est aussi l'exacte problématique que l'on voit transparaître dans l'*Éthique à Eudème* I, 6. Aristote, acceptant la redistribution des fonctions voulue par Platon, n'exigeait probablement pas d'assurer la formation au plus haut niveau, dans la continuité de la *pragmateia hyper tagathou* platonicienne (pour reprendre l'expression de la *Grande Morale*) — discipline qu'il concédait volontiers à Speusippe, en tant que directeur de l'École. Mais il devait revendiquer en compensation la formation pratique des politiques, non spécialement doués pour la spéculation pure (ceux-là même qui sont concernés par l'*apaideusia*), estimant à bon droit qu'il était en possession d'un enseignement approprié à leur fonction et à leur niveau, alors que l'enseignement sur les Nombres, que dispensait Speusippe, ne leur était d'aucune utilité.

On peut alors facilement imaginer que Speusippe ne devait pas être pleinement d'accord avec cette initiative, car il devait vouloir s'arroger, en tant qu'héritier désigné, la part *royale* : s'occuper à la fois des spéculatifs et des politiques. À cet égard, il n'est pas tout à fait exclu que ce scholarque ait trouvé l'enseignement éthique d'Aristote trop en opposition avec l'esprit de l'Académie, et qu'il ait ainsi trouvé un bon prétexte pour signifier son désaccord. On notera qu'il est toujours assez facile de trouver des justifications théoriques, dès lors qu'une initiative ne plaît pas, et surtout quand un jeune collègue brillant et plein d'avenir fait de l'ombre à un plus ancien, notamment en s'attirant plus d'élèves. Ayant rencontré une vive opposition, Aristote a dû hausser le ton, et une violente dispute s'en est suivie. C'est probablement à cette occasion que Speusippe et ses partisans ont dû être taxés d'ignorance

1. Voir ci-dessus les notes 3 on page 137 et 4 on page 138. Ainsi notre texte de l'*É.E.* I, 6, implicitement viendrait dresser de bilan de ce projet avorté de trilogie scolaire (rhétorique, dialectique, éthique politique), en pointant du doigt les responsables qui l'ont tenu en échec.

2. Voir l'introduction de P. PELLEGRIN in Aristote, *Les Grands livres d'Éthique (Grande Morale)*, 1995.

et de vantardise, et même d'inculture¹. Pour ce qui concerne Speusippe, les doxographes ont retenu spécialement son caractère colérique (DL, IV, 1). L'élogie parle de méchanceté, certainement non sans raison. Le fait significatif à cet égard est qu'Aristote part d'Athènes en 347, juste après la mort de Platon, en compagnie de Xénocrate qui, manifestement, a dû prendre son parti, alors que celui-ci sacrifiait pourtant à la mode du mathématisme. Cela veut dire que Speusippe avait dû singulièrement dépasser la mesure pour que Xénocrate, platonicien orthodoxe, lui-même un puritain comme Speusippe², prenne le parti d'Aristote.

Ce ne sont bien entendu que des conjectures, mais elles paraissent s'imposer avec une certaine vraisemblance, tout en s'accordant logiquement avec les textes et les témoignages à notre disposition. Pour ce qui concerne la rupture définitive, qui se soldera par la création de la nouvelle école aristotélicienne, les indications de Diogène Laërce, V, 2, sont suffisamment claires et vraisemblables pour que l'on puisse s'y fier. Et on conviendra qu'elles s'inscrivent tout à fait dans le prolongement de notre hypothèse : sur le point de décéder, Speusippe a rappelé Xénocrate, et l'a placé à la tête de l'Académie,

1. Notons que, dans certains cas, Aristote conçoit comme nécessaire le fait de s'attaquer à l'interlocuteur lui-même et non à la thèse. Cf. *Top.* 161a 19-24 : « Car il n'est pas au pouvoir d'un seul des deux adversaires d'accomplir convenablement l'œuvre commune aux deux. Il est donc nécessaire parfois de s'attaquer à l'interlocuteur lui-même et non à sa thèse (πρὸς τὸν λέγοντα καὶ μὴ πρὸς τὴν θέσιν ἐπιχειρεῖν), lorsque celui qui répond se tient malignement à l'affût (παρατηρῆ προσεπηρέαζων) de tout ce qui est contraire à celui qui interroge : car, avec ces mauvaises chicanes, les discussions deviennent des disputes et ne sont plus de la dialectique (δυσκολαίνοντες οὖν ἀγωνιστικὰς καὶ οὐ διαλεκτικὰς ποιοῦνται τὰς διατριβὰς) » (trad. Tricot).

2. Voir à cet égard l'analyse désormais classique et décisive d'A. J. FESTUGIÈRE concernant le traité du plaisir du livre VII, 12-15, de l'*É.N.* qui, en réalité, est foncièrement eudémien. Or ce traité du plaisir, qu'il y a tout lieu de considérer comme antérieur à l'autre traité (*É.N.* X, 1-5), procède essentiellement à une critique virulente, peu nuancée, de la théorie du plaisir de Speusippe. Festugière a en effet remarqué qu'Aristote, pris par la polémique, n'avait pas vu dans ce traité qu'il allait un peu trop loin en identifiant le plaisir à l'*energeia*. La nuance apparaît cependant dans le traité purement nichomachéen du plaisir, au livre X, avec l'idée bien connue du plaisir comme *surcroît à l'activité*. Citons plus précisément les propos de l'érudit : « On comprend fort bien que, dans le feu de la dispute, en présence de la thèse "le plaisir est (devenir) γένεσις", l'auteur s'en tienne à l'affirmation contraire "le plaisir est activité". Propos trop général sans doute et qu'il conviendra de nuancer, mais propos juste en ce qu'il nie et qui suffit donc en l'occasion présente. Plus tard, reprenant l'aporie, et les fausses opinions une fois évincées, Aristote a loisir de s'étendre et de préciser » (FESTUGIÈRE, 1936, p. xxix-xxx). On dispose là d'une analyse qui permet de poser avec une grande solidité l'antériorité de l'*É.E.* par rapport à l'*É.N.* Ce qui nous ramène, pour la rédaction de l'*É.E.*, au moment du feu de la dispute, c'est-à-dire à l'époque où Aristote quittait l'Académie d'Athènes, juste après la mort de Platon, en raison du grave contentieux qui l'opposait à Speusippe.

en n'ayant aucunement consulté Aristote, toujours affilié à l'Académie, ceci probablement en raison de l'ancien contentieux qui ne s'était pas effacé chez lui. Pour cette seconde succession, les deux collègues d'Aristote, alors qu'ils s'étaient autrefois opposés, se sont entendus et visiblement se sont passés de lui, alors que ce dernier était parti en ambassade auprès de Philippe pour plaider en faveur des Athéniens. Revenant à Athènes et voyant qu'il avait été trahi par Xénocrate, Aristote a vite compris qu'il ne pouvait plus rien faire dans l'Académie. Il enseignera désormais sur le lieu de promenade du Lycée¹.

3 L'allégorie aristotélicienne de la Caverne et le fonds doctrinal commun

Pour confirmer l'hypothèse selon laquelle le différend n'était pas fondamentalement doctrinal, on peut se rapporter très brièvement à un extrait des dialogues platoniciens d'Aristote qui, fort heureusement, a été sauvé d'une perte irrémédiable par Cicéron. Parmi tous les fragments qui nous restent des dialogues perdus, celui-ci mérite d'être examiné, puisque c'est la fameuse version aristotélicienne de l'allégorie de la Caverne². On pourrait croire, à une première lecture, qu'Aristote porte le combat au sein même du platonisme, par le fait qu'il propose une version expurgée de toute allusion à la théorie des Idées. Mais cela reste discutable. Car on peut tout aussi bien dire, sinon plus, qu'Aristote assume parfaitement une filiation, et qu'il s'inscrit d'abord dans une tradition. S'il est probable qu'il présente une orientation philosophique nouvelle, la reprise du thème allégorique montre que cette orientation ne peut se comprendre que dans le prolongement du travail entrepris par son prédécesseur. C'est l'interprétation qui s'impose si on examine de plus près le thème de l'accession des hommes à la contemplation du cosmos. Ce qui frappe, dans cette version aristotélicienne, c'est que ce sont tous les habitants de la Caverne (ceux-là mêmes qui sont concernés par l'*apaideusia*), qui parviennent ensemble à cette contemplation, alors que dans la version initiale de Platon, ce n'étaient que quelques prisonniers dûment sélectionnés. Et l'on voit précisément que les « Troglodytes » d'Aristote n'empruntent pas le rude chemin escarpé présenté dans la version

1. Comme le fait remarquer NARCY, 1999 (*ad. loc.*), rien ne prouve qu'Aristote ait eu à ce moment l'idée de fonder une nouvelle école, puisqu'il se contentait de donner des leçons dans un gymnase très familier des Athéniens, et prisé autrefois par Socrate.

2. Cicéron, *Nature des Dieux*, II, 37, 95 (fr. 12 Rose = 13a Ross, *Peri Philosophias*).

initiale, puisqu'ils accèdent à l'extérieur d'une manière quasi directe, par le fait de l'ouverture instantanée des *bouches de la terre*. Et, parvenant à la contemplation du ciel, ils n'ont qu'à reconnaître le fait que les astres sont des œuvres divines. Se dégage, par conséquent, un aspect non pas contradictoire, mais plutôt complémentaire par rapport au récit de la *République*. D'un côté, Platon présentait précisément la *methodos*, l'itinéraire de la dialectique réservé aux Gardiens de la *Kallipolis*; de l'autre, Aristote représente d'une manière allégorique l'itinéraire même des *exōterikoi logoi*, qui n'est ni celui de la dialectique platonicienne, ni celui de la contemplation des Idées, mais l'itinéraire de la théologie astrale que Platon avait lui-même commencé à propager avec le *Timée* et les *Lois*.

Se découvre alors le véritable fonds doctrinal commun, pour ainsi dire le *catéchisme* de l'Académie, qui apparaît non seulement dans les derniers dialogues de Platon, mais aussi dans ceux d'Aristote, comme dans un autre dialogue académicien de la même époque, à savoir *l'épinomis*. L'idéologie commune est donc principalement religieuse et, assurément, cette nouvelle religion était de nature à réunir tous les membres de l'Académie. On note à cet égard que durant l'ère hellénistique qui débute à l'époque d'Aristote, le véritable conflit des doctrines ne se présente pas entre Aristote et Platon, ni même entre Aristotéliens et Platoniciens, mais éclatera à la fin du quatrième siècle, entre les adeptes de la théologie astrale et Épicure, qui la rejettera avec la plus grande virulence¹. C'est bien à ce niveau que se noue la grande ligne de fracture à caractère paradigmatique qui traverse pratiquement toute la philosophie grecque : c'était déjà celle qui opposait au temps du *Sophiste* de Platon les « Amis de la terre » et les « Amis des formes » — opposition qui, avec l'avènement de la théologie astrale et du stoïcisme, deviendra l'opposition emblématique entre les Amis de la Terre, et les Amis du Ciel, entre les philosophes de « *l'oikoumenè* » (Épicure, *S.V.* 52) et les philosophes du « *kosmos* ». Tel est, de toute évidence, le conflit doctrinal majeur qui s'est installé durablement au sein de l'eudémonisme grec. Face à une telle opposition de fond, le différend entre aristotélisme et platonisme,

1. Épicure, *Lettre à Ménécée* § 134 : « Mieux vaudrait en effet suivre le mythe sur les dieux que de s'asservir au destin des physiciens : *tē tōn phusikōn heimarmenē*. » *Lettre à Hérodote*, § 81 : « Le trouble le plus grand que puisse éprouver l'âme humaine provient, en premier lieu, de ce que l'on considère les astres comme des êtres bienheureux et immortels, pendant que, d'autre part, on leur attribue des volontés, des actions et des opérations opposées à la béatitude et à l'immortalité » (la critique vise autant l'Aristote du *Peri philosophias* que Platon). Voir aussi § 77 et la *Lettre à Pythoclès*, § 97. Cf. FESTUGIÈRE, 1946, p. 127.

indépendamment de toute affaire personnelle, paraît bien mineur et ne se comprend, à l'origine, que comme une simple différence optionnelle au sein de la grande famille des Amis des Formes. En ce sens, Colotès n'avait pas tout à fait tort, en dépit des protestations de Plutarque, lorsqu'il affirmait « qu'Aristote, Xénocrate, Théophraste et tous les Péripatéticiens avaient suivi la doctrine de Platon¹ ». On ne peut lui reprocher de ne pas avoir identifié clairement ses ennemis, en particulier d'avoir vu en Platon l'ennemi principal, celui qui a entraîné tous les autres.

Dans un chapitre intitulé « What is Platonism ? » au sein de son maître ouvrage, *Aristotle and Others Platonists*, Lloyd P. Gerson, se référant au dit « néo-platonisme », parvient, semble-t-il, à dégager d'une manière pertinente la caractéristique fondamentale du platonisme, par opposition à l'anti-platonisme, dont est représentatif, non pas Aristote, mais Épicure². Les platoniciens se rapportent à ce qu'il appelle schématiquement « a top-down approach », alors que l'anti-platonisme invoque « a bottom-up approach ». Les partisans de la procédure *top-down* (en somme la *methodos* platonicienne) soutiennent que les grandes questions philosophiques concernant l'homme, l'âme, le divin, l'éthique, le bonheur, la politique, etc. ne trouvent jamais de réponse satisfaisante au moyen d'une simple réduction aux principes élémentaires de la physique, et recherchent les réponses dans des principes supérieurs au monde d'ici-bas, voire transcendants³. À l'instar de la théologie des dieux-astres, la théologie aristotélicienne du Dieu premier, moteur immobile et transcendant, occupe une place de choix dans ce platonisme *top-down*, ainsi que la théorie des Formes, quand bien même ces Formes ne seraient pas séparées comme chez Platon. Notre texte de *Éth. Eud.* I, 6, nous apprend que l'inconvénient majeur des méthodologies *top-down* (περὶ ἐκάστην μέθοδον) est que, procédant du haut (à partir du *dia ti* comme quête du principe

1. Plutarque, *Adversus Colotem*, 1114F 5-1115A 4. Précisons que le propos de Plutarque que nous avons cité en introduction (note 2) a pour objet de répondre à cette assimilation que faisait Colotès.

2. GERSON, 2005, p. 32 sq. : « According to Neoplatonism, "Platonism" is basic "top-downism" and its only true opponent is "bottom-upism" represented, for example, by materialists of various sorts as the Atomists ».

3. On peut encore retenir comme paradigmatique l'opposition qu'établit Plotin dans *Ennéades*, III, 2, 4 entre le platonisme et l'anti-platonisme, en l'occurrence l'épicurisme : « L'ordre ne naît pas du désordre, ni la loi de l'inégalité, comme le croit un certain philosophe [Épicure] ; selon lui, le supérieur naît de l'inférieur et viendrait au jour grâce à lui. Mais l'ordre n'est là que parce qu'il a été introduit [...] ». C'est là une belle illustration de la dérivation que L. P. Gerson qualifie de « top-down ».

ultime), elles risquent de manquer la prise en compte du réel ici-bas (*to ti*). L'aristotélisme, dans sa quête des *oikeioi logoi*, correspond par conséquent à une importante correction des méthodologies *top-down*, correction ne signifiant cependant pas disqualification sans appel, mais seulement un recadrage. Cela, Aristote pouvait le dire en toute amitié, sans se fâcher particulièrement (comme c'est le cas en *Éth. Eud.* I, 8, à l'adresse de Xénocrate et des platoniciens orthodoxes¹), mais il s'avère qu'un important conflit de personnes est venu malheureusement compliquer les données textuelles et historiques.

4 Conclusion

En rédigeant cette étude, nous n'avons nullement eu l'intention de proposer une ligne interprétative artificielle et gratuite, mais seulement d'élucider plus en détail le sens de certains indices, au sein de l'œuvre d'Aristote, signalant la présence d'un indéniable conflit interpersonnel. Jusqu'à maintenant, la postérité a interprété ces signes comme ne pouvant découler que d'une profonde opposition doctrinale entre Aristote et Platon — ce qui nous a paru assez discutable, étant donné le caractère purement spéculatif des enquêtes menées librement par les philosophes affiliés à l'Ancienne Académie. L'objet de ce travail a donc été de venir corriger l'interprétation « classique »,

1. Quand Aristote, *É.E.* I, 8, 1218a 15-16, dit qu'il faut inverser la méthode des Académiciens lorsqu'ils descendent de haut en bas, ne signifie pas l'adoption d'une méthodologie *bottom-up*, mais seulement une correction de la méthodologie ascendante selon le modèle inversé de la méthodologie descendante. Il n'en reste pas moins que, dans les *Éthiques*, le principe ultime du bonheur étant établi par la procédure ascendante, la procédure *top-down* sera alors totalement opérationnelle, comme on le voit d'une manière très nette dans le livre II de l'*É.E.* En réalité tout le mouvement des livres I et II des deux *Éthiques* (*É.E.* et *É.N.*) découle de cette procédure d'abord ascendante, ensuite descendante. Dans *É.E.* II, 1, Aristote dit précisément que, puisque l'acte est supérieur à la disposition et le meilleur acte au meilleur *habitus*, il s'ensuit que la vertu étant le meilleur *habitus*, l'acte de la vertu de l'âme sera ce qu'il y a de meilleur. Puis, s'appuyant sur le principe selon lequel le bonheur est reconnu comme *energeia* d'une âme bonne (II, 1, 1219a 35 sq.), Aristote, d'une manière descendante, pourra définir la vertu à partir de l'acte. Ou encore, c'est parce que le bonheur est acte total que les vertus comme *hexeis* seront reconnues comme disposant à des *energeiai*, et non pas simplement comme des *dunamis*. En bref, Aristote est platonicien, en ce qu'il ne définit pas le plus par le moins (*bottom-up*) (l'acte par la puissance), mais le moins par le plus (*top-down*) (la puissance par l'acte). En conséquence, l'apport constructif d'Aristote, au sein des *Éthiques*, est d'une part « d'actualiser » la définition de la vertu et, d'autre part, de baliser sans cesse les parcours ascendant et descendant par des références récurrentes aux *phainomena* et aux *endoxa*, comme témoins et paradigmes, afin de ne pas fuir dans les *allogrioi logoi* et rester en contact avec le bien propre à l'homme comme *prakton*.

notamment dans ce qu'elle a d'anachronique, le dogmatisme ne s'étant pas encore vraiment installé pendant cette période d'intense effervescence intellectuelle. Le principal critère retenu, qui ressort maintenant d'une manière renforcée, permettant de déceler la présence d'un tel conflit, réside moins dans le fait de la réfutation que dans la transgression de la règle de la « réfutation bienveillante », interne à l'Académie, à laquelle Aristote a pratiquement tout le temps obéi, tant qu'il se confrontait aux thèses défendues personnellement par Platon. Or le chapitre 6 du premier livre de l'*Éthique Eudémienne* s'avère particulièrement instructif en ce qu'il révèle dans le même temps le surgissement d'une crise au sein de l'Académie, tout en livrant sa cause principale. Dans ce passage, Aristote s'en prend directement à certains collègues, envers lesquels il profère des qualifications désobligeantes de vantardise, d'ignorance et d'inculture : cela veut dire qu'il se dégage sciemment¹ de la sérénité propre à la recherche théorique pure pour se livrer à la critique des individus, et le texte nous apprend que le contentieux porte essentiellement sur un problème d'enseignement politique. Bien que la conception aristotélicienne des principes soit impliquée dans les propositions qu'Aristote oppose à celles de ses collègues (*i.e.* les responsables en titre de l'Académie : on pense à Speusippe et ses partisans), il ressort de ce texte qu'une violente dispute a dû se produire, précisément à l'occasion de l'élaboration du programme de formation des futures élites politiques, probablement lors de la réorganisation de l'école, après la mort de Platon. Il semble qu'ensuite le conflit ait perduré, et qu'il ait même rejailli sur les recherches métaphysiques et psychologiques, puisqu'on remarque que lorsque Aristote daigne présenter les conceptions de ses collègues, il les simplifie à outrance, en employant des mots assez durs, interrompant ainsi toute discussion possible. Apparaissent donc tous les signes d'un conflit durable, avec néanmoins des épisodes successifs d'atténuation (*Éthique Nicom.*) et de reprise, probablement après la succession Speusippe — Xénocrate (*Méta. M, De Anima*). Or, depuis que les travaux de René Girard commencent à être pris au sérieux, nous sommes plus à même de prêter attention à ce genre de données conflictuelles et à les considérer dans ce qu'elles peuvent avoir de déterminant, alors que les spécialistes de la seconde moitié du xx^e siècle, plutôt réceptifs au paradigme

1. Rappelons qu'Aristote, dans les *Topiques* (cf. *supra*, note 1 on page 153), dit précisément quand est autorisée dans le jeu dialectique la critique des personnes plutôt que des thèses : lorsque se perçoit une évidente animosité de l'interlocuteur, contestant la moindre proposition. L'apparition de tels comportements au sein d'une École censée être régie par l'amitié, ne peut s'expliquer que par l'éclatement d'une dispute, impliquant des débordements haineux.

« œdipien », ne faisaient que réactiver à de nouveaux frais l'ancienne image d'Épinal : *Aristoteles contra Platonem*. Précisons toutefois que l'objectif, ici, n'a pas été simplement de substituer un paradigme interprétatif à un autre, et de conclure ainsi à une sorte de scepticisme, mais de voir en quoi le nouveau paradigme que nous utilisons nous permet de reconstituer un scénario, certes hypothétique, mais relativement fiable, car plus proche des données textuelles, théoriques et historiques dont nous disposons.

Il y a là quelque chose de proprement tragique : tout se passe comme si la postérité n'avait jamais réussi à assumer la réalité telle quelle : une brouille concernant un problème relativement secondaire entre condisciples, qui aurait pu être évitée, et qui renvoie à des comportements que l'on pourrait qualifier d'anecdotiques, voire de caractériels, a eu pour effet la scission au sein d'un mouvement important, scission dont les conséquences sont considérables et proprement désastreuses. Car il est évident que le courant platonicien divisé en deux est devenu nécessairement plus faible, plus fragile, face au courant de pensée sans conteste franchement hostile, à savoir l'épicurisme. Sans vouloir épiloguer indéfiniment sur le grave contresens commis par les Aristotéliens ultérieurs, systématiquement opposés aux Platoniciens, nous n'évoquerons simplement ici qu'une conséquence de cette hostilité, mais lourde de répercussions et particulièrement désolante. Les Péripatéticiens, à partir du II^e s. après J.-C., croyant en une opposition surtout doctrinale, ont sous-estimé l'importance des *exoterikoi logoi* et n'ont pas veillé à leur bonne conservation, s'ils ne les ont pas sciemment fait disparaître¹. Du coup, ils ont détruit ou laissé perdre ces dialogues, qui étaient pourtant des chefs-d'œuvre de littérature philosophique², comparables, dans leur forme comme dans leur contenu, aux dialogues de Platon. En raison de ce pitoyable conflit des uns et de l'incompréhension des autres, on a donc définitivement perdu l'accès direct et complet à ces écrits. Perte irrémédiable, qui compromet à jamais une compréhension d'ensemble de la philosophie d'Aristote, en tant qu'expression renouvelée et corrigée du platonisme.

Je terminerai ce propos par une remarque dont je ne cacherai pas l'aspect quelque peu polémique (sans vouloir pour autant recréer un conflit, car il serait temps maintenant de réunir les deux courants, de réexaminer

1. JAEGER, 1997, p. 32 sq. et p. 175.

2. Il est tout de même assez significatif de constater que l'on a pratiquement conservé tous les traités majeurs d'Aristote (*Métaphysique, Éthiques, Politiques, Physique, Organon*, traités biologiques et astronomiques...) et que le peu qui nous reste des *exōterikoi logoi* ne provienne que de sources externes au mouvement péripatéticien.

les points communs, après avoir pendant si longtemps insisté sur les différences), en disant que cette erreur d'interprétation continue à peser encore aujourd'hui, notamment sur les formes d'expression de certains historiens de la philosophie (quand ce n'est pas sur leur pensée), chez lesquels on relève toujours cette fâcheuse tendance à parler de « critique virulente » lorsque Aristote discute des thèses du père fondateur de l'Académie. Une critique implacable, éprouvante, sans aucun doute, mais essentiellement constructive. Par contre, l'adjectif « virulent », évoquant l'action mortifère d'un virus, jusqu'à preuve du contraire ne s'applique véritablement qu'aux reproches sans ménagement et sans appel adressés tour à tour à Speusippe et à Xénocrate. Il faut donc se rendre à l'évidence et on n'a pu que le constater au cours de cette étude : Aristote travaille constamment avec des notions et des thématiques issues de Platon. De celles provenant des deux autres disciples, pourtant beaucoup plus âgés que lui, il ne fait pas grand chose.

Bibliographie

- BERTI E., *La filosofia del « primo » Aristotele*, Vita e pensiero, Milano, 1962, 1997².
- BOBONICH C., « Aristotle's Ethical Treatises » in *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. R. Kraut, Oxford, 2006.
- BODEÛS R., *Aristote, Éthique à Nicomaque*, trad. fr., GF, Paris, 2004.
- BRUNDSCHWIG J., « É. E. I, 8, 1218a 15-31 et le *peri tagathou* », dans P. Moraux et D. Harlfinger (éd.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Akten des 5. Symposium Aristotelicum*, Berlin, 1971.
- DILLON J., « Aristotle and Speusippus : A Clash of World-View and a Clash of Personalities », dans I. Tsimbidaros (dir.), *Platon et Aristote, Dialectique et Métaphysique*, Ousia, Bruxelles, 2004.
- DIXSAUT M., « Aristote parricide », dans I. Tsimbidaros (dir.), *Platon et Aristote, Dialectique et Métaphysique*, Ousia, Bruxelles, 2004.
- DUMOULIN B., *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*, éd. Bellarmin Les Belles Lettres, Montréal-Paris, 1986.
- DÜRING I., *Aristotle in the Ancient biographical tradition*, Göteborg, 1957.

- FESTUGIÈRE A.-J., *Aristote, le plaisir* (E.N. VII, 12-14, X 1-15), Paris, 1936.
- FESTUGIÈRE A.-J., *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946.
- GAUTHIER R. A. et JOLIF J. Y., *Aristote, Éthique à Nicomaque*, éd. Peeters, Louvain. (Traduction et commentaire de), 1958 (4 vol.).
- GERSON L. P., *Aristotle and the Other Platonists*, Ithaca and London, 2005.
- GIRARD R., *La violence et le sacré*, ch. VI, réédité in *De la violence à la divinité*, Paris, 2007.
- IRWIN T. H., « Ethics in the Rhetoric and in the Ethics », dans A. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Univ. of California Pr., Berkeley, 1996.
- JAEGER W., *Aristote, Fondements pour une histoire de son évolution*, éd. de l'Éclat, Paris, 1997 (trad. fr.), 1923 (parution allemande), 1948 (trad. anglaise mod.).
- NARCY M., notes du livre V de Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, LGF, Paris, 1999.
- OWEN G. E. L., « Logic and metaphysics in some Earlier Works of Aristotle », dans I. Düring et G.E.L. Owen (éd.) *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, Göteborg, 1960.
- PELLEGRIN P., introd. d'Aristote, *Les Grands livres d'Éthique (Grande Morale)*, trad. Cath. Dalimier, éd. Arlea, Paris, 1995.
- PELLEGRIN P., introd. d'Aristote, *Politiques*, trad. et notes, GF, Paris, 1993².
- ROSS W.D., *Aristote*, éd. des Archives contemporaines, Paris, 2000.
- ROSS W.D., *Aristotelis Fragmenta selecta*, Oxford Classical Texts, Oxford, 1955.
- SCHOFIELD M., « Éthique à Eudème postérieure à Éthique à Nicomaque ? », dans G. Romeyer Dherbey (dir.), *Excellence de la vie, sur l'Éthique d'Aristote*, Paris, 2002.
- TARÁN L., *Speusippus of Athens, A Critical Study, with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden, 1981.

VERBEKE G., « La critique des Idées dans *L'Éthique eudémienne* », dans *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Akten des 5. Symposium Aristotelicum*, Berlin, 1971.

La *diaphōnia* chez Sextus Empiricus et Galien : un conflit fonctionnel ?

Brigitte PÉREZ-JEAN

EA 4424 – CRISES – Université Montpellier III

γνώση δ' ἀνθρώπους ἀυθαίρετα πῆματ' ἔχοντας
τλήμονας, οἷτ' ἀγαθῶν πέλας ὄντων οὔτ' ἔσορῶσιν
οὔτε κλύουσι, λύσιν δὲ κακῶν παῦροι συνιαῖσιν.
τοίη Μοῖρα αὐτῶν βλάπτει φρένας· ὡς δὲ κύλινδροι
ἄλλοτ' ἐπ' ἄλλα φέρονται ἀπείρονα πῆματ' ἔχοντες.
λυγρὰ γὰρ συνοπαδὸς Ἔρις βλάπτουσα λέληθεν
σύμφυτος, ἦν οὐ δεῖ προάγειν, εἴκοντα δὲ φεύγειν.

Tu apprendras que les hommes souffrent les peines qu'ils s'infligent
les malheureux, eux qui ne voient ni n'entendent le bien tout proche qu'il soit ;
bien peu comprennent la délivrance des maux.
Telle est la destinée qui trouble leurs esprits ; comme des rouleaux de pierre,
ils sont ballottés deçà - delà dans des peines sans fin.
Car la funeste compagne, Discorde est à leur insu
leur ennemi inné, elle qu'il ne faut pas promouvoir
mais fuir en lui cédant le pas. *Vers d'or pythagoréens, 54-60*¹

Certains travaux récents en anthropologie et histoire sociale considèrent le conflit et la dispute comme des composants nécessaires de la vie en société et cherchent donc à comprendre leur rôle dans le domaine social. Des historiens, spécialement ceux qui s'intéressent au droit athénien et relèvent l'extraordinaire stabilité politique de l'Athènes classique, considèrent que la loi

1. THOM, 1995. L'éditeur date les vers d'or entre 350 et 300 av. J.-C. Le texte comprend une petite centaine de vers ; aux v. 54-60, la troisième question ou règle s'adresse au membre de la secte.

a pour but de préserver l'ordre légal, de résoudre les disputes en éliminant la violence privée et le conflit. Ils pensent au fond que sans les lois, la société athénienne aurait été beaucoup plus violente. L'histoire évolutionniste des institutions du chaos initial aux modernes démocraties se donne comme l'explication historique de la façon dont un certain équilibre maintenant les institutions est atteint.

Mais certains anthropologues modernes inspirés par le structuralisme et le fonctionnalisme considèrent que le conflit aussi bien interne qu'externe peut promouvoir l'équilibre, préserver et renforcer l'ordre existant de telle ou telle société ; certaines sociétés dites acéphales maintiennent l'ordre et se préservent sans les institutions centrales de la loi et l'administration de la justice. Pour eux, le conflit est « fonctionnel ¹ ».

Ce débat entre historiens et la formule de conflit fonctionnel nous conduit à nous demander en quoi le conflit — la question du conflit et de ses rapports avec l'équilibre — est fonctionnel dans la pensée antique et particulièrement dans deux domaines qui ont élevé en dignité la notion de *diaphōnia*, de divergence, le scepticisme d'une part et la médecine galénique de l'autre. C'est, en effet, le conflit des apparences, par exemple la perception de la forme ronde ou carrée d'une tour aperçue au loin, qui conduit le sceptique Sextus Empiricus à la suspension du jugement, l'*epochē*, qui deviendra le dernier mot de la pensée sceptique dans l'Antiquité. En médecine, particulièrement chez Galien, la notion de *diaphōnia*, qui est beaucoup moins fonctionnelle en apparence et ne reçoit aucun traitement codifié comparable à celui des Tropes ou Modes sceptiques de la suspension du jugement, hante toutefois l'ensemble de l'œuvre et apparaît comme un déclencheur psychologique pour l'auteur à la recherche d'une *sumphōnia* entre les deux domaines de sa pensée, la philosophie et la médecine, puisque, comme le dit le titre d'un de ses traités, *le vrai médecin est aussi philosophe*.

1 Sextus Empiricus et le conflit des apparences

La notion de conflit est au cœur de la définition du scepticisme dès les premières pages des *Esquisses Pyrrhoniennes* ². Le terme de référence est la *diaphō-*

1. COHEN, 1995, p. 10.

2. Il est possible de proposer une division de l'œuvre de Sextus en trois ouvrages, en dépassant la dénomination traditionnelle qui connaît deux titres, un *Aduersus mathematicos* généralement abrégé en *A. M.* et des *Hypotyposes Pyrrhoniennes* citées par les initiales *H. P.* Outre les

nia¹, qui est dite à la fois *isosthenēs*, de force égale, et *anepikritos*, indécidable, insurmontable. De fait, pour être insurmontable et conduire à la suspension du jugement, il faut nécessairement que le conflit soit de force égale, entre partis de force égale.

En *H.P. I*, 8 Sextus pose la question « qu'est ce que la *skepsis* ? » La réponse tiendra lieu de définition : « le scepticisme (*skeptikē agōgē*) est un pouvoir d'opposition (*dunamis antithetikē*) des phénomènes et des concepts² de toutes les façons que ce soit ». L'auteur développe ce point un peu plus loin comme « oppositions des apparences entre elles, des concepts entre eux et des deux combinés ». Ce pouvoir antithétique est celui « à partir duquel nous nous dirigeons, grâce à la force égale (*isostheneia*), dans les réalités et les discours opposés, d'abord vers la suspension du jugement, et après cela vers l'ataraxie ». Dans les lignes qui suivent, Sextus explique presque chaque mot de cette définition, et concernant l'expression « réalités et discours opposés », il glose « discours opposés » en précisant qu'il ne s'agit pas de l'opposition totale (*panōs*) entre affirmation et négation, mais simplement (*haplōs*) des discours qui se combattent (*machomenous*). Le substantif même *machē* (le combat) est parfois qualifié par les mêmes adjectifs que la *diaphōnia*, *isosthenēs* et *anepikritos*, le plus souvent pour désigner le combat entre les dogmatiques³. Les adversaires dans un tel combat sont souvent qualifiés de tenants ou chefs de file (*proestōtes*) de telle ou telle dissension (*stasis*⁴).

Il faut d'emblée préciser que le scepticisme n'est pas une pensée unique, qu'il existe au moins trois scepticismes dans l'Antiquité (le pyrrhonisme

Hypotyposes désignées davantage, depuis leur traduction aux Éditions du Seuil (1997), par le titre *Esquisses pyrrhoniennes*, on peut considérer comme un deuxième ouvrage l'ensemble *A. M. VII-XI* et le nommer *Contre les Dogmatiques* (le contenu de ces deux premiers ouvrages étant plus proprement philosophique et offrant de nombreux parallélismes entre eux). Un troisième ouvrage est formé des traités dirigés contre les arts libéraux que l'on cite traditionnellement comme *A. M. I-VI* et que l'on peut qualifier, conformément au titre latin d'*Aduersus mathematicos*, de *Contre les savants* ou plutôt *Contre les professeurs*, selon la dénomination choisie pour la récente traduction au Seuil (2003). La chronologie de ces trois ensembles fait encore débat.

1. Deux contributions à l'étude de ce terme chez Sextus sont fondamentales : BARNES, 1990, et WERSINGER, 2007.

2. Littéralement : « des choses qui apparaissent et de celles qui sont pensées. »

3. *A. M. VIII*, 351, par exemple.

4. *Stasis* n'a pas seulement son sens bien connu de dissension politique étudié par Nicole Loraux (LORAUX, 1987, p. 101-104). WERSINGER, 2007, p. 510 rappelle le sens physique, par exemple l'équilibre des vents. L'emploi du terme *stasis* dans un sens épistémologique fait problème chez Sextus, en particulier dans un texte très discuté : *H.P. I*, 222. Voir PÉREZ-JEAN, 2005, p. 55-58.

de Pyrrhon, le scepticisme académique et le néo-scepticisme ou néopyrrhonisme) et qu'on peut dénombrer jusqu'à huit interprétations de la seule position de Pyrrhon¹. Tenant les Académiciens hors du propos, rappelons la nécessité de distinguer entre Pyrrhon et les pyrrhoniens, au premier chef Énésidème² et Sextus, non seulement parce qu'il est nécessaire de faire cette distinction lorsqu'on parle des sceptiques, mais aussi parce qu'ils n'utilisent pas de la même façon le conflit. Notre analyse du conflit sceptique s'attachera principalement au dernier état de la tradition pyrrhonienne, le scepticisme de Sextus, celui qui nous est le mieux connu grâce à ses œuvres.

On s'accorde donc généralement pour définir le scepticisme (c'est-à-dire le scepticisme néopyrrhonien et non le scepticisme académique, ni la pensée de Pyrrhon) par l'*isostheneia*, l'égalité de force (s.e. entre les arguments contraires). Le sceptique n'accepte pas plus et pas moins tel argument que tel autre. Cette *isostheneia* a sa contrepartie dans le désaccord insurmontable, *anepikritos diaphōnia*, qui, selon lui, existe entre les philosophes et même les gens ordinaires. Confronté à ces deux points, le sceptique suspend son jugement et il est amené à l'*epochē* (suspension du jugement ou de l'assentiment) sur la nature réelle des choses. Cette *epochē* n'empêche pas le sceptique d'être frappé par certaines choses dans un sens plutôt que dans l'autre, par exemple de trouver le miel doux plutôt qu'amer dans le cas où il n'est pas malade. Mais il ne prendra pas le fait que le miel lui apparaisse tel comme une indication de la nature réelle du miel.

L'*epochē* a un effet pratique important, l'ataraxie, une « absence de trouble ». La plupart des philosophes considèrent qu'ils atteindront ce but en découvrant la vérité sur les choses, mais les sceptiques eux considèrent que c'est précisément cette ambition qui crée le trouble et que l'ataraxie peut s'atteindre en abandonnant de telles prétentions. Cette conception du pyrrhonisme est sans doute, avec quelques nuances et discussions possibles, le schéma caractéristique de l'état final de la tradition pyrrhonienne, la phase représentée par les *Esquisses Pyrrhoniennes* de Sextus.

Par comparaison avec cet état de la tradition, les vues de Pyrrhon ont été longtemps considérées comme une version inaugurale des idées exprimées dans les *Esquisses*, une version imparfaitement travaillée, et pas aussi sensible aux objections possibles, mais qui se situerait dans la même lignée³. Or la

1. PÉREZ-JEAN, 2008 (sous presse).

2. PÉREZ-JEAN, 2000, p. 90-91.

3. Sur la pensée de Pyrrhon voir BARNES, 1992, p. 4241-4301.

propre vision de Pyrrhon est sensiblement différente à partir du moment où l'on examine les témoignages au complet¹, et surtout le texte d'Aristoclès², « si différente, selon Richard Bett³, que le terme de sceptique en usage dans le pyrrhonisme tardif n'aurait même pas été applicable à Pyrrhon ». Plutôt que de suspendre son jugement pour isosthénie, il semble que Pyrrhon ait considéré la réalité comme indéterminée de manière inhérente et recommandé de décrire la manière dont vont les choses par une forme de discours qui, pour reprendre la formule de Richard Bett « comprenne cette véritable indétermination⁴ ». Pyrrhon serait donc plus dogmatique que sceptique. Si cela est juste, la question demeure de savoir pourquoi les pyrrhoniens tardifs ont vu en lui un précurseur ou un inspirateur. Les sceptiques, nous dit Diogène Laërce, s'appellent pyrrhoniens⁵, Sextus appelle l'un de ses livres *Esquisses pyrrhoniennes*; Énésidème, sa source, emploie également l'adjectif dans un des titres qui lui sont attribués.

Quoi qu'il en soit, l'attitude indifférente et ataraxique de Pyrrhon est assez éloignée de l'idée de conflit, sauf lorsque, selon une anecdote célèbre, il se met en colère contre sa sœur; d'après le texte d'Aristoclès, il ne met pas l'accent sur les oppositions, mais sur l'abstention face à la réalité, elle-même indéterminée plutôt que conflictuelle. On remarquera toutefois que l'un des termes employés par Aristoclès pour décrire cette réalité selon Pyrrhon est « indécidable » (*anepikritos*).

Ce sont les sceptiques plus tardifs, les rénovateurs, Énésidème avec ses Tropes ou Modes (les Dix Tropes de la suspension du jugement), puis Sextus, qui s'ingénieront à trouver partout dans la réalité des apparences conflictuelles, entre ce qui apparaît aux hommes et ce qui apparaît aux animaux, ou entre les hommes de différentes régions, entre les perceptions sensibles des organes, entre les différentes quantités ou compositions; par exemple des grains de sable peuvent paraître séparément rugueux, mais en quantité ils sont doux au toucher, etc.

1. Voir le recueil de DECLEVA CAZZI, 1981.

2. Ce texte fondamental est le résumé de la philosophie de Pyrrhon par son disciple Timon, rapporté par Aristoclès, philosophe péripatéticien, dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée, XIV 18, 1-4 (= T 53 Decleva Caizzi).

3. BETT, 2000, p. 4.

4. *Ibid.*

5. *D. L.* IX 69 : « Tous ces gens ont été appelés pyrrhoniens du nom de leur maître, mais aussi aporétiques, sceptiques et encore éphectiques et zététiques, du nom de leur doctrine, si l'on peut dire. »

Or, même si l'on ne saurait ici citer et commenter les Dix Modes¹, il vaut la peine de remarquer que bien des exemples choisis par Sextus, ou son modèle Énésidème dont on ne sait s'il fut médecin, pour montrer les divergences des phénomènes et surtout des impressions, sont empruntés au domaine médical ; par exemple dans le deuxième mode celui qui expose les différences entre les humains, la différence entre le corps d'un Scythe et celui d'un indien est rapportée à la différence de dominance parmi les humeurs (*hē diaphoros tōn chumōn epikrateia* HP I, 80) ; en I, 81, « certains digèrent mieux la viande de bœuf que les poissons de roche et ont de la diarrhée à cause de la piquette de Lesbos », ce qui ne devrait pas être le cas « parce qu'elle est légère ». Tout cet ensemble du premier livre des *Esquisses* de Sextus illustre par de tels exemples ce qu'on nomme le conflit des apparences². L'histoire du scepticisme telle qu'elle nous parvient par Diogène Laërce³ et Sextus⁴ rend compte d'une autre batterie de tropes les cinq Tropes ou Modes d'Agrippa qui se présentent comme une réduction de ceux d'Énésidème, parmi lesquels le trope *apo tēs diaphōnias*. Jonathan Barnes a montré dans un ouvrage très important pour la logique du scepticisme, comment la *diaphōnia* constitue la part essentielle du scepticisme d'Agrippa, à partir d'une signification purement polémique du terme.

Chez Sextus, le conflit est aussi ailleurs ; à lire le *Contre les professeurs* et surtout le *Contre les dogmatiques*, les deux ouvrages de Sextus connus sous le titre commun *Aduersus Mathematicos*, on voit que les sceptiques s'attachent également à trouver partout des oppositions entre les écoles philosophiques, selon les différentes parties de la philosophie (*Contre les logiciens*, *Contre les physiciens*, *Contre les moralistes* etc.) et que s'y multiplie, outre le sens polémique de *diaphōnia*, l'emploi des termes *machē* (combat) et *stasis* (dissension).

En outre s'élève, dans une autre partie du livre I des *Esquisses*, un débat sur les rapports entre le scepticisme et les philosophies dites voisines, celles dont la tradition a pu à certains moments le rapprocher ; autrement dit, non seulement Sextus combat les dogmatiques, ennemis avérés, mais il est aussi en guerre avec ses voisins, Protagoras, les médecins empiriques, ou tel ou tel Présocratique... Cette polémique de Sextus contre ceux qui ont opéré les

1. Voir ANNAS & BARNES, 1985.

2. BURNYEAT, 1979, p. 69-111 ; EVERSON, 1985, p. 305-313.

3. D.L. IX, 88-92.

4. H. P. I, 164-177.

rapprochements avec les philosophies voisines nous permet de mettre en évidence le rôle du conflit des apparences dans la définition du scepticisme.

Selon Sextus, Protagoras, pour qui toutes les apparences sont vraies ou encore « toutes les choses qui apparaissent aux êtres humains existent » (H.P. I, 213), est plus proche de la pensée d'Héraclite, pour qui « les contraires coexistent dans la réalité » (H.P. I, 210), pensée selon laquelle « le miel est à la fois doux et amer », que de celle de Démocrite pour qui il n'est « ni l'un ni l'autre » (H.P. I, 213 et H.P. II, 63), mais, poursuit Sextus, le dit relativisme de Protagoras n'est pas le scepticisme. Sextus admet en effet la relativité des phénomènes et même le conflit des phénomènes comme point commun entre le scepticisme et d'autres philosophies. C'est ce qu'il admet à propos de Protagoras, de Démocrite et d'Héraclite : il accepte clairement ce point commun comme point de départ commun, mais en même temps, dans les trois cas, il rejette tout lien de la *skepsis* avec ces philosophies. En particulier, il combat la thèse attribuée à Énésidème d'un lien, un « chemin » entre scepticisme et héraclitisme. Le conflit des apparences n'est donc pas le scepticisme : pour être sceptique, il faut faire un pas de plus vers la suspension du jugement et vers les formules proprement sceptiques comme « je ne définis rien » et le fameux *ou mallon*, « pas plus ceci que cela ».

Dans ces mêmes circonstances, Sextus a jugé bon de distinguer la médecine empirique du scepticisme dans les *Esquisses*¹, pour la raison que « certains » avaient opéré ce rapprochement, qui n'est pas absurde, puisque, comme le dit Celse dans sa préface, les empiriques « admettent comme nécessaires les causes évidentes mais la recherche des causes cachées et des fonctions naturelles est vide de sens puisque la nature n'est pas compréhensible ».

Sextus, curieusement, dans le chapitre sur les philosophies voisines répond en une phrase à ces « certains », sur le rapport avec l'empirisme ; puisque « la secte empirique de médecine » a « de fortes assurances sur l'insaisissabilité des non-évidents » (*diabebaioutai peri tēs akatalēpsias tōn adēlōn*), « le sceptique ne saurait adhérer à cette secte ». Mais, poursuit-il, « il pourrait à ce qu'il me semble suivre celle qu'on appelle méthodique ». Il expose alors ce qui lui paraît non dogmatique chez ces méthodistes : ils ne font pas preuve de précipitation (*propeteia*), ils suivent les apparences ou les phénomènes selon l'*akolouthia* des sceptique. Enfin, « ils prennent le terme 'indication' sans soutenir d'opinions

1. H.P. I, 236.

(*adoxastōs*) pour le fait d'être guidés par les affects, naturels aussi bien que contre nature, vers ce qui semble leur correspondre¹ ».

Ce texte fait difficulté pour les commentateurs dans la mesure où Sextus s'appelle Empiricus et que l'*Historia philosopha* du Ps-Galien le compte parmi les Empiriques. En réalité les méthodiques, Galien nous le montre, ne pensent pas non plus que la bonne thérapeutique puisse se trouver par l'expérience ni par induction à partir de l'expérience. Pour eux, l'affection est d'elle-même indicative du traitement (par exemple la soif est indicative de son remède la boisson) et ils possèdent en outre un système complexe qu'on appelle les « communautés apparentes », avec trois communautés, comme nous l'apprend le texte de Galien, *Des sectes pour les débutants* : le resserré (*stegnon*) le relâché (*roōdes*) et le mixte (*epiplokē*). La conclusion de Sextus sur ce rapprochement entre scepticisme et méthodisme demeure prudente.

Il y a donc une affinité de la voie de la médecine méthodique avec le scepticisme plus que dans le cas des autres écoles médicales, et cela par comparaison avec celles-ci et non absolument. (H.P. I, 241)

On ne saurait conclure sur la *diaphōnia* chez Sextus sans citer la comparaison entre logique et musique, menée par Anne-Gabrièle Wersinger qui a étudié la signification musicale du terme et particulièrement son emploi dans le traité *Contre les musiciens* : « mieux que toute autre sensation, le son se montre capable d'incarner la *diaphōnia* dans ce qu'elle a de plus profond, à savoir le balancement de la différence intrinsèque qui menace l'unité de la chose en soi² ». Selon elle, le paradigme musical est plus pertinent que le paradigme logique pour rendre compte de ce qu'elle nomme la « physique suspensive ». Son interprétation de la *diaphōnia* comme variété et diversité va à l'encontre de l'analyse épistémologique de Jonathan Barnes pour qui les désaccords multilatéraux se réduisent à des désaccords bilatéraux.

Le sens de *diaphōnia* et de *sumphōnia* se sont évidemment construits dans la musique avant de s'étendre aux autres disciplines et ces valeurs sont bien présentes chez Sextus, à une période qui correspond au renouveau du pythagorisme. Sans doute la valeur de diversité, de variété avec les termes, récurrents dans le premier livre des *Esquisses*, *anōmalia* (anormalité) et *parallagē* (écart) s'accorde-t-elle avec le « catalogue innombrable des singularités » dans les Tropes d'Énésidème. Mais nous avons préféré ici nous en tenir au sens conflictuel du terme *diaphōnia*, en privilégiant son sens de dissension par rapport à

1. H.P. I, 240.

2. WERSINGER, 2007, p. 515.

ceux de décalage, inconsistance, dissonance, non seulement en raison du lien nécessaire entre désaccord et suspension du jugement, mais aussi en référence à la dispute entre les sectes (*diaphōnia* est bien proche d'*hairēsis*) qui se retrouve aussi bien en philosophie qu'en médecine.

2 La *diaphōnia* selon Galien

Trois sectes se partagent les faveurs des médecins à l'époque de Galien, et c'est encore le cas à l'époque de Sextus qui aurait vécu un peu plus tard, dans la deuxième partie du II^e siècle peut-être au début du III^e siècle : l'empirique, la rationaliste ou dogmatique et la troisième venue la méthodique. La médecine rationnelle est étiologique et comme l'explique Celse, elle entend connaître quatre choses : (I) les causes cachées qui portent en elles les maladies (par exemple dans la version asclépiadéenne, les corpuscules qui obstruent les pores), causes qui peuvent être atteintes par l'inférence et l'hypothèse ; (II) les causes évidentes comme la faim, la soif ; (III) les fonctions naturelles comme la respiration, la digestion et (IV) les organes internes, ce qui suppose la pratique de l'anatomie qui sera refusée par les empiriques. On notera, à propos de la recherche des causes cachées, le terme *endeixis* (indication ou inférence indicative), qui chez Galien, comme le terme *logos* (raison), peut désigner l'école médicale rationnelle, par métonymie. Quant à la connaissance des organes internes, Galien fait souvent allusion à la *diaphōnia tēs anatomēs*, le conflit de la dissection. Le pivot central de la secte dogmatique est la théorie hippocratique des humeurs pour laquelle le corps humain est un équilibre des flux humoraux qui peuvent eux aussi entrer en conflit. De cette école qui a duré des siècles, d'Hippocrate à Quintus et Galien, il faut noter que les dogmatiques ne rejettent pas l'expérience de sorte que Galien caractérise leur méthode comme « l'inférence indicative liée à l'expérience ».

Au III^e siècle av. J.-C., est apparu l'empirisme, qui, en contestant aux dogmatiques la prétention à remonter des symptômes aux causes cachées, rejoint l'une des principales critiques des sceptiques contre les philosophes dogmatiques. C'est Galien qui dans *l'Esquisse empirique* décrit le mieux les détails de l'empirisme : expérience par rencontre improvisée, imitative, technique, *l'autopsia*, l'utilisation des observations antérieures, donc de la remémoration, et surtout le fameux passage du semblable au semblable (ce qui vaut pour le pied vaut pour le bras et la nêfle vaut la pomme pour soigner la diarrhée). Les méthodistes, pour faire court, condamnent l'inférence indicative, mais au lieu

de prétendre comme les empiriques que ces réalités cachées, comme les corpuscules, n'existent pas, ils se contentent de dire qu'elles ne sont d'aucune utilité pour le médecin : ainsi s'explique la préférence de Sextus pour la secte méthodique¹, malgré le fait qu'il nous soit connu comme *Empiricus*.

Les recherches récentes² semblent s'accorder pour dire que Galien est dogmatique, ce qui ne saurait interdire de le rapprocher du scepticisme, puisque le terme « dogmatiques » n'a pas exactement le même sens selon qu'il s'applique à des philosophes ou à des médecins. Galien appartiendrait à la secte dogmatique ou serait passé de la secte empirique à la dogmatique (ou rationaliste), mais de fait celle-ci est définie surtout comme la secte de ceux qui ne sont ni empiriques ni méthodistes. Par ailleurs, on peut se demander s'il a fondé ou laissé croire qu'il avait fondé une quatrième secte, et peut-être n'est-il d'aucune des trois grandes. Sa position médicale n'est donc pas claire et aurait évolué au cours des années. Selon certains³, il aurait été plus empirique dans sa jeunesse mais, comme il se dit dogmatique, on le considère généralement comme tel. Toutefois, la secte dite dogmatique ne se caractérise pas par un chef de file ou des liens sociaux et il n'y a même pas unité de doctrine entre ceux que Galien appelle dogmatiques. On doit considérer en revanche que leur lien est épistémologique⁴ ; c'est une méthode d'acquisition des connaissances médicales et une façon d'expliquer les phénomènes, puisque sont dits dogmatiques aussi bien Hippocrate qu'Erasistrate, Quintus ou Asclépiade.

On lit souvent que Galien est éclectique. Il l'est déjà par son hésitation entre philosophie et médecine. Il a fait médecine, nous dit-il, parce que son père qui lui avait fait très jeune étudier la philosophie en a décidé ainsi, poussé par « des rêves évidents⁵ ». Il étudia donc la médecine dès l'âge de seize ans, mais n'abandonna jamais la philosophie. La liste des ouvrages qu'il a consacrés à la philosophie est impressionnante et il fut reconnu comme philosophe par Alexandre d'Aphrodise, son jeune contemporain, et cité par la suite par Themistius, Simplicius et Philopon.

Si on le dit généralement éclectique, lui-même prétendait choisir (*eklegein*) dans chaque groupe ce qui lui convenait. Il explique que son père lui fit suivre

1. *H.P.* I, 236. Cf. *supra*.

2. Sur les récentes orientations de la recherche, voir HANKINSON, 2008.

3. GRMEK & GOUREVITCH, 1994, p. 1498-1528, voir p. 1524.

4. Mayor DIA le montre bien (DIA, 2006).

5. Sur l'ordre de ses propres livres IV, 3-5. Sur la biographie, voir BOUDON-MILLOT, 2007, en particulier sur la jeunesse p. XVIII à XXVIII.

les leçons à Pergame des représentants des grandes écoles philosophiques¹, mais suivant les conseils de ce père, il ne s'est jamais réclamé d'aucune école philosophique comme il ne s'est pas réclamé d'une des sectes dont il explique si nettement les oppositions. Il ne fut ni hippocratéen ni praxagoréen, mais comme le remarque Michael Frede, cela ne l'empêche pas de considérer deux grands hommes, en médecine Hippocrate et Platon en philosophie².

En médecine, il prêche pour un accord ou plutôt une synthèse entre l'indication et l'expérience. Véronique Boudon considère que « sauvé du doute pyrrhonien, par les mathématiques et la géométrie, Galien en tirera la conclusion qu'il ne faut jamais se proclamer d'aucune école mais [...] se situer au-dessus de toutes³ ». Et en philosophie, s'il fut bien éclectique, à cette époque-là, celle du développement du médioplatonisme, son cas est loin d'être isolé.

Si l'on a, depuis quelques années, mis en évidence des points communs entre Galien et les sceptiques, il s'agit ici de mettre l'accent sur son rapport avec le conflit des apparences ou des concepts, et d'abord sur son usage du terme *diaphōnia*.

En effet Galien use à l'envie du terme *diaphōnia* dans diverses occasions, pour présenter et même comparer les *diaphōniai* médicales et celles des philosophes, et particulièrement dans un sens très technique lorsqu'il désigne « la *diaphōnia* de la dissection⁴ », mais il n'existe pas dans ses ouvrages de codification des points de divergence, même entre les médecins. On sait clairement sur quels sujets s'opposent fondamentalement les sectes médicales : la voix, la respiration, le pouls, les jours décisifs pour les fièvres, les remèdes ; on trouve également dans le corpus une liste définie des questions philosophiques sur lesquelles les écoles ont une divergence d'importance : le monde est-il fini, créé, sur la pluralité des mondes et surtout sur la place du *hēgēmōnikon*, qui fait l'objet du *De placitis Hippocratis et Platonis*⁵. Galien n'est pas dupe sur la différence des questions traitées par ses deux amours, la médecine et la philosophie : ainsi lui arrive-t-il de comparer une *diaphōnia* de philosophes sur les vertus avec une *diaphōnia* de médecins sur l'usage d'orge mondée (*ptisanē*⁶).

1. GALIEN, *De cognoscendis curandis animi morbis*, V 41,17-42,2 K. (*De affectuum dignotione*, 8, CMG, V, 4.1.1, 28).

2. FREDE, 2003 : voir p. 75.

3. BOUDON-MILLOT, 2007, p. XXVIII.

4. Des allusions à la *diaphōnia* de la dissection reviennent souvent dans *De usu partium*.

5. Voir *De placitis Hippocratis et Platonis* 9, 6, 20, 1-10.

6. *De placitis Hippocratis et Platonis* 9, 6, 54, 2.

Il sait parfaitement se situer dans les débats importants des philosophes, sur le monde créé ou pas, sur le fait qu'il existe quelque chose en dehors du monde, donc sur le vide, sur le nombre incommensurable de mondes.

Quand je dis donc que les philosophes étaient d'avis divergents les uns avec les autres à propos de l'étude de logique, je veux dire les péripatéticiens, les stoïciens et les platoniciens, et quand, en revanche, je dis qu'ils l'étaient entre eux, je veux dire les représentants de chaque école à titre individuel (de fait les divergences sont relativement minimales chez les péripatéticiens, mais considérables chez les stoïciens et les platoniciens¹).

Dans le domaine de l'éthique, Galien se montre aussi critique à l'égard de l'ensemble des écoles philosophiques qu'avec les sectes médicales ; on relève dans les traités *Sur les erreurs et les passions de l'âme de chacun* des attaques contre platoniciens, académiciens sceptiques, ou épicuriens, où l'on s'amuse de quelques phrases cinglantes du type : « ils ne se disputeraient pas ainsi sur la valeur de l'ivresse s'ils ne buvaient pas autant ». Enfin, dans ses écrits autobiographiques, il nous donne une idée de l'étendue de ses propres controverses avec tel ou tel médecin et des jalousies féroces du milieu médical².

Or la *diaphōnia* médicale se trouve diversement qualifiée par Galien et connaît des gradations. La divergence porte souvent sur le pouls, sur les médicaments ou les antidotes. En particulier Galien explique en quoi tel auteur, excellent médecin, est en désaccord avec ses prédécesseurs³ ; la *diaphōnia* peut alors être petite ou « courte⁴ » ; au contraire la *diaphōnia* entre les sectes n'est, dit-il, « pas petite », ou bien dans le débat sur l'art du pouls, sur la bonne nature et le bon *arithmos* entre les anciens (*palaioi*) entre eux, les modernes (*neōteroi*) entre eux, et entre *palaioi* et *neōteroi*, il ne s'agit pas de n'importe quel désaccord (ou *tuchousa diaphōnia*⁵). Le désaccord pour la composition d'un médicament peut être « infini » (*adioristōs*⁶) ou bien, sur les épidémies, « difficile à

1. *Sur ses propres livres*, XIV, 7. édition et traduction V. Boudon.

2. *Sur ses propres livres*, III, 12-13 éd. et trad. V. Boudon.

3. Par exemple Damocrates sur les antidotes (*De theriaca ad Pisonem*, 14, 261, 1K) ou Magnos qui ne diffère des autres auteurs que pour la cinnamome (*De theriaca ad Pisonem*, 14, 261, 8K).

4. Elle est *mikra* (*De compositione medicamentorum per genera*, 13, 793, 15K) ou *bracheia* (13, 811, 12K)

5. *De dignoscendis pulsibus* 8, 859, 5 K.

6. *De compositione medicamentorum secundum locos*, 13, 37, 10 K ; ou bien un jugement qualifie deux branches de la même *diaphōnia* : l'une est claire (*saphēs*) l'autre difficile à surmonter *dusepikritos* : *De compositione medicamentorum per genera*, 13, 789, 3, ce qui constitue un cas où Galien emploie le tout pour la partie.

trancher » (*duskritos*¹), mais un passage retiendra surtout notre attention dans *Des sectes pour les débutants* parce qu'il associe deux fois l'adjectif *anepikritos*², « insurmontable », à la *diaphōnia*, comme chez Sextus. Dans ce texte Galien expose les divergences entre empiriques et dogmatiques par exemple « dans les recherches sur les choses non manifestes ». Les dogmatiques « font l'éloge de la dissection, de l'indication et de la théorie dialectique, car ce sont pour eux des instruments pour se mettre en chasse des choses cachées ». Les empiriques au contraire n'acceptent pas que la dissection « soit nécessaire à l'art médical » ; ils n'acceptent pas l'indication, ni « qu'un art quelconque ait besoin de la dialectique³ ».

Ils signalent aussi les modes invalides de démonstration dont les dogmatiques ont coutume de se servir, et notamment le raisonnement par analogie dans son ensemble, en disant que celui-ci est incapable de trouver ce qu'il prétend trouver, que par son intermédiaire aucun des arts ne se constitue et aucun progrès n'est fait dans la vie des hommes. L'épilogisme (*epilogismos*) en revanche, dont ils disent qu'il est « un raisonnement concernant des choses apparentes », est utile pour la découverte des choses occasionnellement cachées [...]. Il est aussi utile contre ceux qui osent dire quelque chose contre l'apparence. Il est utile enfin pour montrer ce qui était passé inaperçu parmi les choses apparentes, et pour aller contre les sophismes, lui qui ne s'écarte aucunement des choses évidentes, mais reste toujours en contact (*diatribein*) avec elles⁴.

La différence entre secte dogmatique et secte empirique revient clairement à opposer l'épilogisme (qui est « un raisonnement concernant les choses apparentes ») et l'analogue ou raisonnement par analogie sur lequel les empiriques critiquent ici les dogmatiques.

<L'analogue> part bien des choses apparentes mais en vient ensuite aux choses totalement cachées, et c'est pour cela qu'il a de multiples formes ; en effet, en partant des mêmes choses apparentes, il atteint tantôt l'une tantôt l'autre des choses cachées. C'est alors qu'ils <les dogmatiques> ont entre les mains la discordance qui ne peut être tranchée⁵ qui est, disent-ils, le signe de la non-saisie (*sēmeion einai tēs akatalēpsias*⁶).

1. Elle est en même temps « extraordinaire » (*perittē*) In *Hippocratis librum iii epidemiarum commentarii* (*Corpus medicorum Graecorum*, vol. 5.10.2.1 ; 17a, 593, 10 K).

2. On trouve aussi le terme dans *De diebus decretoriis*, 9, 778, 13 K.

3. *De sectis*, chap. V, 10 Helmreich. Traduction P. Pellegrin.

4. *De sectis*, chap. V, 11 Helmreich. Trad. Pellegrin.

5. C'est le choix de traduction de Pierre Pellegrin pour *anepikritos diaphōnia*.

6. *De sectis*, chap. V, 11 Helmreich. Trad. Pellegrin.

S'ensuit une mise au point sur le vocabulaire de la saisie (*katalēpsis*) propre aux dogmatiques, qui correspond parfaitement aux textes sceptiques sur les signes comme celui du livre II des *Esquisses* de Sextus (97-112). L'auteur conclut sur cette discordance insurmontable (*anepikritos diaphōnia*) :

D'après eux ce qui ne peut être tranché, c'est l'absence d'accord (*anomologia*) entre les choses cachées et non celle qui concerne les choses apparentes. Dans ce dernier cas, en effet, chacune de ces choses apparaissant telle qu'elle est, elle témoigne en faveur de ceux qui disent vrai et réfutent ceux qui disent faux¹.

La conclusion est remarquable et proprement galénique : « empiriques et dogmatiques ont de nombreuses disputes de ce genre tout en appliquant les mêmes thérapeutiques aux mêmes affections, du moins tous ceux de ces deux sectes qui ont été formés selon la règle ».

Au-delà de la notation variée des *diaphōniai*, reste la question initialement posée : dans quelle mesure le conflit est-il fonctionnel chez Galien ? Sa fonction ne conduira évidemment pas, comme chez Sextus, à la suspension du jugement, mais plutôt à la recherche de synthèses. Ainsi rend-il compte d'une *diaphōnia* entre les philosophes et les médecins sur l'usage des parties du corps :

Les uns pensent que nos corps n'ont été créés ni en vue de quelque chose ni totalement avec une fonction technique (*holōs kata technēn*), les autres au contraire en vue de quelque chose et techniquement (*technikōs*), et ils attribuent des usages différents à chacune des parties, et moi j'ai cherché un critère d'une telle *diaphōnia* et ensuite une méthode unique (*en tōi katholou sustēsasthai*) grâce à laquelle nous pourrions trouver l'usage de chacune des parties et de leurs accidents².

C'est proprement « la systématisation de la médecine³ » qui se révèle être une méthode dans l'esprit du *De methodo medendi*.

Les désaccords entre les sectes médicales de l'époque de Galien sur les questions de médication se trouvent en grand nombre dans ses œuvres et se doublent de désaccords sur des questions philosophiques fondamentales à l'époque du médioplatonisme, par exemple sur le monde et sur les parties de l'âme. On retrouve chez Galien, particulièrement dans les traités conservés sur les passions et les erreurs de l'âme, toutes les dichotomies présentées dans

1. *De sectis*, chap. V, 12 Helmreich. Trad. Pellegrin.

2. *De usu partium*, 3, 17, 8 K.

3. GALIEN, *Systématisation de la médecine*, texte nouveau et traduction annotée, précédés d'études introductives sous la direction de J. Boulogne et D. Delattre, Villeneuve d'Ascq, 2003.

la doxographie éthique contemporaine, que ce soit le *Didaskalikos* d'Alcinoos ou l'*Epitomè* d'Arius Didyme. Par ailleurs, la question agitée dans *De placitis Hippocratis et Platonis* rejoint les longs développements sur les critères de la vérité dans Sextus (*H.P.* II et *A.M.* VII-VIII) avec l'opposition entre sensible et rationnel dans le diagnostic et la médication.

On peut conclure qu'il existe chez Galien une systématisation du conflit qu'il entend dépasser non par l'*epochè* mais par la méthode. En effet, écrit-il en commentant Hippocrate, « le désaccord entre ceux qui s'adonnent à une quelconque activité éveille un juste soupçon d'ignorance, mais, à son tour, l'accord mutuel (*sumphōnia*) éveille un grand espoir de connaissance¹ ». Un dernier point de comparaison entre Galien et Sextus, outre l'acharnement à exposer les divergences des dogmatiques, peut être cité ici, parce qu'il intervient, du moins pour Galien, dans la recherche de solutions au conflit : c'est l'obsession de la démonstration scientifique, même si la différence est nette entre le sceptique qui en principe condamne la démonstration (*apodeixis*) et le médecin qui prétend s'y référer pour sortir des difficultés.

L'*Art médical* représente la somme des connaissances galéniques en matière de pathologie ; Galien y expérimente des définitions et des typologies, mais comme il multiplie les distinctions et les précisions, pour que, du général, on aboutisse au particulier, on se trouve, comme l'a montré Véronique Boudon-Millot, « face à un système assez difficile, avec une infinité de combinaisons possibles² ». Santé et maladie ne sont pas des contraires dans la tripartition de la définition de la médecine depuis Hérophile, santé, maladie et état neutre ; en fait il existe un nombre infini d'états intermédiaires, avec des glissements toujours possibles. Mais comme l'explique encore Véronique Boudon-Millot, les cas particuliers intéressent peu Galien qui est aux antipodes des « fiches de malades » comme dans les *Épidémies* hippocratiques³. À la tripartition hérophiléenne santé, maladie, état neutre, il ajoute la tripartition corps, signes et causes : le corps étant capable d'accueillir (*epidektikon*), la cause de produire ou de conserver et les signes d'indiquer (*dēlōtikon*⁴). Or signes et causes sont proprement les points sur lesquels les sceptiques condamnent le dogmatisme de leurs adversaires, particulièrement les stoïciens et leurs signes

1. GALIEN, *In Hippocratis de diaeta acutorum librum commentarii* I 14G (15, 439 K ; édition Pietrobelli).

2. BOUDON-MILLOT, 2002, p. 195.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, « Signes et diagnostic du juste équilibre » p. 186 ; GALIEN, *Art médical*, c. 3-22.

indicatifs (*endeiktika*), comme en témoigne l'ensemble des traités de Sextus *Contre les logiciens*.

Outre le recours aux signes indicatifs, l'arsenal logique de Galien se compose aussi des preuves et des syllogismes. Dans un article qui fait autorité¹, Jonathan Barnes a montré qu'outre le syllogisme hypothétique généralement attribué aux stoïciens et le syllogisme catégorique d'Aristote et des péripatéticiens, Galien est censé introduire le syllogisme relationnel, qu'il trouve dans les ouvrages mathématiques et scientifiques, parce qu'il considère que l'enseignement de la logique par les écoles orthodoxes est insuffisant. En réalité, explique Jonathan Barnes², Galien ne commente jamais la structure logique des preuves ; il utilise des milliers de fois le mot preuve et des centaines de fois le mot syllogisme, mais il n'y a que deux passages en dehors de l'*Institution logique* (qui, elle, traite des syllogismes) où il caractérise un argument comme catégorique ou hypothétique et il ne mentionne jamais son syllogisme relationnel en dehors de l'*Institution Logique*.

Le domaine principal de sa recherche logique demeure celui des causes avec de nombreux ouvrages écrits sur les causes des pouls et sur les causes dites « procatarctiques » ou causes antécédentes³. Par exemple les adversaires de la cause procatarctique de la chaleur disent que la chaleur antécédente n'est pas une cause puisque, dans un théâtre en plein soleil, sur des milliers de spectateurs, seuls quatre verront monter leur température et un seul aura de la fièvre (*Sur les causes procatarctiques* X,126-7) ; Galien accepte l'argument mais rétorque que le fait que la chaleur n'affecte pas tout le monde de la même façon est explicable en termes de différentes dispositions (*diatheseis*). Mais le fait que seuls certains soient affectés ne montre pas que la chaleur n'a rien à voir avec l'affaire ; c'est la chaleur de concert avec un certain matériau ou une certaine disposition qui aboutit au résultat⁴.

Enfin, Galien recourt à ce qu'il appelle des preuves ou des démonstrations « linéaires » (*grammikai apodeixeis*) que l'on traduit par « démonstrations géométriques ». Cette expression se retrouve avec l'adverbe *grammikōs* chez Sextus A. M. I, 304, à propos d'Aratos pour dire que les mathématiciens démontreront avec des lignes un point concernant la sixième partie du zodiaque. On peut donc ici parler d'une preuve géométrique, mais quand il s'agit, pour les

1. BARNES, 2003, p. 2-29.

2. *Ibid.*, p. 6.

3. HANKINSON, 2003 : voir p. 61-62.

4. *Sur les causes procatarctiques*, VIII 98-101 (HANKINSON, 1998).

opinions de Platon et d'Hippocrate, de situer les parties de l'âme, on ne voit pas comment utiliser des preuves géométriques. Ce ne sont que des arguments qui sont « comme » des arguments géométriques et des recherches récentes insistent sur l'usage de la démonstration géométrique comme modèle¹. Appeler une preuve linéaire n'est pas décrire sa forme logique et à partir de là ce n'est pas dire qu'elle est un syllogisme relationnel. Une preuve linéaire est un argument de quelque forme que ce soit qui répond aux standards des géomètres, un argument qui fasse preuve de la rigueur et de la brièveté du pouvoir démonstratif qui selon Galien est le propre des géomètres grecs². On aboutit à une sorte de paradoxe : alors que Galien est classé dans les dogmatiques malgré l'épisode de jeunesse empirique, et que Sextus a passé sa vie à lutter contre les philosophes dogmatiques des grandes écoles, au premier rang desquelles on trouve les stoïciens, Galien et les sceptiques utilisent des méthodes comparables. Galien semble tout entreprendre pour éviter que les étudiants ne se perdent dans les méandres des oppositions entre les écoles médicales professées à Rome, mais précisément le moyen de ne pas se perdre est de les juger et juger leurs conflits « en étant délivré de la passion qui conduit la plupart à adorer ou à haïr les écoles par aveuglement à leur sujet³ ».

Au lieu de se livrer comme il pouvait le faire à « l'aporie des Pyrrhoniens », il se voue à l'idéal de la démonstration et il conseille aux étudiants de lire tout d'abord son ouvrage intitulé *De la démonstration*⁴. Il faut se référer au traité *De la meilleure secte à Thrasybule* pour tenter d'expliquer ce que pourrait être cette méthode démonstrative⁵. Or, à la lecture de Sextus Empiricus, on est également frappé par l'attention extrême qu'il porte à la démonstration.

Les spécialistes de Galien ont démontré qu'il prône l'alliance nécessaire du procédé rationnel et du procédé empirique pour découvrir la meilleure thérapeutique⁶. La différence avec les sceptiques est évidemment que le médecin Galien, tout philosophe qu'il soit, recherche la meilleure thérapeutique et non la vérité ou l'ataraxie. Mais n'oublions pas que les Sceptiques, qui, en tant

1. Voir par exemple BOUDON-MILLOT, 1993, p. 120-141.

2. BARNES, 2003, p. 8. On a raison, précisait Michael Frede dans la discussion *ad loc.*, de traduire « géométrique » plutôt qu'« avec des lignes », mais à condition de l'entendre comme *more geometrico*.

3. *Sur l'ordre de ses propres livres* I, 7.

4. Le problème est que l'œuvre est en partie perdue. L'édition et la traduction des fragments de la version arabe étant en préparation.

5. Voir DIA, 2006, vol. I, p. 129 à 205, et le volume II.

6. FREDE, 1981.

que philosophes, se préoccupent de la vérité et dans les ouvrages logiques de démontrer qu'elle n'existe pas et qu'il n'y a pas de critère de vérité, admettaient aussi des critères pratiques à la fois pour ce qu'ils nomment la vie, mais sans doute aussi sans le dire nettement pour la thérapeutique, tant il est vrai que Sextus fut aussi médecin.

Bibliographie

Sources

The Pythagorean Golden Verse, with Introduction and Commentary by Johan C. Thom, Leiden, 1995 (Religions in Graeco-roman World, 123).

DIOGÈNE LAËRCE, *Vitae philosophorum*, texte établi par M. Marcovitch, Stuttgart, Teubner, 1999, 2 volumes.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, traduction sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Librairie générale française, 1999, « La Pochothèque ».

GALIEN, *Opera Omnia*, texte établi par C. G. Kühn, Hildesheim, Olms, 1986-1997 (1821-1833), 22 volumes.

GALIEN, *Œuvres*, tome I, Introduction générale, *Sur l'ordre de ses propres livres, Sur ses propres livres, Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, texte établi, traduit et annoté par V. Boudon-Millot, Paris, Belles Lettres, « Collection des universités de France », 2007.

GALIEN, *Œuvres*, tome 2, *L'art médical, le Protreptique*, texte établi, traduit et annoté par V. Boudon-Millot, Paris, Belles Lettres, « Collection des universités de France », 2002.

GALIEN, *De placitis Hippocratis et Platonis*, éd. P. De Lacy, *On the doctrines of Hippocrates and Plato, Corpus medicorum Graecorum*, vol. 5.4.1.2, Berlin, Akademie-Verlag, 1978.

GALIEN, *De sectis ad eos qui introducuntur*, éd. J. Marquardt, I. Muller et G. Helmreich, in *Claudii Galeni Pergameni scripta minora*, Leipzig, Teubner, 1893, repr. Amsterdam, Hakkert, 1967.

- GALIEN, *On antecedent causes*, edited with an introduction, translation, and commentary by R. J. Hankinson, Cambridge 1998.
- GALIEN, *Traité philosophiques et logiques*, traduction par P. Pellegrin, C. Dalimier et J.-P. Levet, G.F., 1998.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Sexti Empirici Opera*, vol. I : *Purrōneiōn Hupotuposeōn*, Mutschmann Hermann, Mau Jürgen (éd.), Leipzig : B.G. Teubner, 1958.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Sexti Empirici Opera*, vol. II : *Adversus Mathematicos VIII-XI*, Mutschmann Hermann (éd.), Leipzig : B.G. Teubner, 1914.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Sexti Empirici Opera*, vol. III : *Adversus Mathematicos I-VI*, Mutschmann Hermann, Mau Jürgen (éd.), Leipzig : B. G. Teubner, 1958.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Sextus Empiricus. Esquisses pyrrhoniennes*, introduction, traduction et commentaires par Pierre Pellegrin, Paris, 1997.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Sextus Empiricus. Contre les professeurs*, introduction, glossaire et index par Pierre Pellegrin, traductions par Catherine Dalimier, Daniel Delattre, Joëlle Delattre et Brigitte Pérez, sous la direction de Pierre Pellegrin, Paris, 2002.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Sextus Empiricus. Against the logicians*, translated by Richard Bett with an Introduction and Commentary, Cambridge, 2005.

Études

- ANNAS J. et BARNES J., *The Modes of Scepticism, Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- BARNES J., « La diafwniva pyrrhonienne », dans A.-J. Voelke (éd.), *Le scepticisme antique : perspectives historiques et systématiques*, Genève/ Lausanne/ Neuchâtel, 1990, p. 97-106.
- BARNES J., « Diogenes Laertius IX 61-116 : the Philosophy of Pyrrhonism » ; dans ANRW II.36.6, édité par Wolfgang Haase, Berlin/New-York, 1992, p. 4241-4301.
- BARNES J., « Proofs ans syllogism in Galen », dans J. Barnes et J. Jouanna (éd.), *Galien et la Philosophie*, Genève, 2003, p. 2-29.

- BETT R., *Pyrrho his antecedents and his legacy*, Oxford, 2000.
- BOUDON-MILLOT V., « Médecine et enseignement dans l'Art médical de Galien », *RÉG* 106, numéro 504-505, 1993, p. 120-141.
- BURNYEAT M., « Conflicting Appearance », *Proceedings of the British Academy* 65, 1979, p. 69-111.
- BOULOGNE J. et DELATTRE D. (dir.), *Galien, Systématisation de la médecine*, texte nouveau et traduction annotée, précédés d'études introductives, Ville-neuve d'Ascq, 2003.
- COHEN D., *Law, violence and community in classical Athens*, Cambridge University Press, 1995.
- DECLEVA CAIZZI F., *Pirrone Testimonianze*, Elenchos, Naples, 1981.
- DIA M., *Les références de Galien de Pergame aux doctrines et aux méthodes du scepticisme antique*, thèse de Doctorat soutenue en 2006 à l'Université de Provence sous la dir. de D. Pralon.
- EVERSON S., « Apparent Conflict », *Phronesis : A Journal of Ancient Philosophy* 30, 1985, p. 305-313.
- FREDE M., « On Galen's Epistemology » dans V. Nutton (éd.) *Galen : Problems and Prospects*, A collection of Papers submitted at the 1979 Cambridge Conference, London, 1981, p. 65-86.
- FREDE M., « On Galen's Theology », dans J. Barnes et J. Jouanna (éd.), *Galien et la Philosophie*, Entretiens de la Fondation Hardt XLIX, Genève, 2003, p. 73-129.
- GRMEK M. et GOUREVITCH D., « Aux sources de la doctrine médicale de Galien : Galien et l'enseignement de Marinus, Quintus et Numisianus », *ANRW II* 37, 2, 1994, p. 1498-1528.
- HANKINSON R. J., « Causation in Galen », dans J. Barnes et J. Jouanna (éd.), *Galien et la Philosophie*, Entretiens de la Fondation Hardt XLIX, Genève, 2003, p. 61-62.
- HANKINSON R. J. (éd.), *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge, 2008.

- LORAUX N., « Le lien de la division », *Cahier du collège international de philosophie* 4, 1987, p. 101-104.
- NUSSBAUM M.C., « Skeptic Purgatives : Therapeutic Arguments in Ancient Skepticism », *Journal of the History of Philosophy*, 1991, p. 1-33.
- PÉREZ-JEAN B., « Énésidème », dans Richard Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques (DphA)*, vol. III, E 24, Paris, 2000, p. 90-91.
- PÉREZ-JEAN B., *Dogmatisme et scepticisme, L'héraclitisme d'Énésidème*, Lille, 2005.
- PÉREZ-JEAN B., « Pyrrhon », dans Richard Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques (DphA)*, vol. V, Paris, 2008 (sous presse).
- SPINELLI E., « Sextus Empiricus, the Neighbouring Philosophies and the Sceptical Tradition (again on Pyr. I 220-225) », *Acta Philosophica Fennica* 66, 2000, p. 35-61.
- WERSINGER A.-G., « La philosophie entre Logique et Musique. Sextus Empiricus et la diaphōnia », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2007, vol. 56, n° 4, p. 499-519.

Deuxième partie

Conflits mythologiques et épiques

Idéologie indo-européenne et conflits des chefs dans le *Mahābhārata*

Nick ALLEN

Oriental Institute, Wolfson College, Oxford

1 Idéologie indo-européenne

Il y a une vingtaine d'années, l'expression « idéologie indo-européenne » était à peu près sans ambiguïté : elle ne pouvait signifier que le modèle dumézilien, le fameux schéma trifonctionnel. On pouvait accepter ce modèle tel quel, ou le rejeter, mais de toute façon on savait de quoi on parlait. Aujourd'hui c'est plus compliqué. Beaucoup de chercheurs maintiennent l'orthodoxie dumézilienne, mais d'autres, voulant élargir le modèle, ne sont pas d'accord sur le moyen de le faire. Les frères Sauzeau¹ proposent l'adjonction d'une quatrième fonction, axée sur l'altérité. Cela me semble un pas nécessaire, qui nous oriente vers la bonne solution, mais je crois qu'il faut aller plus loin. À mon avis la quatrième fonction, axée sur l'altérité, possède deux aspects opposés — l'un positif ou valorisé, l'autre négatif ou dévalorisé. Le premier se situe au sommet de la hiérarchie, au-dessus des fonctions classiques ou duméziliennes, tandis que le second prend sa place tout en bas. C'est un modèle pentadique — à cinq positions, cases ou catégories. Mais la folkloriste édimbourgeoise, Emily Lyle², est allée plus loin encore et a proposé des modèles à six éléments (deux fois trois) et même à dix éléments (deux fois cinq).

Je ne vais ici ni m'étendre sur les propriétés du modèle pentadique, ni prôner ses mérites théoriques, ce que j'ai fait ailleurs³, et je ne vais l'introduire

1. SAUZEAU & SAUZEAU, 2004.

2. LYLE, 2004. LYLE, 2008.

3. Par exemple ALLEN, 2000 ; ALLEN, 2005 a.

que d'une manière très concise. Mais j'espère en montrer l'utilité en abordant quelques questions nouvelles, soulevées par les analyses précédentes.

Le modèle pentadique se fonde sur les fonctions duméziliennes (cette intuition géniale !). La quatrième fonction, aspect négatif, (disons « F4 minus ») soulève peu de problèmes d'ordre conceptuel. Dans un contexte qui regroupe des représentants des trois fonctions classiques on trouve souvent (mais pas toujours) un élément qui est lié à cette triade, mais qui est néanmoins hétérogène et dévalorisé, voire (de certains points de vue) exclu. Ainsi, dans le schéma hindou des *varṇa*, on a les brahmanes, les *ṣatriya* (guerriers), les *vaiśya* (producteurs ou détenteurs de la richesse), mais aussi les *śūdra* (les serfs ou esclaves), qui sont une partie intégrante du mythe sociogonique et de la société elle-même, mais qui sont exclus de la vie rituelle normale.

À l'autre bout de la hiérarchie les problèmes sont moins simples. Pour reprendre la terminologie dumézilienne, on devrait discuter au moins la définition de la première fonction, l'aspect Varuṇa de cette fonction (opposé à l'aspect Mitra), l'idée du héros-cadre (ou dieu-cadre), et celle des entités trans-fonctionnelles. Pour faire bref, je dirai seulement qu'il faut rayer la notion de souveraineté de la définition de la première fonction ; le sommet du système y gagnera en clarté. Dans le schéma pentadique qui suit, la triade dumézilienne classique est indiquée en italique.

F4+ ¹	transcendance, altérité valorisée	(roi)
F1	<i>sagesse, surtout au sujet du sacré</i>	<i>(prêtre)</i>
F2	<i>force, surtout guerrière</i>	<i>(guerrier)</i>
F3	<i>fécondité, abondance...</i>	<i>(producteur)</i>
F4-	exclusion, altérité dévalorisée	(esclave)

À titre d'exemples, j'ai donné entre parenthèses les rôles sociaux stéréotypés, mais les fonctions peuvent bien sûr se manifester sous d'autres formes. Ainsi, au lieu d'un roi on peut trouver un dieu créateur ou un fondateur mythique, et au lieu des esclaves les démons, les ennemis humains, les hors-castes, etc.

1. Pour faciliter l'exposé il m'arrive souvent d'utiliser ces formules comme si elles étaient des adjectifs. Qu'on m'excuse cet usage barbare mais commode. Ailleurs j'ai quelquefois qualifié F4+ et F4- de « demies-fonctions », mais j'hésite encore sur le bien-fondé de cet usage.

2 Conflits d'Arjuna

Le *Mahābhārata* — la grande épopée sanskrite, écrite dès les premiers siècles de notre ère — raconte un conflit dynastique entre les Pāṇḍava (les Bons) et leurs cousins, les Kaurava (les Méchants¹). Les chefs des Pāṇḍava sont les cinq fils de Pāṇḍu — Yudhiṣṭhira, Bhīma, Arjuna, les jumeaux, par ordre de naissance — et comme maréchal ils ont leur beau-frère Dhṛṣṭadyumna. Le chef des Kaurava est Duryodhana, l'aîné parmi une centaine de frères, mais il emploie cinq maréchaux consécutifs. Quand un maréchal est éliminé ou tué, Duryodhana en nomme le successeur.

Voici donc deux pentades : les cinq frères Pāṇḍava, les cinq maréchaux Kaurava. Pour l'analyse pentadique les frères posent deux problèmes — un à chaque bout de la hiérarchie. L'analyse dumézilienne de Yudhiṣṭhira (F1), de Bhīma (F2) et des jumeaux (F3) est parfaitement convaincante (Dumézil, 1968, p. 53-102), mais pour comprendre la structure d'ensemble de l'épopée un changement d'éclairage est nécessaire. Au lieu d'envisager l'ensemble des *frères*, il faut envisager l'ensemble des *chefs*, des deux côtés. Ainsi il faut intégrer dans l'analyse le chef des Méchants, Duryodhana, fils de Dhṛtarāṣṭra qui, lui, est le frère de Pāṇḍu. Ainsi Duryodhana est le cousin patrilatéral des Pāṇḍava, c'est-à-dire (du point de vue de la parenté classificatoire²) quasiment leur frère. Exclu des Bons, mais tout de même associé à eux en tant que leur antagoniste principal, il convient très bien à F4—. Mais y a-t-il parmi les Pāṇḍava un représentant de F4+ ? J'ai déjà proposé (Allen 1999 a) certaines raisons selon lesquelles Arjuna occupe cette position fonctionnelle, malgré sa position dans l'ordre des naissances, et j'y reviendrai bientôt. Voici donc le schéma des chefs.

<i>Yudhiṣṭhira</i>	<i>fils de Dharma</i>	F1
<i>Bhīma</i>	<i>fils de Vāyu</i>	F2
<i>Arjuna</i>	<i>fils d'Indra</i>	F4+ ³
<i>Nakula et Sahadeva (jumeaux)</i>	<i>fils des Aśvins (jumeaux)</i>	F3
<i>Duryodhana</i>	<i>fils du démon Kali</i>	F4—

1. Le lecteur francophone trouvera des traductions de morceaux choisis chez PÉTERFALVI & BIARDEAU, 1985-1986 et chez SCHAUFELBERGER & VINCENT, 2004-2005. Pour un sommaire utile voir BIARDEAU, 2002, avec commentaire non-comparatif. Les références données ici sont à l'édition critique.

2. Selon laquelle deux germains de même sexe sont assimilables.

3. On verra plus tard que l'interprétation dumézilienne — Arjuna F2 — n'est pas tout à fait fausse.

La pentade des maréchaux Kaurava est plus simple. Le premier, Bhīṣma, incarnation du dieu Ciel, ayant commandé les troupes Kaurava pour dix jours, est mis hors de combat par Arjuna et Śikhaṇḍin. Puis Droṇa, incarnation du prêtre des dieux, devient maréchal pour cinq jours jusqu'au moment où il est tué par Yudhiṣṭhira et Dhr̥ṣṭadyumna. Puis vient Karṇa, pour deux jours, avant d'être tué par Arjuna ; Śalya, tué par Yudhiṣṭhira ; et enfin Aśvatthāman, vaincu par Arjuna et Kṛṣṇa. Les interprétations fonctionnelles ont été justifiées ailleurs¹, et il n'est pas utile de les répéter ici. Pour finir avec les chefs Kaurava, il ne nous reste qu'à noter la mort de Duryodhana aux mains de Bhīma. Voici donc le schéma des maréchaux Kaurava et de leurs tueurs ou vainqueurs.

I Bhīṣma	F4+	vainqueurs : Arjuna et Śikhaṇḍin
II Droṇa	F1	tueurs : Yudhiṣṭhira et Dhr̥ṣṭadyumna ²
III Karṇa	F2	tueur : Arjuna
IV Śalya	F3 ³	tueur : Yudhiṣṭhira
V Aśvatthāman	F4-	vainqueurs : Arjuna et Kṛṣṇa

Après cette introduction j'en arrive enfin à ma question centrale : quel sens donner au fait qu'Arjuna élimine les maréchaux numéros I, III, V, mais qu'il laisse les autres, numéros II et IV, à Yudhiṣṭhira ? En posant la question de cette manière, je néglige les collaborateurs d'Arjuna — à savoir, Śikhaṇḍin et Kṛṣṇa, qui demanderaient chacun une recherche à part. Je ne crois pas que leur omission invalide la question centrale.

Naturellement, cette question suppose que la répartition régulière des maréchaux entre les deux frères n'est pas un effet du hasard. Le hasard est en fait très improbable. En général, la partie narrative de cette vaste épopée est soigneusement structurée. On aura noté peut-être la symétrie entre les Pāṇḍava, à cinq chefs et un maréchal, et les Kaurava, à un chef et cinq maréchaux, ou la décroissance régulière des maréchalats ; et l'ensemble du récit épique est structuré par cinq voyages, conformes, eux aussi, à l'idéologie pentadique⁴. Beaucoup d'événements ont même des « causalités superposées » (pour reprendre la phrase de Dumézil). Il faut partir de l'hypothèse que la répartition des maréchaux est motivée.

1. ALLEN, 1999 b, p. 252 ; ALLEN, 2005 a, p. 23-31.

2. Nous verrons que celui-là tue sa victime spirituellement, celui-ci le tue physiquement.

3. Interprétation proposée par DUMÉZIL, 1968, p. 75, mais sans référence à la série des maréchaux.

4. ALLEN, 2007 b.

Les valeurs fonctionnelles des maréchaux et des frères ne nous aident guère à comprendre leur répartition. On remarque tout de suite le manque de symétrie entre les deux camps. La pentade Kaurava occupe toute la gamme des fonctions tandis que les cinq Pāṇḍava n'occupent que quatre des cinq cases. Parmi les frères Pāṇḍava personne ne représente F4—, et les deux représentants de la troisième fonction n'éliminent aucun chef important des Kaurava. Ainsi, on cherchera sans succès une correspondance simple entre les deux pentades. Ce qu'on observe chez les Pāṇḍava est plutôt la structure binaire formée par Arjuna et Yudhiṣṭhira, et l'alternance rythmique entre eux. Parmi les cinq maréchaux Kaurava, Arjuna s'occupe de trois, Yudhiṣṭhira de deux ; la gamme complète des Méchants se partage en deux moitiés. La moitié prise par Arjuna est plus grande et englobe l'autre dans le sens où elle inclut et le premier maréchal et le dernier ; elle inclut aussi l'occupant de la position centrale. Vu à la lumière des fonctions, Arjuna prend ceux dont l'étiquette numérique est paire (F4+, F2), Yudhiṣṭhira ceux dont l'étiquette est impaire (F1, F3).

Un tel phénomène — à savoir, une dichotomie de la série complète des fonctions — ne doit pas nous surprendre. Dans le cadre de la théorie trifonctionnelle, Dumézil a reconnu que, dans certain cas, les représentants des deux fonctions supérieures forment un bloc opposé aux représentants de la troisième : qu'on se rappelle, par exemple, dans la tradition norse, la guerre des dieux Ases contre les dieux Vanes¹. Dans le cadre de la théorie pentadique, les Pāṇḍava (les Bons) en bloc représentent les quatre positions supérieures, les Kaurava (les Méchants) la position qui reste. Au niveau abstrait on peut penser à l'opposition binaire entre les fonctions classiques et les deux aspects de la quatrième fonction — dont la solidarité, en certains cas, est une des raisons qui rendent peu convaincante l'hypothèse d'une cinquième fonction. Au niveau concret la même opposition sépare les trois maréchaux qui sont tués sur le champ de bataille des deux qui sont vaincus et éliminés d'une autre manière.

Ainsi une organisation dichotomique des cinq cases de l'idéologie pentadique est un phénomène prévisible, et la forme qu'elle prend dans ce cas précis n'est qu'une des combinaisons imaginables. Mais il faut s'interroger sur l'importance de cette dichotomie particulière dans la trame de l'épopée, et même en dehors d'elle. Est-ce qu'elle nous apprend quelque chose sur les affinités entre les fonctions ?

1. DUMÉZIL 1968, p. 288-289.

3 Antagonistes appariés : fonctions paires

On pourrait peut-être aborder la question en comparant entre eux les maréchaux à fonctions paires ; mais Bhīṣma est une figure très complexe, et je préfère donc diriger l'attention vers les Pāṇḍava. Même avant le commencement de la guerre certaines victimes nommées sont assignées aux héros marquants des Pāṇḍava (5, 56.12-23 ; 5, 161.4-9). Ainsi, Karṇa est apparié avec Arjuna et Duryodhana avec Bhīma, et c'est avec ces deux couples de héros que nous allons commencer.

Si Arjuna est analysé par Dumézil comme représentant de la deuxième fonction, ce n'est pas sans raison. On citera sa position dans l'ordre des naissances, son association avec Bhīma, et sa prouesse guerrière incomparable. Mais ces faits sont ambigus. L'âge relatif d'Arjuna le met au *centre* de la pentade, ce qui pourrait signifier aussi bien la transcendance de sa position que son infériorité par rapport à ses aînés. De temps en temps Arjuna accompagne Bhīma (F2, sans controverse), par exemple après le *svayaṃvara* (rite pré-nuptial) de Draupadī (1.180-181), ou pendant l'expédition contre Jarāsaṃdha (2.18) ; mais c'est assez rare. Normalement les deux frères n'agissent pas en duo. La prouesse d'Arjuna est certaine, mais souvent il prend le dessus parce qu'il possède des armes divines ou parce qu'il peut profiter de l'aide des dieux (surtout de Kṛṣṇa), et non parce qu'il est le plus fort ou le meilleur guerrier. Je ne refuse pas à Arjuna le titre de représentant de F2, mais je crois que c'est une composante mineure de son personnage.

Pour bien des raisons Arjuna représente mieux F4+. Entre autres arguments, c'est lui qui représente les frères Pāṇḍava en tant que collectivité, aussi bien au *svayaṃvara* que pendant le Sacrifice du Cheval ; et c'est lui qui gagne des dieux les armes magiques ou cosmiques qui seront nécessaires pour la victoire des frères. Bien sûr, Yudhiṣṭhira est le roi officiel ; mais parmi les frères Arjuna est la figure transcendante. C'est grâce à Abhimanyu, fils d'Arjuna, que la lignée des Pāṇḍava ne s'éteint pas après la grande guerre. Surtout, Arjuna est le fils et l'incarnation d'Indra, qui est non seulement guerrier mais aussi roi des dieux. C'est Arjuna seul qui, pendant sa vie, laisse la terre d'Inde pour visiter Indra dans sa demeure céleste — aucun des autres frères ne rend visite à son propre père divin dans un autre monde.

Si Arjuna représente au fond F4+, nous avons admis dans son personnage une composante mineure de F2. Mais j'ai déjà noté, en passant, une certaine solidarité qui peut lier les deux aspects de la quatrième fonction, et on doit se demander si, dans son personnage ou dans son histoire, il existe aussi une

composante mineure associée à F4—. Ce que nous cherchons se présente au livre 4 de l'épopée. Après les douze ans d'exil dans la forêt les Pāṇḍava sont obligés de passer une année dans la société des hommes, mais incognito. Dumézil a analysé très finement les déguisements choisis par chaque frère¹. Pour quatre des Pāṇḍava le choix se conforme à leur nature fonctionnelle : Yudhiṣṭhira devient prêtre, Bhīma lutteur, les jumeaux palefrenier et bouvier (occupations de *vaiśya*). Mais Arjuna devient *klība* — eunuque ou travesti — choix vraiment extraordinaire pour un tel guerrier. Un eunuque est moins qu'un homme. Toutes les références au *klība* dans le code de Manou le dévalorisent. Par exemple, il fait partie de ceux qui sont exclus de certains rites (3.165), et comme le *cāṇḍāla* (hors-caste), une femme qui a ses règles, un cochon ou un chien, l'eunuque ne doit pas regarder un brahmane qui mange (3.239). Dans ce rôle avilissant, séparé de ses frères, Arjuna doit représenter F4—².

L'antagoniste par excellence d'Arjuna est Karṇa (5.161.5) — l'hostilité entre eux a commencé très tôt (1.126). Fils illégitime de la première femme de Pāṇḍu, avant son mariage, il est abandonné dès sa naissance et élevé par des hors-castes ; peu respectable, il est exclu de la bonne société. D'ailleurs, même après avoir appris le secret de sa naissance, il refuse l'invitation de s'allier à ses demi-frères et préfère combattre aux côtés des Kaurava. Parent proche des Pāṇḍava, mais exclu et dévalorisé, il convient très bien à la fonction F4—. Mais encore une fois, ce n'est pas tout : on ne peut négliger sa position dans la série des maréchaux. Il s'y trouve en effet situé entre Droṇa (F1) et Śalya (F3), ce qui suggère déjà la deuxième fonction. D'ailleurs, parmi tous les guerriers Kaurava Karṇa est sans doute le plus fort, celui dont Yudhiṣṭhira et les Pāṇḍava ont le plus peur. On lui reconnaîtra donc une composante F2. La prochaine question est de savoir s'il possède aussi une composante F4+. Duryodhana lui donne un royaume et le fait roi, mais beaucoup des combattants sont des rois et ce n'est pas un critère décisif. Ce que nous cherchons se trouve ailleurs — dans le fait qu'il est le plus âgé des Pāṇḍava. Pour cette raison, Kṛṣṇa lui promet que, s'il change de camp, il remplacera son cadet Yudhiṣṭhira et deviendra le roi des Pāṇḍava (5.138.8-28).

1. DUMÉZIL, 1968, p. 70-73.

2. On pourrait peut-être développer cette analyse en deux directions. (i) Un *klība* est presque une femme, et il me semble que quelquefois une série de figures mâles, représentant F4+, 1,2,3, se termine en une figure féminine qui représente F4—, par ex., Pṛthivī dans le dernier paragraphe de ce chapitre. (ii) Parmi les dieux, Śiva peut représenter F4— (ALLEN 2007 a), et même s'il est lié plus étroitement avec Kṛṣṇa, Arjuna a des relations non négligeables avec Śiva — plus que ses frères.

La comparaison entre ces antagonistes appariés peut donc se résumer comme suit. La composante qui domine globalement chez Arjuna est F4+, chez Karṇa F4-. À l'occasion de leur duel ils agissent tous deux comme guerriers-champions, c'est-à-dire comme héros de F2. Mais ils ont tous deux une autre composante subordonnée, qui n'apparaît qu'ici et là. Comme eunuque Arjuna représente F4-, et comme roi potentiel des Pāṇḍava Karṇa représente F4+. Ces deux rôles sont également irréels, celui d'Arjuna parce qu'il l'assume fictivement pour assurer son incognito, celui de Karṇa parce que le rôle ne représente qu'une possibilité non réalisée.

Regardons maintenant l'autre couple apparié parmi les chefs. Bhīma, fils du Vent, est le plus fort des frères, et son physique exceptionnel s'accompagne d'un énorme appétit. Qu'il représente globalement F2, Dumézil l'a montré et cela ne fait aucun doute. Pourtant quelques aspects de Bhīma nous déconcertent¹. Ainsi, parmi les cinq frères il est le premier à se lier avec une femme, mais son choix est inattendu : c'est Hiḍimbā, une *rākṣasī*, une démonsse. D'ailleurs les *rākṣasa* sont des démons anthropophages et buveurs de sang humain (10.8.127, etc.), et Bhīma aussi boit le sang humain — celui de Duḥśāsana, le frère cadet de Duryodhana (8.61.11)². On reconnaîtra ici sa composante de F4-.

Si l'aspect démoniaque de Bhīma saute aux yeux, un aspect F4+ est difficile à trouver. On peut citer un moment pendant la guerre, quand Yudhiṣṭhira perd confiance ; il dit qu'il veut devenir renonçant et abdiquer le trône en faveur de Bhīma (8.49.104-5). L'idée reste sans suite, un peu comme la proposition faite par Kṛṣṇa à Karṇa. Mais je doute que cette idée passagère nous autorise à identifier une composante mineure de F4+ dans le personnage de Bhīma. Selon la théorie trifonctionnelle le contraste entre Bhīma et Arjuna est un contraste entre deux aspects de la deuxième fonction (aspects « brutal et chevaleresque³ »). Selon la théorie pentadique c'est un contraste entre une figure à dominante F2 et une autre à dominante F4+.

Quiconque accepte l'idée de F4- acceptera que Duryodhana, chef des Kaurava, représente cette fonction. Ce n'est pas par hasard qu'il incarne le démon Kali, génie du *kali yuga*, le dernier et le pire des quatre âges de la cosmologie hindoue. Mais en même temps, Duryodhana se rapproche de Bhīma, son

1. DUMÉZIL, 1968, p. 64

2. Les assistants disent que Bhīma n'est point humain, ou (selon certains manuscrits) qu'il est lui-même un *rākṣas*. On n'est pas obligé de le croire, plus tard, quand il veut nier son acte (11.14.15).

3. DUMÉZIL, 1985, p. 17

ennemi apparié, par au moins trois faits : tous deux sont nés le même jour ; ils nourrissent un désir ou un amour particulièrement fort pour Draupadī ; et la massue est leur arme de choix. Si Bhīma n’avait pas triché, Duryodhana l’aurait vaincu dans leur duel final. Alors, si la composante dominante de Bhīma est F2, je pense qu’une composante similaire, mais subordonnée, caractérise le personnage de Duryodhana.

On cherchera ensuite une composante F4+. Après la mort de Pāṇḍu, la succession dynastique passe à Dhṛtarāṣṭra, mais puisque celui-ci est aveugle et de caractère faible, c’est souvent Duryodhana qui reçoit le titre de roi et agit comme tel. Ainsi, au livre 10, même mortellement blessé et étendu sur le sol, Duryodhana se conduit toujours en roi. Il inaugure Aśvatthāman comme dernier maréchal et prend la responsabilité du massacre nocturne qui clôt la guerre. Le massacre est accompli par les trois guerriers Kaurava qui ont survécu, et par une foule de démons. Bien que la triade ne soit pas trifonctionnelle, notons la structure typique un-trois-un (roi, triade, démons).

Cet argument est appuyé par un autre. On se souvient du fait que Karṇa aurait pu prendre la position de roi des Bons, en tant qu’aîné de la série des demi-frères Pāṇḍava. Duryodhana est né le même jour que Bhīma, mais il était conçu trois ans plus tôt, un an avant Yudhiṣṭhira : la grossesse de sa mère avait duré deux ans et il avait passé encore une troisième année *in vitro* avant de naître sous forme humaine (1.170.9-24). De ce point de vue, en tant qu’aîné des cousins légitimes, il aurait pu revendiquer la royauté de droit.

Les analyses de cette section du chapitre donnent le schéma suivant (à noter que les rangs de Karṇa et de Duryodhana sont identiques).

	F4+	F2	F4-
Arjuna	++	+	+
Karṇa	+	+	++
Bhīma	?	++	+
Duryodhana	+	+	++

4 Antagonistes appariés : fonctions impaires

Le problème se présente ici d’une manière différente que pour les fonctions paires. Seulement deux fonctions sont en question, et il n’y a aucun équivalent exact du couple Bhīma-Duryodhana (où le Kaurava n’est pas un maréchal). Si nous avons exclu de l’analyse les collaborateurs d’Arjuna, cette fois on ne peut

en faire autant de Dhṛṣṭadyumna, le collaborateur de Yudhiṣṭhira dans la mort du maréchal Droṇa.

Brahmane lui-même, et incarnation de Bṛhaspati, le prêtre des dieux, Droṇa représente très clairement la première fonction. Pour un hindou, tuer un brahmane est un des pires péchés, et par surcroît Droṇa a été le gourou des Pāṇḍava quand ils étaient jeunes. Dès lors, il n'est pas un ennemi comme un autre, et pour le tuer il faut recourir à des mesures extrêmes. Kṛṣṇa sait quoi faire et donne ses conseils. Très dévoué à son fils Aśvatthāman, Droṇa ne déposera ses armes (ce qui le rendra vulnérable) que s'il croit que son fils est mort. Bhīma tue un éléphant nommé Aśvatthāman, et annonce cette mort à Droṇa comme si c'était celle du guerrier ; mais Droṇa ne le croit pas. Enfin, bien que très gêné, Yudhiṣṭhira répète la nouvelle de la mort à Droṇa qui cette fois est convaincu, pensant que le fils de Dharma ne pouvait lui mentir. Sur les conseils aussi de quelques ṛṣi (sages), il dépose ses armes, entre dans un état yogique, et envoie son esprit au ciel. C'est à ce moment que Dhṛṣṭadyumna décapite le corps de Droṇa, déjà abandonné par son esprit.

On voit que la responsabilité de cette mort est diffuse : y sont impliqués Kṛṣṇa, Bhīma et les ṛṣi, aussi bien que Yudhiṣṭhira et Dhṛṣṭadyumna ; mais ceux-ci sont sans doute les plus coupables, et des deux, on se demande à qui revient la plus grande faute. Le texte attribue souvent la mort au seul Dhṛṣṭadyumna (1.1.143, 14.59.18, etc.), qui lui-même veut se réserver cette victime (5.161.10). Mais Arjuna, mettant les deux coupables côte à côte (d'abord Dhṛṣṭadyumna, puis Yudhiṣṭhira), finit par attribuer la responsabilité de la mort à son frère (7.167.38b). Après la guerre, rongé de remords, Yudhiṣṭhira lui-même admet qu'il a tué son gourou (*mayā... gurughātīnā*, 12.27.16). Dès lors, l'un n'est pas plus à blâmer que l'autre.

La raison pour laquelle Yudhiṣṭhira devait tuer Droṇa est simple : le héros F1 des Bons tue le maréchal F1 des Méchants. De prime abord on expliquera autrement la participation de Dhṛṣṭadyumna. D'un point de vue général, le maréchal des Bons se doit de tuer une victime importante, mais il faut y regarder de plus près : l'histoire de sa naissance fait partie de l'explication.

Son père, le roi Drupada, rejette Droṇa, son ami d'enfance. Courroucé, le brahmane humilie le roi, et à son tour Drupada brûle de se venger. Voulant un fils qui tuera Droṇa, il s'arrange donc avec un brahmane à réputation douteuse, et le fils qu'il désire surgit du feu sacrificiel. Dès sa naissance Dhṛṣṭadyumna porte déjà les armes d'un guerrier, et une voix céleste annonce qu'il est né pour la mort de Droṇa (1.154-5, 1.175.8-9).

Ainsi la décapitation du gourou est une conséquence du rite (pour lequel Drupada a payé 80 000 vaches) et se conforme au destin.

Mais ce n'est pas tout¹. Comme presque tous les grands héros, Dhṛṣṭadyumna est plus qu'humain. Surgi du feu, il est une portion d'Agni, le feu personnifié (1.61.87, 15.39.14), et à sa mort il rejoint ce dieu (18.5.18 d). Mais le feu se trouve parmi les cinq éléments, qui ne sont pas moins importants pour les philosophes indiens que pour leurs collègues grecs. C'est une théorie de la composition du monde qui manifeste vraisemblablement l'idéologie pentadique, et j'ai proposé le schéma suivant² :

F4+	F1	F2	F3	F4-
éther	feu	air/vent	eau	terre

Même si cette interprétation des éléments est juste, il n'est pas certain que ce qui vaut pour un contexte philosophique vaille aussi pour un contexte épique, et dans ce contexte en particulier — Agni intervient d'autres manières dans l'épopée. Néanmoins, l'idée n'est pas ridicule. Si Bhīma, fils du Vent, représente F2 pour des raisons diverses, il n'est pas déraisonnable d'associer Dhṛṣṭadyumna, fils du Feu, à F1. Il s'ensuivrait que Yudhiṣṭhira et Dhṛṣṭadyumna représentent l'un comme l'autre la première fonction et qu'ils sont l'un comme l'autre habilités à tuer le maréchal F1.

On s'attendrait, par analogie, que Śalya, le maréchal F3, meure aux mains des jumeaux (F3), mais il n'en est rien : ce guerrier relativement médiocre est tué par Yudhiṣṭhira. Nous ne sommes pas les premiers à nous étonner de cet appariement : certains des Pāṇḍava eux-mêmes ont pensé que ces deux héros étaient mal assortis (*viṣamau no matāviti*, 5.56.13 d). L'explication est peut-être que Yudhiṣṭhira n'avait tué Droṇa que spirituellement, par son mensonge, et qu'il était indispensable qu'un héros comme lui — guerrier de naissance et roi parmi les Pāṇḍava — puisse se montrer capable de tuer au combat au moins un des maréchaux ennemis. En tous cas, Droṇa et Śalya ont en commun d'être victimes de Yudhiṣṭhira.

Le cas des guerriers à fonctions paires suggère l'idée de scruter plus profondément les guerriers à fonctions impaires. On se demande si Droṇa, Yudhiṣṭhira et Dhṛṣṭadyumna (tous F1) ont une composante subordonnée de F3, ou si Śalya (F3) en a une de F1. Pour le moment je ne le crois pas. Ainsi, au moins dans ce contexte, il existe une différence entre nos deux moitiés, entre

1. DUMÉZIL, 1968, p. 203-7.

2. ALLEN, 2005 e.

les représentants des fonctions à numéro pair et impair. C'est comme si les écarts entre ces derniers étaient moins marqués que les écarts entre les premiers. Cette différence nous aide un peu à comprendre pourquoi la nécessité de reconnaître une quatrième fonction est restée si longtemps inaperçue.

5 Réflexions plus larges

Dans ce chapitre nous avons discuté deux types de phénomènes : d'un côté les matériaux textuels, de l'autre la structure d'une idéologie, c'est-à-dire des conceptions abstraites. Souvent celles-ci nous ont aidé à mieux interpréter les textes, mais quelquefois c'est plutôt l'inverse. Ainsi, les textes nous ont aidé à envisager une division de l'idéologie entre fonctions paires et impaires. Cependant, cette conception ne vaut quelque chose que si elle s'applique à des contextes autres que ceux dont on l'a dérivée, et il faudrait rechercher de tels contextes. Ici je ne peux donner que quelques indications sommaires. Le roi hindou, qui « devrait » être F4+, se présente souvent en représentant de F2, et Indra, roi et guerrier, lui aussi, peut se trouver à cheval entre ces deux positions. À l'autre bout de la hiérarchie, Rudra/Śiva, l'*outsider*, est fondamentalement F4-¹ mais on admettra, avec Dumézil², que dans la liste « les huit Vasu + les onze Rudra + les douze Āditya » le deuxième terme représente F2. Dans l'histoire des Cinq Indra (1.189.1-40), Śiva semble même supérieur à l'Indra de notre ère et pourrait représenter F4+³.

La division globale entre fonctions paires et impaires peut nous rappeler une autre division plus limitée — celle, facultative, de la première fonction entre l'aspect Mitra et l'aspect Varuṇa. Selon Dumézil⁴, hors de F1, Mitra a plus d'affinité avec F3, Varuṇa avec F2 ; mais au lieu de F2, devons-nous maintenant dire que Varuṇa a plus d'affinité avec les fonctions paires ?

En tous cas, il faut se demander comment relier la dualité de F1 reconnue par Dumézil à la dualité Yudhiṣṭhira-Dhṛṣṭadyumna (doublée par la dualité Dharma-Agni). À partir de là, plusieurs questions se posent. Admettra-t-on que Yudhiṣṭhira (plus paisible) est à Mitra ce que Dhṛṣṭadyumna (plus violent) est à Varuṇa ? Et pourquoi ces dualités affectent-elles les fonctions impaires (F3

1. ALLEN, 2007 a.

2. DUMÉZIL, 1968, p. 247 ; DUMÉZIL, 1977, p. 31.

3. Possibilité que j'ai jadis rejetée (ALLEN, 2007 a, p. 194-5). Autant que possible il faut éviter la multiplication d'interprétations fonctionnelles différentes d'une même figure, mais quelquefois on est obligé de les admettre.

4. DUMÉZIL, 1968, p. 149 ; DUMÉZIL, 1977, p. 74.

a ses jumeaux !) plus que les fonctions paires ? Est-ce pour remplir un cadre pentadique et symétrique dans un contexte d'où F4 est absent ?

Une question de très grande envergure concerne les éléments. Si les éléments correspondent aux fonctions, et si le feu possède un représentant dans le panthéon, que dire des autres éléments ? Voici une hypothèse possible :

F4+	F1	F2	F3	F4-
Dyu	Agni	Vāyu ¹	Soma	Prthivī

Bien sûr, Soma est la personnification non de l'eau (comme Agni l'est du feu) mais d'une plante psychotrope, dont le suc est utilisé dans les rites védiques. Cependant, avec l'eau, le sperme, le miel et le lait, Soma forme un *System fruchtbarer Flüssigkeiten*² ; et un tel système de fluides productifs et fertilisants tomberait très bien sous F3. Cette hypothèse pourrait jeter une lumière inattendue sur l'héritage de l'idéologie indo-européenne dans la culture védique.

Les réflexions de ces derniers paragraphes s'aventurent vers des domaines énormes et spécialisés, mais elles partent de données textuelles sur les combats — données qui, elles, ne sont pas d'accès difficile et exigent une explication³.

Bibliographie

ALLEN N. J., « Arjuna and the second function : a Dumézilian crux », *J. Royal Asiatic Society, Series 3*, 9 (3), 1999 a, p. 403-418.

ALLEN N. J., « Hinduism, structuralism and Dumézil », dans E. C. Polomé (éd.), *Miscellanea Indo-Europea*. [JIES Monograph N° 33.] Washington, 1999 b, p. 241-260.

ALLEN N. J., *Primitive Classification : the argument and its validity*, dans *Categories and classifications : Maussian Essays on the social*, Oxford, Berghahn, 2000,

1. Mais souvent Indra prendra la place de Vāyu. Parmi les dieux du *Rgveda*, Indra, Agni et Soma jouissent de la plus grande popularité (selon le nombre d'hymnes qui leur sont adressés). On a souvent noté qu'Agni et Soma — selon notre hypothèse, les deux représentants des fonctions impaires — sont les deux dieux physiquement et visiblement présents sur le terrain de sacrifice.

2. OBERLIES, 1999, p. 31-32.

3. Je remercie chaleureusement Anne de Sales, qui m'a beaucoup aidé à m'exprimer en français.

p. 39-60. [Version originale : p. 40-65 dans W.S.F. Pickering et H. Martins (éd.), *Debating Durkheim*, London, 1994.]

ALLEN N. J., « Romulus et Bhishma : structures entrecroisées », *Anthropologie et Sociétés* 29(2), 2005 a, p. 21-44.

ALLEN N. J., « Thomas McEvilley : the missing dimension », *International Journal of Hindu Studies* 9/1-3, 2005 b, p. 59-75.

ALLEN N. J., « Śiva and Indo-European ideology : one line of thought », *International Journal of Hindu Studies* 11(2), 2007 a, p. 191-207.

ALLEN N. J., « The Pāṇḍavas' five journeys and the structure of the *Mahābhārata* », *Religions of South Asia* 1(2), 2007 b, p. 165-181.

BIARDEAU M., *Le Mahābhārata*, t. I-II, Paris, Seuil, 2002.

DUMÉZIL G., *Mythe et épopée*, t. I, Paris, Gallimard, 1968.

DUMÉZIL G., *Les dieux souverains des Indo-européens*, Paris, Gallimard, 1977.

DUMÉZIL G., *Heur et malheur du guerrier*, Paris, Flammarion, 1985.

LYLE E., « Which triad? A critique and development of Dumézil's tripartite structure », *RHR* 221(1), 2004, p. 5-21.

LYLE E., « The Importance of the Prehistory of Indo-European Structures for Indo-European Studies », *JIES* 34 (1-2), p. 99-110.

OBERLIES T., *Die Religion des R̥gveda, zweiter Teil — Kompositionsanalyse der Soma-Hymnen des R̥gveda*, Wien, 1999.

PÉTERFALVI J.-M. (trad. du sanskrit) et BIARDEAU M. (introduction, commentaire), *Le Mahābhārata*, t. I-II. Paris, 1985.

SAUZEAU A. et SAUZEAU P., « La Quatrième fonction : pour un élargissement du modèle dumézilien », *Europe* 904-5, 2004, p. 231-253.

SCHAUFELBERGER G. et VINCENT G., *Le Mahābhārata*, t. I-III., Québec, 2004-2005.

Le conflit d'Agamemnon et d'Achille dans l'*Iliade* et dans la tradition pré-homérique

Paul WATHELET

Professeur ordinaire honoraire — Université de Liège

Les oppositions sont très nombreuses dans l'*Iliade*, ne serait-ce que dans le nombre extraordinaire de combats que narre le poème, combats qui seraient facilement lassants et répétitifs, si le génie d'Homère n'arrivait à les présenter de manières diverses et à les agrémenter d'éléments variés, dont les fameuses comparaisons homériques, qui constituent autant de petits tableaux, témoins extrêmement intéressants sur la vie des contemporains de l'aède¹, ou des développements parfois inattendus, comme, au chant VI (119-236), la longue digression au cours de laquelle le lycien Glaukos, fils d'Hippolochos, raconte à Diomède, fils de Tydée, l'origine de sa présence dans les rangs lyciens, c'est-à-dire l'histoire de Bellérophon.

Non seulement les combats entre Troyens et Achéens sont fréquents, comme il fallait s'y attendre, mais, dans chacun des camps, il existe des rivalités internes. Du côté des Troyens, il y a les partisans de la paix, dont le principal est Anténor et ses nombreux fils, et ceux qui désirent poursuivre la guerre jusqu'au bout, à la suite de Pâris, comme c'est le cas d'Antimaque et des siens². Entre certains Priamides, des tensions existent. À plusieurs reprises, Hector reproche à Pâris son manque de courage³ et, au chant XX (179-183), Achille, qui s'adresse à Énée, laisse entendre qu'il existe une rivalité entre les deux branches de la famille royale, la branche aînée incarnée par Priam et ses fils, spécialement Hector, et la branche cadette, représentée par Anchise et Énée,

1. WATHELET, 1993 a.

2. WATHELET, 1988, n° 35, *Anténor*, p. 284-293, et n° 36, *Antimachos*, p. 293-295.

3. III, 38-57 ; VI, 325-332 ; XIII, 754-768.

dont Poséidon soulignera que c'est lui, Énée, et ses descendants qui doivent régner sur les Troyens (XX, 307). Dans certaines de ses décisions, Hector se heurte à Poulydamas, lequel a un don prophétique (XII, 210-229).

Une vaste coalition réunit les nombreux alliés des Troyens, parfois venus de très loin, comme c'est le cas des Lyciens. Leur roi, Sarpédon, est fils de Zeus et, en quelque sorte, son ambassadeur auprès des Troyens¹. Il arrive que des Lyciens reprochent aux Troyens de ne pas témoigner assez d'énergie au combat : les Troyens défendent leur ville et leur vie, tandis qu'eux-mêmes n'étaient pas menacés ; ils sont néanmoins venus au secours de Priam et des siens. Sarpédon s'en plaint à Hector (V, 472-492) et, après sa mort, Glaukos adresse de vifs reproches à Hector, qui n'a pas protégé Sarpédon (XVI, 538-543 et XVII, 140-168).

Du côté achéen, hormis la colère d'Achille, sur laquelle on va revenir, des oppositions sont sensibles entre plusieurs héros, comme Idoménée et Ajax, fils d'Oïlée (XXIII, 474-487), Ulysse et Ajax, fils de Télamon², et même entre Agamemnon et Ménélas (cf. VI, 54-65 ; VII, 109-116 ; X, 120-127 et 240³).

À tous ces conflits humains s'ajoutent des rivalités entre les divinités, qui, réparties entre les deux camps, en viennent parfois à se combattre directement, comme c'est le cas aux chants XX (31-75) et XXI (385-513). Mais leur opposition est loin de se limiter aux scènes de théomachie ; elle se manifeste aussi dans le fait que chaque divinité a, parmi les héros, ses protégés, qu'elle défend avec plus au moins d'énergie et d'habileté. Celle qui intervient le plus souvent et le plus régulièrement est Athéna, qui ne cesse d'intervenir en faveur de ses favoris Diomède⁴ et surtout Ulysse⁵. Ainsi, au chant V, alors que Diomède se livre à un massacre de Troyens, la déesse trouve qu'il ne va pas assez vite, elle fait tomber du char de Diomède son cocher Sthénélos (V, 835-839) et elle prend sa place, sans se soucier du fait que la position de cocher

1. WATHELET, 1988, n° 302, *Sarpédon*, p. 973-989.

2. XXIII, 708-733. Les deux guerriers s'opposent à la lutte, mais un conflit beaucoup plus grave éclatera entre les deux après la mort d'Achille : deux candidats s'opposent pour la possession des armes du Péléide, Ajax, fils de Télamon, et Ulysse. Contre toute attente, Ulysse l'emporte sur Ajax et, de dépit, ce dernier est frappé de folie, il finira par se suicider. Le récit figure dans l'épopée post-homérique (*Éthiopide*, Proclos, résumés, 201-203 et *Petite Iliade*, Proclos, résumés, 208-210, Albert SEVERYNS), mais Homère y fait allusion dans la *Nekyia de l'Odyssée* (XI, 543-551).

3. Dans l'*Odyssée* (VIII, 75), l'aède Démodokos mentionne une querelle entre Achille et Ulysse, dont l'*Iliade* ne parle pas.

4. WATHELET, 1988, n° 2, *Abas*, p. 142-143.

5. WATHELET, 1988, n° 20, *Alastor I*, p. 253-254.

est sans doute très importante, mais socialement inférieure à celle du héros qu'il conduit¹. Pour la déesse, la fin justifie les moyens et, dans cet équipage, Diomède osera blesser deux divinités qui sont dans le camp troyen, Aphrodite (V, 330-354) et Arès (V, 849-863). Ailleurs (XI, 425-458), alors qu'Ulysse combat le riche Sokos², personnage qui semble avoir un lien avec l'Autre Monde, celui-ci le frappe de son épéon, qui traverse le bouclier et la cuirasse du héros, mais ne fait qu'égratigner sa peau, car Athéna a détourné l'arme de sorte que la blessure soit superficielle³. Faut-il encore mentionner l'appui qu'Athéna octroie à Diomède et à Ulysse, lorsque, au chant X (273-298 et 482-511), les deux héros se rendent, de nuit, dans le camp des Thraces, qui viennent d'arriver, pour tuer leur chef Rhètos⁴ ?

L'*Iliade* évoque donc beaucoup de conflits. Sans s'attarder à toutes ces oppositions, on s'attachera à une opposition qui, dans l'*Iliade*, joue un rôle capital, puisque, contrairement à ce que son titre ferait croire, l'*Iliade*⁵ n'est pas l'histoire de la guerre de Troie, mais uniquement le récit d'un épisode, au demeurant très bref, de celle-ci : *la colère d'Achille et ses funestes effets*.

Le premier chant de l'*Iliade* voit le début de cette colère, dont les conséquences rempliront la plus grande partie de l'œuvre⁶. La colère d'Achille se déchaîne contre Agamemnon ; les deux personnages ne sont effectivement pas faits pour s'entendre. Ils sont très différents.

L'âge les oppose. Agamemnon est un adulte, marié, père de trois filles⁷ et d'un fils⁸. Même s'il est père d'un fils⁹, Achille est un très jeune homme, dont les cheveux sont encore longs : c'est par sa longue chevelure (I, 197-198)

1. RENAUD & WATHELET, 2008.

2. WATHELET, 1988, n° 311, *Sokos*, p. 1001-1004.

3. À première vue, Athéna aurait pu empêcher qu'Ulysse ne soit blessé, mais il fallait, pour l'économie générale de l'*Iliade* et qu'Achille soit vengé, que les principaux chefs achéens soient dans l'incapacité de combattre.

4. WATHELET, 1989, p. 213-231.

5. *Ilias* est évidemment dérivé de *Ilios*, le terme *Ilias* est attesté pour la première fois chez Hérodote (II, 116 ; 117), mais on peut penser qu'il a été employé bien avant.

6. Reconnaissons que, contrairement à ce que disent Aristote (*Poét.*, 23, 1459 a 30-36), puis Boileau (*Art poétique*, III, 254-255), on constate qu'Homère a perdu de vue la colère d'Achille, ce qui se passe à plusieurs reprises dans les sept premiers chants de l'*Iliade*.

7. Trois filles sont citées (Chrysothémis, Laodikè et Iphianassa, IX, 145), Homère ne fait aucune allusion au sacrifice d'Iphigénie, qui n'est jamais citée. On peut s'interroger sur la question de savoir s'il le connaissait ou non.

8. Le fils est Oreste (IX, 142-143).

9. Néoptolème est mentionné explicitement en XIX, 327 et ses exploits à Troie sont évoqués par Ulysse, qui répond à une question de l'ombre d'Achille dans la *Nekyia* (*Od.*, XI, 505-537).

qu'Athéna, visible de lui seul, le retient au moment où, dans sa colère, il se prépare à frapper Agamemnon¹. Les cheveux longs du héros témoignent qu'il n'a pas encore connu le κούρειον², la coupe des cheveux qui témoigne du fait qu'un adolescent, qui a réussi l'épreuve initiatique du premier type, accède à l'âge adulte. Ainsi, il est habilité à se marier et à participer aux différentes fonctions qui sont celles des hommes adultes dans la communauté³. Les épreuves initiatiques du premier type sont de plusieurs espèces, il s'agit pour le candidat à l'initiation de tuer un gibier particulièrement redoutable, en Grèce d'Europe, un sanglier⁴, ou bien un ennemi ou un monstre. Avant les faits racontés par l'*Iliade*, Achille a tué beaucoup d'ennemis, il s'est emparé de plusieurs villes, dont Thèbe-sous-le-Plakos, ville d'Éétion, le père d'Andromaque (II, 689-693 ; VI, 413-419), Lyrnessos (XIX, 59-62, XX, 191-193), il a pillé Lesbos (IX, 129) et pris Pédasos (XX, 92) et il semble avoir accompli ces hauts faits seul, sans doute avec ses Myrmidons, mais sans l'aide d'aucun chef achéen. Dans le cas d'une initiation, le candidat doit opérer seul, mais il est suivi d'adultes, de maîtres d'initiation, qui, l'exploit accompli, peuvent l'aider. Ce sont eux qui jugent de la réussite ou non du candidat à l'épreuve. Ainsi, comme il est raconté au chant XIX (428-466) de l'*Odyssée*, jeune, Ulysse avait tué un sanglier sur le Parnasse, mais il avait été blessé par la bête⁵. Il était accompagné par ses oncles maternels, qui ont soigné sa blessure. Dans le cas de Méléagre, les choses ne se passent pas aussi bien, puisque le héros a tué le redoutable sanglier de Calydon (Phénix le rappelle au chant IX, 527-599, de l'*Iliade*), mais un conflit a éclaté entre Méléagre et ses oncles maternels sur l'attribution des dépouilles du sanglier : ce conflit marque l'échec de Méléagre à l'initiation. Pour Achille, une part du butin qu'il avait conquis lui avait été attribuée, ce qui aurait témoigné

1. Qu'Achille ait conservé des cheveux longs est confirmé quand il les coupe sur le bûcher de Patrocle et qu'il annonce que Pélée avait vœu au Spercheios de lui offrir cette longue chevelure (XXIII, 46, 141-153).

2. BURKERT, 1985, p. 255.

3. Voir notamment WATHELET, 1992 b, p. 61-72 ; RENAUD & WATHELET, 2002, p. 273-286. Il ne faudrait pas conclure de la formule fréquente κάρη κομόωντες Ἀχαιοί que les Achéens portaient tous les cheveux longs. Comme l'avait justement souligné SZEMERÉNYI, 1991, p. 2039-2041, la formule signifie que les Achéens portaient leurs cheveux sur toute la tête sans en raser une partie comme le faisaient par exemple les Abantes Ἄβαντες ὅπιθεν κομόωντες (II, 542), qui se rasaient la tête, mais ne gardaient leurs cheveux qu'à l'arrière de la tête, et les Θρήικες ἀκρόκομοι (IV, 533), qui se rasaient toute la tête, à l'exception du sommet. Voir Lamberterie, 1996, p. 121-122, s.v. κόμη.

4. Dans une région où le lion a pratiquement disparu, le gibier dont la chasse est la plus dangereuse est la chasse au sanglier, comme le notait déjà Xénophon (*L'art de la chasse*, X, 9-18).

5. MOREAU, 1994 (= MOREAU, 2004, p. 163-198, sp. p. 175-176).

de son succès, mais la réaction d'Agamemnon qui lui enlève sa part du butin, en l'occurrence la jolie Briséis¹, avec l'accord tacite des autres chefs achéens², marque l'échec du héros à l'épreuve initiatique. Son échec sera confirmé par Achille lui-même, lorsqu'au chant IX il refusera les offres de réconciliation d'Agamemnon, offres qui comprennent notamment le mariage d'une des filles de celui-ci³ et l'octroi d'un territoire⁴ (IX, 141-156 repris et adapté en 283-298), ce qui aurait donné à Achille une situation enviable dans la société des héros adultes.

Achille et Agamemnon s'opposent aussi par le caractère. Personnage apollinien⁵, Achille est impulsif et ses colères sont aussi soudaines que violentes, sa fureur contre Agamemnon tombe du moment où Patrocle a été tué, Patrocle auquel Achille est lié par un attachement exclusif d'adolescent⁶. La colère du jeune héros se reporte sur Hector, le seul auquel il attribue la mort de son ami⁷, et il n'aura de cesse qu'il ne l'ait massacré. Une fois son but atteint, il se déchaîne contre le corps d'Hector⁸, provoquant ainsi l'indignation des dieux et leur intervention. Chef de l'expédition achéenne, Agamemnon manifeste autant de maladresse et de suffisance que d'égoïsme. Sans respect pour le dieu,

1. Faut-il le souligner, la colère d'Achille n'est pas motivée par le fait que le héros se serait épris de Briséis. Jamais il n'a pensé l'épouser, contrairement à ce qu'elle-même espérait, sur un avis de Patrocle (XIX, 295-299).

2. Le seul à intervenir est Nestor qui tente de calmer la querelle, mais il ne donne pas tort à Agamemnon (I, 254-284).

3. Agamemnon précise qu'Achille pourra choisir celle des trois qu'il voudra et, de surcroît, contrairement à l'usage, qu'Achille ne devra rien lui donner, comme c'était la règle dans la société de l'épopée (cf. RENAUD & WATHELET, 2008) ; ajoutons qu'il n'est pas question de demander leur avis aux filles d'Agamemnon !

4. Ce territoire se trouve au sud-ouest du Péloponnèse, à l'est du domaine de Nestor. On peut même se demander s'il n'est pas pris sur son territoire, mais l'épopée n'en dit rien. La liste des villes se présente de la même manière que la liste des villes dans le *Catalogue des Vaisseaux*, où les villes offertes par Agamemnon ne sont pas citées, comme si la liste avait été reprise à celle du *Catalogue*.

5. Sur le dieu dans l'épopée homérique, cf. WATHELET, 1993 b.

6. Rappelons que, s'il n'est pas fait mention d'homosexualité dans l'épopée homérique, la littérature grecque ultérieure développera souvent le thème d'un lien amoureux entre Achille et Patrocle.

7. En fait Patrocle a été successivement frappé par Apollon, puis par Euphorbe et achevé par Hector (XVI, 788-855). Euphorbe sera tué par Ménélas en XVII, 9-60.

8. Callimaque, cité par une scholie, faisait remarquer que le traitement infligé par Achille au corps d'Hector était celui qu'en Thessalie on réservait, non à un guerrier ennemi, mais au meurtrier d'un membre de la famille qu'on voulait venger en traînant le corps du meurtrier autour de son tombeau. MAZON, 1957, IV, p. 89, n. 1.

il a chassé le prêtre d'Apollon, Chrysès, venu au camp achéen avec les insignes de sa fonction sacrée. Agamemnon déclare sans délicatesse aux autres chefs achéens qu'il ne rendra pas à Chrysès sa fille Chrysis, car, au lit, il la préfère à sa femme, Clytemnestre (I, 112-115¹). Infatué de sa puissance, quand, à la suite de l'intervention d'Apollon et de la peste que le dieu a déclenchée, il est forcé de rendre Chrysis à son père, il ne peut supporter de se sacrifier et d'abandonner sa part d'un butin qu'apparemment il n'avait pas conquis. C'est à ce moment qu'il s'en prend à Achille. S'il avait un minimum de sens des responsabilités et de ses devoirs de chef, Agamemnon devait ménager un guerrier comme Achille, dont il aurait dû connaître la susceptibilité. Beaucoup plus tard, au chant IX, quand, accablé par la situation et sous la pression de ses collègues, surtout celle de Nestor, Agamemnon se décide à faire un geste vis-à-vis d'Achille, il lui propose une liste de cadeaux dont le nombre et l'ampleur ont quelque chose d'excessif, de maladroit par son étalage de richesses (IX, 115-159). De surcroît, la longue liste se double d'une condition : s'il accepte, Achille devra reconnaître sa supériorité et son autorité à lui, Agamemnon, car lui-même est plus âgé et plus puissant qu'Achille (IX, 160-161). Ulysse rapporte fidèlement à Achille les offres d'Agamemnon, mais, avec sa prudence habituelle, il a soin d'omettre la condition finale et, comme il sent la maladresse des offres du roi, il ajoute un appel à la solidarité du fils de Pélée : s'il ne revient pas au combat pour Agamemnon, au moins qu'il le fasse pour ses amis (IX, 300-306). Mais, lors de la scène du premier chant, ces amis ne sont pas intervenus en faveur d'Achille, ce qui peut expliquer qu'à toutes les propositions qui lui sont faites Achille oppose un refus catégorique. Son refus est aggravé par le fait qu'il ne se laisse pas fléchir par le plaidoyer aussi pressant qu'ému que lui adresse son vieux précepteur Phénix².

Agamemnon et Achille s'opposent aussi par leur situation politique : Agamemnon est le roi de Mycènes « riche en or » πολυχρύσιοι Μυκῆνης (VII, 180 ; XI, 46), et d'une région importante du Péloponnèse (II, 569-580), il est le chef de l'expédition achéenne et son destin est de s'emparer de Troie. Sa puissance lui a permis de céder des vaisseaux aux Arcadiens qui en étaient dépourvus (II, 612-614³) et qui n'auraient pu traverser la mer sans son aide.

1. Pour les auditeurs d'Homère qui savent quelle sera la mort d'Agamemnon (*Od.*, III, 193-198 ; XI, 405-434), l'expression de son avis ne manque pas de sel.

2. C'est dans son intervention que Phénix raconte, en l'arrangeant quelque peu pour les besoins de sa démonstration, le mythe de Méléagre. Sur ce mythe, cf. RENAUD, 1993.

3. Il est possible que l'absence de vaisseaux des Arcadiens soit le résultat d'un plaisanterie sur les Arcadiens, l'Arcadie est en effet la seule région du sud de la Grèce qui ne touche pas à la mer.

Achille, lui, n'est pas roi, puisque Pélée vit toujours et qu'il règne sur la Phthie (II, 682-694¹); Achille n'est que son délégué, même s'il est le chef incontesté des Myrmidons. La vaillance d'Achille mise à part, le royaume de Pélée est d'importance modeste (50 bateaux dans le *Catalogue des Vaisseaux* II, 685), comparé à celui d'Agamemnon (100 bateaux [II, 576], auxquels il faut ajouter les 60 bateaux prêtés aux Arcadiens [II, 610-614²]). Le royaume mycénien est au centre du monde grec³, alors que la Phthie occupe une région excentrique au nord de la Grèce.

Agamemnon est fils d'Atrée. Même si la généalogie du roi n'est pas des plus claires, il est fils d'un mortel⁴. Atrée n'est cité seul que dans un passage de l'*Iliade*, la cession du sceptre (II, 105-106); ailleurs, il n'est mentionné que comme père d'Agamemnon ou de Ménélas. Achille est sans doute fils d'un mortel, Pélée, mais sa mère est une déesse, Thétis, à laquelle Achille reste très attaché⁵. À première vue, Thétis ne paraît pas très importante, elle ne dispose pas d'un domaine déterminé, où elle exercerait son pouvoir, comme par exemple Héra ou Artémis, mais elle n'est en rien négligeable. Fille de Nérée, le vieillard de la mer, sorte de divinité primordiale, Thétis⁶ veille à l'équilibre du monde. C'est elle qui a sauvé Héphaïstos. Jeté par sa mère Héra,

1. Dans le *Catalogue des Vaisseaux*, les troupes d'Achille sont mentionnées, parce qu'elles figuraient certainement dans un dénombrement des Achéens avant leur embarquement. Le *Catalogue* a été inséré dans la liste des troupes achéennes qui s'avancent contre les Troyens, mais Homère doit corriger le texte, puisque Achille et ses Myrmidons sont restés dans le camp (II, 686-694). D'autres corrections sont apportées dans le même passage, en ce qui concerne Protésilaos, premier Achéen tué à Troie (II, 698-702), et Philoctète, qui a été laissé à Lemnos (II, 721-725).

2. Les chiffres sont donnés à titre indicatif, car une étude des vers du *Catalogue des Vaisseaux* montre que les effectifs de bateaux sont marqués d'ionismes assurés (WATHELET, 1992 a, sp. p. 110).

3. Le territoire qu'Agamemnon offre à Achille est proche de son royaume, ce territoire n'en a que plus de valeur.

4. La généalogie d'Agamemnon est rappelée alors que l'histoire du sceptre qu'il brandit est évoquée, en *il.*, II, 101-108 : œuvre d'Héphaïstos, le sceptre a été donné à Zeus, qui l'a remis à Hermès. Ce dernier l'a donné à Pélops, lequel l'a laissé à Atrée, puis il est passé dans les mains de Thyeste, qui l'a remis à Agamemnon. On se demande ce qu'il faut penser du rôle de Thyeste, car d'autres passages de l'épopée homérique, dans l'*Odyssée*, soulignent l'hostilité entre Atrée et Thyeste et leurs descendants.

5. Quand il est dans l'embarras, Achille appelle sa mère à son aide (I, 349-358 ; XVIII, 35 ; XIX, 7-39), ce qui constitue une manière de montrer sa dépendance.

6. Le nom de Thétis ne semble pas avoir d'étymologie en grec, mais le théonyme intrigue par le maintien du *-ti* qui n'est pas à l'initiale et dont la dentale n'est pas protégée par une sifflante précédente, comme dans ἔστί. En ionien et en achéen, l'assibilation de *-ti* aurait dû donner **Θέσις. Le nom de la déesse pourrait être un éolisme.

qui voulait dissimuler son infirmité, Héphaïstos aurait péri dans la mer¹, si Thétis et une autre Néréide, Eurynomè, n'étaient intervenues pour le sauver. Dans leur domaine sous-marin, les deux déesses ont permis à Héphaïstos d'acquérir son savoir de forgeron, savoir qui, à l'origine, était un savoir secret (XVIII, 395-405²). Thétis encore a sauvé le jeune Dionysos, ainsi qu'il est raconté au chant VI (129-140³) lors de la rencontre de Glaukos et de Diomède. Le dieu, qualifié de *fou* (μαινόμεμοιο θεοῖο), se trouvait dans la prairie de Nysa avec ses nourrices, quand ils avaient été attaqués par Lycurgue, qui les avait poursuivis avec un aiguillon destiné à piquer les bœufs⁴. Le dieu s'était enfui et s'était jeté dans la mer où il aurait disparu, si Thétis ne l'avait sauvé. Dionysos, fils de Zeus et de Sémélè, est le seul dieu important dont la mère est une mortelle. Il patronne les grands enthousiasmes collectifs, avec tout ce que ces mouvements peuvent avoir d'incontrôlé et de redoutable ; il ne respecte aucune limite et, par conséquent, il est dangereux. Dionysos ne peut être dominé et tenter de l'ignorer entraîne des conséquences effrayantes, comme le montrera le sort de Penthée dans les *Bacchantes* d'Euripide. En sauvant Dionysos, Thétis a donc contribué à l'équilibre du monde. *L'Iliade* rappelle aussi qu'à un moment où Héra, Athéna et Poséidon avaient comploté la perte de Zeus, Thétis est intervenue pour protéger et sauver le Cronide. Achille lui-même le rappelle à sa mère, quand il lui demande d'intervenir auprès de Zeus, afin que celui-ci punisse Agamemnon de l'injure qui vient de lui être faite (I, 398-412). D'être le fils d'une telle déesse confère à Achille un prestige d'autant plus grand.

Le père d'Achille est *Pélée*. Ce dernier est mentionné dans toute une série de passages, et à l'inverse de ce qui se passe pour Atrée, l'épopée homérique donne des précisions à son sujet. Fils d'Éaque, lui-même fils de Zeus (XVI, 15 ; XXI, 189), Pélée est présenté comme un mortel comblé et heureux dès sa naissance, ainsi qu'Achille le dit à Priam pour souligner combien le destin des mortels peut être changeant (XXIV, 534⁵). À diverses reprises, le mariage de Thétis et de Pélée est évoqué, souvent pour souligner la différence de statut

1. Il s'agit d'une sorte de mer primordiale, puisque les dieux sont immortels.

2. Une autre version est donnée par Héphaïstos lui-même au chant I (589-594).

3. L'évocation est dans la bouche de Diomède qui rencontre Glaukos et qui, ne le reconnaissant pas, lui demande de se présenter, car, s'il était un dieu, il ne voudrait pas le combattre, comme l'avait fait Lycurgue. Le plaisant est qu'auparavant, instigué par Athéna, Diomède a blessé Aphrodite (V, 335-342) puis Arès (V, 849-863).

4. WATHELET, 1991, p. 61-82.

5. Le texte porte, en rejet au début du vers 535, ἐκ γενετῆς.

entre eux. Thétis rappelle la peine qu'elle a eue d'épouser un mortel (XVIII, 433 ; cf. aussi XVIII, 84 et 87). Héra déclare aux dieux qu'alors qu'Hector n'est qu'un mortel Achille descend d'une déesse qu'elle-même a nourrie, chérie et donnée en mariage à Pélée (XXIV, 60¹). Le mariage a été l'occasion de leur offrir des cadeaux et les dieux n'y ont pas manqué : les chevaux qui traînent le char d'Achille sont des chevaux immortels, donnés, suivant les passages, par Zeus (XVII, 443) ou par Poséidon (XXIII, 278). En tuant Patrocle et en le dépouillant des armes qu'Achille lui avait prêtées, Hector s'est emparé de la splendide armure que les dieux avaient offerte à Pélée lors de son mariage². Pélée est présenté comme un roi riche et accueillant : jeune, Phénix avait, sur les instances de sa mère, couché avec la femme que son père se réservait. Apprenant la chose, son père l'a maudit et a obtenu qu'il n'ait jamais d'enfant. Finalement, Phénix s'est sauvé de chez lui et il s'est réfugié chez Pélée, qui l'a accueilli et lui a confié l'éducation d'Achille (IX, 480).

Le prestige de Pélée est évoqué en plusieurs passages dans des contextes divers. Et, à plusieurs reprises, Achille lui-même s'inquiète de son père : Pélée vit-il encore, seul en Phthie (XIX, 334³) ?

Épeigeus, fils d'Agaklès, avait tué un de ses cousins, il se réfugia auprès de Pélée et de Thétis, qui l'ont envoyé à Troie, combattre aux côtés d'Achille⁴. Au chant XXIII (v. 89), l'ombre de Patrocle apparaît à Achille, elle lui rappelle qu'il avait commis un meurtre et que son père Ménoitios et lui-même avaient été recueillis par Pélée, ils ont grandi ensemble et Patrocle lui demande que, plus tard, leurs cendres soient enfermées dans la même urne.

Au chant VII (v. 125), Nestor évoque la peine qu'éprouverait Pélée s'il voyait tous les Achéens hésiter à affronter Hector. Au chant IX, pour tenter de calmer

1. Contrairement à la tradition attestée après Homère et reprise notamment par Eschyle dans le *Prométhée délivré*, Homère ne dit pas explicitement qu'il a fallu marier Thétis à un mortel parce que le fils qui naîtrait d'elle serait supérieur à son père, mais on peut légitimement croire qu'Homère connaissait cette version du mythe, il est d'ailleurs inattendu qu'Héra puisse se vanter d'avoir chéri Thétis et de l'avoir donnée en mariage à un mortel, ce qui constituait manifestement une mésalliance.

2. Outre un fils, Achille, l'*Iliade* attribue à Pélée une fille, Polydorè, mentionnée incidemment dans le *Catalogue des Myrmidons* du chant XVI (175). Cette fille avait été aimée du Spercheios, qui, par elle, était devenu père de Ménestheus, elle avait ensuite épousé Boros, qui l'avait achetée très cher, ce qui souligne sa valeur insigne. Sur l'usage qui consiste pour un fiancé à payer (avec des ἔδνα) la femme qu'il va épouser à son futur beau-père, cf. RENAUD & WATHELET, 2008.

3. De même, dans l'*Odyssee* (XI, 494 et 505), l'ombre d'Achille interroge Ulysse sur son fils et aussi sur son père.

4. Épeigeus y est tué (XVI, 571).

la colère d'Achille et après avoir transmis les propositions d'Agamemnon¹, Ulysse ajoute ce qu'en présence de Nestor et de lui-même Pélée a dit à son fils au moment où il partait pour Troie (IX, 252)². Insensible, Achille répond qu'en fait de femme Pélée saura lui en trouver une et que lui-même vivra agréablement en Phthie grâce aux biens de son père (IX, 394-400). En refusant les offres d'Agamemnon, Achille se met de nouveau dans la dépendance de son père, il n'a donc pas conquis son indépendance. Au chant XI (771-783), Nestor rappelle à Patrocle les conseils que son père Ménoitios lui donnait chez Pélée au moment où il allait accompagner Achille à la guerre de Troie. Au chant XVI (33-34), Patrocle fait des remontrances à Achille, il lui dit qu'il est tellement insensible à la détresse des siens que son père ne peut être Pélée, ni sa mère Thétis. Au chant XVIII (59-64), Thétis se lamente devant les Néréides, ses sœurs, elle n'accueillera pas Achille rentrant au palais de Pélée et, plus loin (= 440-441), elle répète sa plainte devant Héphaïstos. Toujours dans le même chant (XVIII, 330-332), Achille gémit sur la mort de Patrocle, lui non plus ne retournera pas en Phthie auprès de Pélée et de Thétis³.

Alors que le père d'Agamemnon, Atrée, n'est guère plus qu'un nom, l'*Iliade* fournit sur Pélée toute une série d'informations, qui soulignent l'importance du personnage et montrent aussi combien Achille, très jeune, est encore proche de son père, comme il l'est de sa mère qu'il appelle à son secours dans les moments difficiles.

Autre point d'opposition entre Agamemnon et Achille : le lien de chacun avec Zeus. Agamemnon descend de Pélops (II, 104-107). Selon des sources post-homériques, Pélops était fils de Tantale⁴, lequel était né de Zeus. Le fait qu'Homère ne le cite pas comme tel n'implique pas qu'il l'ignorait. La fonction royale d'Agamemnon le met directement dans la mouvance du dieu des rois, Zeus, qui les guide et les conseille⁵. Malgré la sympathie qu'il

1. Rappelons qu'Agamemnon offre à Achille d'épouser une des ses filles et de l'emmener chez Pélée (IX, 147).

2. Phénix intervient dans le même sens, rappelant que Pélée lui avait confié l'éducation d'Achille (IX, 438).

3. Ces quelques passages donnent l'impression que Pélée et Thétis vivent toujours ensemble, néanmoins, chaque fois qu'elle apparaît devant son fils, Thétis sort de la mer où elle vit apparemment avec ses sœurs les Néréides. Le divorce de Thétis et de Pélée sera commenté par la tradition post-homérique. Cf. SEVERYNS, 1928, p. 252-259.

4. Tantale n'est cité explicitement que parmi les grands criminels mentionnés dans la *Nékyia* de l'*Odyssée* (XI, 582-592).

5. Sans doute, au deuxième chant de l'*Iliade* (II, 5-15), Zeus envoie-t-il un songe trompeur à Agamemnon, afin qu'il engage le combat et qu'il sente combien est coûteuse l'absence d'Achille. C'est ce que Zeus avait promis à Thétis, quand elle était venue le trouver.

témoigne à Priam et aux Troyens, au moins en un passage, Zeus se manifeste en faveur d'Agamemnon. Au chant VIII (236-250), Hector et les siens menacent d'incendier les vaisseaux achéens, Agamemnon harangue ses troupes pour qu'elles résistent et il adresse une prière vibrante à Zeus : alors que lui-même n'a cessé de lui offrir des sacrifices, Zeus a-t-il jamais traité ainsi un autre roi, pour le priver de sa gloire ? Il supplie le dieu de lui permettre, lui-même et les siens, d'échapper à l'assaut des Troyens. Zeus a pitié de lui et il lui envoie aussitôt un présage : son aigle laisse tomber sur l'autel où les Achéens font des offrandes un faon qu'il tenait dans ses serres. Les Achéens y voient un signe favorable et ils se ressaisissent¹. Le sceptre que porte Agamemnon est l'œuvre d'Héphaïstos, qui l'a donné à Zeus, lequel l'a remis à Hermès. Celui-ci en fait cadeau à Pélops, qui l'a laissé à Atrée. En mourant, Atrée l'a légué à Thyeste et celui-ci l'a remis dans les mains d'Agamemnon (II, 101-107²). Dans toute une série de passages, Agamemnon souligne qu'il est proche de Zeus³, même si ce dernier ne lui semble pas toujours favorable.

En ce qui concerne Achille, le fait qu'il descend de Zeus⁴ (XXI, 189) est indiqué dès l'*Iliade*. De plus, Achille est fils de Thétis. Selon la tradition post-homérique⁵, Thétis a été aimée de Zeus⁶, qui n'a renoncé à ses prétentions amoureuses que quand il a appris que, selon le Destin, le fils qui naîtrait de Thétis serait supérieur à son père. Zeus risquait, dès lors, de se donner un maître et de subir le traitement que lui-même avait infligé à son père Kronos. La seule solution était de marier Thétis à un mortel et le choix s'est porté sur Pélée, malgré les réticences de Thétis⁷. Le mariage a produit Achille, mais les époux semblent séparés et, selon l'*Iliade*, Thétis vit auprès de son père Nérée, dans la profondeur de la mer (XVIII, 35-38), tandis que Pélée vieillit en Phthie⁸.

1. Il est un autre passage où les divinités interviennent pour souligner l'importance du roi de Mycènes : au chant XI (45-46), quand Agamemnon s'arme et au moment où il va s'engager dans la bataille, Héra et Athéna « tonnent » pour souligner l'importance du roi de Mycènes.

2. Ce passage attribue à Thyeste un rôle qui cadre mal avec la haine qui s'est développée entre Atrée et Thyeste et qui oppose leurs descendants. L'*Odyssée* (notamment III, 193-198) attribue le meurtre d'Agamemnon à Égisthe, fils de Thyeste.

3. C'est notamment le cas en I, 175-176 ; II, 110-118 (= IX, 18-25) ; 375-376 ; VIII, 286-288 ; IX, 98-99, etc.

4. Achille lui-même est qualifié d'Αἰακίδης (II, 860 [= 874], etc.).

5. Bien qu'il ne mentionne pas le mythe explicitement, Homère le connaît sûrement.

6. D'après certaines versions, dont celle de Pindare, I, VIII, 27-47, Poséidon et Zeus étaient rivaux pour l'amour de Thétis, ce qui renforce l'importance de la déesse. Toujours d'après le même auteur, c'est Thémis qui les a dissuadés en leur révélant que le fils qui naîtrait de Thétis serait plus puissant que son père.

7. XVIII, 429-435.

8. D'autres passages de l'*Iliade* pourraient toutefois indiquer qu'ils sont toujours ensemble

Outre le fait qu'Achille charge sa mère d'intervenir en sa faveur auprès de Zeus (I, 348-427), ce que Thétis s'empresse de faire, Achille lui-même se présente comme descendant de Zeus. C'est le cas lorsqu'il combat un guerrier aussi curieux que redoutable, Astéropaios¹, qui se flatte de descendre d'un fleuve, l'Axios, et qui invoque cette ascendance divine contre le Péléide. Achille a tôt fait de lui répondre qu'il descend de Zeus et que Zeus est supérieur aux dieux fleuves (XXI, 184-199).

Si donc Agamemnon et Achille ont chacun une attache avec Zeus, Achille apparaît plus proche du Cronide. Il est un peu comme le fils que, s'il avait cédé à son amour, Zeus aurait eu de Thétis, tandis que le lien qui unit Agamemnon à Zeus est, au point de vue généalogique, plus vague et, en ce qui concerne la fonction, uniquement dû au titre royal d'Agamemnon.

On a vu jusqu'à présent que toute une série de traits opposaient Agamemnon et Achille et les prédisposaient à ne pas s'entendre. On s'est placé sur un plan qu'on pourrait qualifier de synchronique et de « psychologique » au sens très large du terme : conflit de générations, de caractères, d'origines sociales, de parentés et de provenances géographiques. On voudrait à présent déplacer le débat dans une perspective diachronique. D'où viennent Achille et Agamemnon dans la tradition épique ?

Agamemnon porte incontestablement un nom grec, nom composé noble, fait de ἀγα-², qui marque la grande intensité, et de -μεμνων, forme redoublée de la racine *men- qui implique à la fois la force et la stabilité³. *Agamemnon* serait le *Très-solide*. En revanche, le nom d'Achille, *Achil(l)eus* ne semble pas pouvoir être expliqué par le grec, malgré diverses tentatives⁴. Le fait étonne d'autant moins que plusieurs anthroponymes en -eus, comme *Odyseus*, sont repris par les Grecs à un fonds préhellénique⁵.

Au point de vue formulaire, le nom d'Agamemnon apparaît dans plusieurs formules susceptibles d'être anciennes et qui soulignent la puissance du roi de Mycènes. Il est :

(cf. XVIII, 331-332). Les Anciens ont beaucoup discuté sur la séparation de Thétis et de Pélée et sur l'époque à laquelle cette séparation s'est produite par rapport à Achille (SEVERYNS, 1928, p. 254-259).

1. WATHELET, 1988, n° 61 *Astéropaios*, p. 336-344.

2. RUIJGH, 1980, p. 196 et n. 39 (= BREMER, RIJKSBARON, WAANDERS, 1991, p. 568).

3. CHANTRAINE, *DÉLG*, s.v. μεμνων, p. 685.

4. Parmi ces tentatives, BADER, 1999, sp. p. 353-355, avec des indications bibliographiques utiles.

5. RISCH, 1974, p. 158-159, § 57 c.

ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων *prince des guerriers, Agamemnon*
κρείων Ἀγαμέμνων *puissant Agamemnon*
εὐρυκρείων Ἀγαμέμνων *à la puissance large Agamemnon*
Ἀγαμέμνονα, ποιμένα λαῶν *Agamemnon, pasteur des peuples*
Ἀγαμέμνονι, ποιμένι λαῶν

Au point de vue formulaire, Ἀγαμέμνων est lié à la formule ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων¹, formule susceptible d'être ancienne, avec l'emploi de ἄναξ, qui désigne le *roi* sur les tablettes mycéniennes². Au nominatif, toujours en fin de vers, apparaissent les expressions κρείων³ Ἀγαμέμνων⁴ et εὐρυκρείων Ἀγαμέμνων⁵. À l'accusatif et au datif, on trouve, en fin d'hexamètre, Ἀγαμέμνονα, ποιμένα λαῶν⁶ et Ἀγαμέμνονι, ποιμένι λαῶν⁷, où Agamemnon est donné comme le *poimḗn*, le *pasteur des peuples en armes*. Ici encore l'expression est remarquable et pourrait être ancienne, dans la mesure où, dans la langue courante de l'épopée, spécialement dans les comparaisons, lesquelles comportent peu de formules anciennes⁸, ποιμḗn a le sens de *pasteur* avec une valeur sociale qui n'a rien de flatteur⁹.

De son côté, Achille est défini comme :

Ἀχιλεὺς, Θέτιδος πάις ἠυκόμοιο *Achille, fils de Thétis à la belle chevelure*
πόδας ὠκύς Ἀχιλλεύς *Achille rapide quant aux pieds.*
ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεύς *Achille divin aux pieds rapides*
δῖος Ἀχιλλεύς *Achille proche de Zeus*

1. I, 172 (= X, 86; XIV, 103), 442, 506; II, 402, 441 (= XXIII, 895), 612; III, 81, 267, 455 (= X, 233; XIX, 76); IV, 148, 255, 336; V, 38; VI, 33; VII, 162, 314; VIII, 278; IX, 114 (= X 64, 119; XIV, 64; XIX, 184), 672; XI, 99, 254; XIV, 134; XVIII, 111; XIX, 51, 172; XXIII, 161, rien que dans l'Iliade et au nominatif.

2. WATHELET, 1979. RUIJGH, 1999.

3. CHANTRAINE, DÉLG, p. 580, s.v. κρείων. L'étymologie proposée par Pierre Chantraine doit maintenant être revue et corrigée, cf. LAMBERTERIE, 1996, s.v. κρείων. Le εἰ de κρείων procède d'un allongement métrique, pour κρέων. L'allongement de ε en εἰ présente un aspect ionien; en achéen et en éolien, on aurait attendu η. Il est possible que εἰ recouvre un plus ancien η.

4. I, 130 (= 285; II, 369; IV, 188; X, 42); II, 100, 411, 477; III, 118; IV, 153, 204, 283, 311, 356, 368; V, 537; VI, 63; VII, 405; IX, 62, 368; XI, 126, 153; XIV, 41; XVI, 58 (= XVIII, 445), 72; XXIII, 110, rien que dans l'Iliade.

5. I, 102 (= VII, 322; XIII, 112), 355, 411 (= XVI, 273); III, 178; VII, 107; XI, 107, 238; XXIII, 887 dans l'Iliade.

6. II, 243; X, 3; XI, 187, 202; XIV, 22, d'autres noms de personnages sont flanqués du même élément formulaire.

7. II, 254, 772 (= VII 230); IV, 413; XIX, 35; XXIV, 654, d'autres noms de personnages sont flanqués du même élément formulaire.

8. SHIPP, 1972.

9. RENAUD & WATHELET, 2008.

Ἀχιλλῆος θεΐοιο *Achille divin*
 θεοεΐκελ' Ἀχιλλεῦ *Achille semblable aux dieux*
 θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ
 Ἀχιλλέα πτολίπορθον *preneur de villes*
 Ἀχιλλεί πτολίπορθω

Les noms des deux héros apparaissent donc dans des formules qui, pour la plupart, sont susceptibles d'être anciennes. Mais, même dans les expressions traditionnelles, ils sont nettement opposés. Chez Achille, on souligne la rapidité, la valeur guerrière et aussi le lien étroit avec la divinité, tandis que, chez Agamemnon, c'est surtout le pouvoir et son importance qui sont mis en valeur.

Le nom d'Achille (Ἀχιλλεύς avec un ou deux -λ-) entre dans des expressions formulaires. Au nominatif, on trouve les formules Ἀχιλεὺς, Θέτιδος πάϊς ἠυκόμοιο (fin de IV, 512; XVI, 860¹), *Achille fils de Thétis à la belle chevelure*, πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς, *Achille rapide quant aux pieds*. La formule ne peut être très ancienne : le pluriel πόδας ne peut être remplacé par le duel πόδε. L'effacement progressif du duel semble avoir commencé lors de la phase de composition éolienne de l'épopée². Proche de la formule précédente, mais susceptible d'être ancienne, apparaît la formule de second hémistiche ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεύς *Achille divin aux pieds rapides*. On trouve aussi, mais seul, l'élément formulaire δῖος Ἀχιλλεύς. Le lien entre Zeus et le héros est ainsi souligné, puisqu'à l'origine δῖος <*diwyo³ signifie *de Zeus*. Au vocatif, Achille est, en fin de vers, θεοεΐκελ' Ἀχιλλεῦ et θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ, *Achille semblable aux dieux*⁴. À l'accusatif et au datif, Achille est *preneur de villes*, Ἀχιλλέα πτολίπορθον ou Ἀχιλλεί πτολίπορθω, en fin d'hexamètre. Dans les deux cas, le pt-initial de πτολίπορθος est indispensable à la scansion, or c'est un trait achéen ou thessalien⁵. Achille est qualifié deux fois de *divin*, en fin d'hexamètre : Ἀχιλλῆος θεΐοιο, avec le génitif thématique en -οιο propre à l'achéen et ou thessalien⁶.

1. On notera la diérèse dans πάϊς et dans ἠυκόμοιο, et dans ce dernier mot le génitif achéen ou éolien occidental en -οιο.

2. WATHELET, 1970, p. 330-334. La disparition du duel a pu se produire pour certaines formes plus tôt que pour d'autres. On se réserve de revenir sur la question.

3. CHANTRAINE, *DÉLG*, s.v. δῖος, p. 285-286.

4. On trouve également φαίδιμι' Ἀχιλλεῦ, *brillant Achille* (fin de IX, 434; XXI, 160, 583; XXII, 216).

5. RUIJGH, 1957, p. 75-81. WATHELET, 1970, p. 92-95

6. Sur cette formule, cf. RUIJGH, 1995, p. 81-82.

Agamemnon est fils d'Atrée, personnage doté d'un nom en *-eus* et qui ne s'explique pas par le grec. Il s'agit sûrement d'un nom d'origine préhellénique¹. Le nom d'Atrée est attesté, pour désigner le père d'Agamemnon ou de Ménélas, dans l'expression formulaire Ἀτρείος υἱός ou υἱόν, *fils d'Atrée*, avec le génitif à ε bref d'Ἀτρείος. On a souvent considéré les génitifs en -εος des substantifs en -ευσ comme des traits tardifs et même ioniens². Cette opinion se heurtait au fait que de telles formes à ε bref apparaissent dans des expressions formulaires, dont plusieurs pourraient être anciennes³. Une meilleure appréciation de la question conduit à considérer ces formes comme des traits anciens et qui sont susceptibles d'avoir appartenu à plusieurs dialectes, dont l'achéen⁴. La forme à radical bref est aussi à la base de patronymes en -ίδης ou en -ίωv.

La filiation est indiquée par le patronyme Ἀτρείδης particulièrement dans la formule de fin de vers Ἀγαμέμνωνος Ἀτρείδαο avec le génitif en -αο conservé et indispensable à la scansion, trait achéen ou éolien ancien. Le maintien de la scansion en -αο est non seulement antérieur à la phase de composition ionienne, qui a déjà abouti à la contraction de -εω après passage de -α long à -η, puis métathèse de quantité, mais aussi antérieur à la fin de la période de composition éolienne, dans laquelle les voyelles -αο en contact étaient contractées⁵.

De la même manière, Achille est *fils de Pélée*, ce qui est exprimé de diverses manières :

1. Avec Ἀτρεύς, père d'Agamemnon et de Ménélas, tous deux dotés de noms helléniques, on se trouve dans la même situation que pour Ulysse (Ὀδυσσεύς), père de Télémaque, Τυδεύς, père de Diomède, Ἀχιλλεύς, père de Néoptolème, etc., c'est-à-dire un héros au nom préhellénique, dont le fils porte un nom grec. Severyns, 1968, p. 170.

2. Par exemple, RUIJGH, 1995, p. 82.

3. WATHELET, 1969, I, p. 511-516.

4. RUIJGH, 2004, p. 18-22.

5. RUIJGH, 1995, p. 52. Le duel Ἀτρείδα, attesté en trois vers (nominatif : XIX, 310 δοῖω δ'Ἀτρείδα μινέτην, καὶ δῖος Ὀδυσσεύς, et accusatif I, 16 [= 375] : Ἀτρείδα δὲ μάλιστα δύω, κοσμήτορε λαῶν) pose un problème délicat dans la mesure où la forme n'est attestée dans nos sources qu'en attique, où elle est analogique de duels tels ἀνθρώπω. La forme originelle, issue de l'indo-européen, a dû être Ἀτρείδαι, mais l'apparition, très tôt en grec, du pluriel analogique en -αὶ à la première déclinaison a entraîné la disparition du duel primitif, d'où des formes de duels analogiques dans divers dialectes, mais, malheureusement, le duel est très mal attesté, car il avait souvent disparu très tôt. Il est néanmoins très possible que l'éolien ait connu des formes de duel du type Ἀτρείδα dans la mesure où la contraction de -αε- doit y avoir été relativement ancienne. WATHELET, 2007, p. 25-52. Bien entendu, on pourrait supposer qu'Ἀτρείδα a recouvert un pluriel Ἀτρείδαι, qui présente la même structure métrique, toutefois on doit reconnaître qu'une telle solution semble être une *lectio facillior*.

Πηλέος υἱός
Πηληιάδεω Ἀχιλῆος
Πηλείδεω Ἀχιλῆος
Πηλείδῃ Ἀχιλῆϊ

Le nom de Pélée apparaît dans quelques formules dont :

γέρων ἱππηλάτα Πηλεύς *le vieillard conducteur de char*
ἱππότα Πηλεύς *conducteur de char*

Mais la même expression traditionnelle est appliquée à d'autres héros dont le nom présente la même structure métrique. En somme, les usages formulaires du nom de Pélée ne correspondent guère à l'importance du héros dans l'*Iliade* elle-même.

En ce qui concerne Achille, il est *fils de Pélée*, Πηλέος υἱός (au nominatif : I, 489) ou au vocatif Πηλῆος υἱέ (XVI, 21 [= XIX, 216]), Πηλέος υἱέ (XVI, 203 ; XVIII, 18 ; XX, 2 ; XXI, 139 ; XXII, 8, 250) ou avec un patronyme Πηλείδης ou Πηλείων. Au génitif, Πηληιάδεω Ἀχιλῆος (fin de I, 1, 322 ; IX, 166 ; XVI, 269, 653 ; XXIV, 406), et Πηλείδεω Ἀχιλῆος (début de XV, 64 ; XVII, 195 ; XX, 85) ; la première des deux expressions peut être remplacée par Πηληιάδα'(ο) Ἀχιλῆος et la seconde par Πηλείδα'(ο) Ἀχιλῆος, chaque fois avec la finale -αο avec α long, élidée, antérieure à la phase ionienne de composition. L'accusatif correspondant Πηλείδην Ἀχιλῆα apparaît au début du vers XXIII, 542. Au datif, on trouve Πηλείδῃ Ἀχιλῆϊ (début de XVII, 105, 701 ; XX, 312, 322 ; XXI, 557 ; XXII, 176). À côté des patronymes en -ίδης et en -ιάδης, l'épopée atteste des formes du patronyme en -ίων. De tels patronymes semblent avoir été constitués de la manière suivante : sur l'anthroponyme du père a été construit un dérivé en -ιος, auquel on a ajouté un suffixe à nasale. Les patronymes -ίων ont été considérés comme des traits éoliens, mais on manque d'attestations dans les autres dialectes pour voir si cette attribution est exclusive ou non. Un patronyme Πηλείων a été formé sur Πηλεύς. Il est employé seul dans plusieurs formules pour désigner Achille : on citera, en fin de vers, ἀμύμονα Πηλείωνα (II, 674 [= XVII, 280], 770 ; IX, 181, 698 ; X, 323 ; XXII, 278) et ποδώκεα Πηλείωνα (VIII, 474 ; XIII, 113 ; XVI, 281 ; XVIII, 261, 267 ; XX, 27, 45 ; XXII, 193 ; XXIII, 35, 793). La même formule revient au datif, ποδώκει Πηλείωνι (fin de XXIII, 249 ; XXIV, 458).

Le nom de Pélée apparaît dans quelques expressions formulaires : au nominatif, Πηλεύς est attesté, en fin de vers, dans la formule γέρων ἱππη-

λάτα Πηλεύς (VII, 125 ; IX, 438 ; XI, 772¹ ; XVIII, 331) et dans l'élément ἵππότη Πηλεύς (XVI, 33 ; XXIII, 89). Les formes ἵππότη et ἵππηλάτα intriguent depuis longtemps, on se demande s'il s'agit du remploi des vocatifs ou d'anciens nominatifs à voyelles brèves, mais on aurait attendu un α long². Bien que ces expressions semblent anciennes, on doit être attentif qu'elles sont aussi employées avec d'autres noms de héros : pour la première, le plus souvent, celui de Nestor³, à la place de Pélée. Les noms autres que celui de Πηλεύς présentent le même schéma métrique et des substitutions sont possibles. Il y a peu d'autres formules assurées dans lesquelles entre le nom de Pélée, tout au plus peut-on mentionner Πηλεύς Αἰακίδης (début de XXI, 189), Αἰακίδης Πηλεύς (milieu de XVI, 15) et, au datif, Αἰακίδῃ Πηληϊ (début de XVIII, 433) ou Πηληϊος ἀμύμονος (devant la diérèse bucolique, en XX, 206 ; *Od.*, XI, 494, 505).

La question de savoir si Agamemnon est un personnage historique reste posée. Sans doute règne-t-il sur Mycènes, mais, jamais Homère ne le montre résidant dans son palais. Pourtant des occasions se présentaient, notamment lors de la visite de Tydée à Mycènes, mentionnée au chant IV (374-376), mais Agamemnon ne l'a pas vu en cette occasion. Homère ne dit rien sur la façon dont Agamemnon est devenu roi de Mycènes, ni comment il a épousé Clytemnestre. Un fait pique la curiosité : on montrait à Amyclées, en Laconie, siège de cultes très archaïques⁴, un tombeau d'Agamemnon dans un sanctuaire d'Alexandra, assimilée à Cassandre⁵. Sans doute, l'*Odyssée* évoque-t-elle la mort simultanée d'Agamemnon et de Cassandre sous les coups de Clytemnestre et d'Égisthe (*Od.*, XI, 409-426), mais ceci ne justifie pas le fait qu'Agamemnon ait eu son tombeau à Amyclées, et non à Mycènes.

L'existence historique d'Achille est aussi invraisemblable que celle de sa mère, la déesse Thétis. Πηλεύς porte un nom en -εὺς d'origine préhellénique. Outre les passages qui ont été évoqués plus haut, Pélée apparaît dans l'épopée

1. Dans ce vers, un δ' est ajouté devant ἵππηλάτα, ce qui ne change rien à la scansion.

2. RUIJGH, 1967, p. 80, § 57, qui signale que le a bref du latin remplace un a long comme le montre l'osco-ombrien.

3. Toujours en fin de vers : Γερήνιος ἵππότη Νέστωρ : II, 336, 433, 601 ; IV, 317 (= VIII, 151 ; IX, 162 ; X, 128, 143 ; XI, 655 ; XIV, 52) ; VII, 170, 181 ; VIII, 112 (= XI, 516) ; IX, 179 ; X, 138, 203, 543 ; *Od.*, III, 68, 102 (= 210, 253), 386, 397, 405, 417 (= 474) ; IV, 161 ; ἵππότη Νέστωρ : *Il.*, IX, 52 ; ἵππότη Φυλεύς II, 628 ; ἵππότη Τυδεύς : V, 126 ; ἵππότη Οἰνεύς : XIV, 117 ; ἵππηλάτα Τυδεύς : IV, 387 ; γέρων ἵππηλάτα Νέστωρ : *Od.*, III, 444 ; γέρων ἵππηλάτα Οἰνεύς : *Il.*, IX, 581 ; γέρων ἵππηλάτα Φοῖνιξ : XI, 772 ; XIX, 311.

4. Paus., III, 19, 6. Notons que le Périégète y signale aussi une statue de Clytemnestre.

5. Sur le rapprochement entre Cassandra et Alexandra, cf. WATHELET, 1988, n° 187 Κασσάνδρη, p. 648-649 et 672-675, et WATHELET, 2009, p. 334-335.

homérique comme très lié au centaure Chiron, personnage étrange, qui vit dans une caverne du Mont Pélion et qui n'a pas la sauvagerie de ses congénères. C'est lui qui avait offert à Pélée la lance en frêne du Pélion, que Pélée a ensuite remise à Achille, lequel est seul à pouvoir la manier (XVI, 143 et XIX, 390). Chiron connaissait aussi les secrets des plantes et des remèdes qu'on pouvait en tirer, il avait transmis ses connaissances à Achille¹, lequel en avait fait part à Patrocle. Le grand événement de la vie de Pélée est évidemment son mariage avec Thétis, la Néréide qu'il a conquise de haute lutte, car toute la tradition post-homérique est d'accord sur ce point : comme Protée, autre divinité marine, Thétis s'est défendue en prenant des formes très diverses pour décourager l'assaut de Pélée, qui a néanmoins fini par l'emporter². D'où l'union du couple, célébrée sur le Pélion, célébration à laquelle les dieux ont assisté. Ils auront un fils Achille que, d'après Lycophron³, Thétis tentera d'immortaliser par le feu, mais elle est surprise par Pélée, qui interrompt l'opération et la fait échouer. De dépit, Thétis quitte son mari et retourne chez son père Nérée, tandis que le jeune Achille est confié au Centaure Chiron.

Déjà Homère, mais plus encore la tradition post-homérique se sont efforcés d'intégrer Pélée dans le monde des rois achéens. Il est fils d'Éaque et frère de Télamon, un meurtre l'a obligé à quitter Égine pour la Thessalie⁴, etc. Le phénomène de la concentration épique fera participer Pélée aux grandes entreprises qu'on situe une génération avant la guerre de Troie, la chasse au sanglier de Calydon, l'expédition des Argonautes, etc. On a multiplié comme à plaisir les aventures du personnage. De tous ces développements, il reste que Pélée apparaît à l'origine comme une sorte de chasseur solitaire, qui vit sur le Pélion en compagnie et sous la protection du Centaure Chiron⁵.

Il y a près de quarante ans, j'avais proposé de rapprocher le nom de Πηλεύς de celui de πηλός, la boue et de celui du Pélion (Πήλιος⁶). Si Πηλεύς est bien l'homme de boue, on peut se demander si, dans une version très ancienne du mythe, il n'avait pas été le premier homme, créé tout exprès pour donner un

1. Dans un autre passage au chant IV (217-219) de l'*Iliade*, il est rappelé que Chiron avait également communiqué son savoir à Asklépios, père de Machaon.

2. Ov., M., XI, 227-263.

3. Lyc., *Alexandra*, 178-179.

4. Ps.-Apd., B., III, 12, 7 ; 13,1.

5. SEVERYNS, 1948, p. 90-92.

6. WATHELET, 1969, p. 511-516.

époux à Thétis¹. Que le rapprochement de Πηλεύς avec πηλός, mot dépourvu d'étymologie assurée, soit fondé au point de vue scientifique ou qu'il résulte d'une étymologie populaire, peu importe ici. Ce qui doit être retenu c'est la transformation du chasseur du Pélion, quelque peu sauvage, en Pélée, roi respectable et riche, qui règne sur la Phthie, laquelle ne s'étend pas jusqu'au massif du Pélion. En somme, le personnage de Pélée a connu une mutation² qui devait le transformer en un roi semblable aux autres rois achéens, lesquels entourent Agamemnon, le roi de Mycènes.

Agamemnon semble être un très ancien héros lié au Péloponnèse et associé très tôt à la puissance royale, telle qu'elle devait exister à l'époque mycénienne, tandis qu'Achille est sans doute lui aussi un très vieux héros, mais attaché à l'origine à un autre monde que celui des princes mycéniens. De plus, le mythe d'Achille est lié au Pélion et à la Thessalie et il n'est pas impossible que ce mythe ait été introduit dans la matière épique par des Éoliens occidentaux, héritiers de l'épopée mycénienne, et qui l'ont ensuite transmise aux colons Éoliens installés en Asie Mineure. Dans une telle perspective, qui reste hypothétique, l'opposition entre Agamemnon et Achille remonterait très haut.

Dans la tradition post-homérique, la lutte entre Achille et Agamemnon se poursuit dans leurs fils. Chacun des deux a eu un fils unique, doté d'un nom grec, Oreste pour Agamemnon et Néoptolème³ pour Achille.

1. Le premier être humain est créé à partir de boue modelée, dans divers récits mythiques, dont la Bible (*Genèse*, I, 26 ; II, 7) pour Adam, et, pour Pandora, *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode (70-71).

2. La transformation se heurtait à une grave difficulté : Pélée a été marié à Thétis, or aucun des chefs achéens n'a épousé de déesse. Sans doute peut-on penser qu'à l'origine Hélène était une déesse, mais, dans l'épopée, même s'il reste quelques traces d'une telle situation, elle n'est jamais présentée explicitement que comme une héroïne. En ce qui concerne Thétis, la solution a été trouvée : déçue par un mariage qui lui semblait être une mésalliance, la déesse est retournée vivre sous la mer auprès de son père Nérée et de ses sœurs.

3. On ne s'attardera pas à l'âge de Néoptolème, engendré par Achille peu avant la guerre de Troie et dont la présence parmi les combattants est requise pour que la ville de Priam soit enfin prise, or la prise de Troie a pris dix ans, on se demande quel âge pouvait avoir Néoptolème quand il intervient dans la prise de la ville. Le temps mythique n'est pas le temps réel et une remarque analogue pourrait être formulée pour Télémaque, qui est né avant le départ d'Ulysse pour la guerre de Troie. La guerre a duré dix ans et le retour d'Ulysse dix autres années, or, au début de l'*Odyssée*, Athéna déguisée en Mentès intervient pour dire à Télémaque qu'il doit abandonner ses jeux d'enfants. Un jeune homme de plus de vingt ans qui continue de jouer à des jeux d'enfants n'est guère compatible avec l'idéal du héros épique.

Néoptolème est proche de son père, mais il est encore plus violent : lors de la prise de Troie, il tue Priam avec férocité, Priam, qui avait eu un moment de conversation émouvante et presque amicale avec Achille, comme il est raconté dans l'extraordinaire scène du dernier chant de l'*Iliade*. Revenu de Troie, Néoptolème s'installe en Épire¹ où il est rejoint par la fille d'Hélène et de Ménélas, Hermione, qu'il doit épouser. Toutefois, Néoptolème a reçu comme captive Andromaque, la veuve d'Hector qu'il préfère à celle qu'il devrait épouser². Irrités par son attitude, les Grecs lui envoient un ambassadeur, lequel n'est autre qu'Oreste qui aime Hermione. Dans certaines versions, voulant prouver son amour à Hermione, Oreste assassine Néoptolème, dont il est pourtant l'hôte et devant le refus d'Hermione de le suivre, il est pris de folie. Quant à Andromaque, elle prend le pouvoir sur le royaume, vengeant ainsi Hector à titre posthume.

Comme on a pu le voir, l'opposition entre Agamemnon et Achille a des racines profondes qui ne sont pas uniquement d'ordre psychologique. Pour autant qu'on puisse en juger et en soulignant le côté hypothétique de l'explication, il semble que cette opposition, qui apparaît aussi dans les expressions formulaires liées aux noms des deux héros, pourrait avoir des origines plus lointaines : qu'il ait été un personnage historique ou non, Agamemnon a été très tôt inséré dans la société mycénienne dont le centre était en gros l'Argolide, où il est présenté comme un roi riche et puissant. Achille, quant à lui, est un héros plus « primitif ». Quelle que soit son origine, il est proche de ceux qui vivaient sur le Mont Pélion et, parmi eux, du Centaure Chiron, un savant, qui connaît les secrets liés à la terre. C'est auprès de Chiron qu'a vécu Pélée, le père d'Achille, où il a pu épouser, non sans difficultés, une déesse, Thétis, dont le nom même semble porter l'indice d'une appartenance au nord de la Grèce. Dans un stade plus récent du récit, Pélée est devenu un roi en Phthie, région occidentale de la Thessalie. Ainsi Pélée et Achille se sont vu conférer un statut qui les mettait sur le même pied que les rois achéens et en premier lieu celui de Mycènes. L'opposition entre Agamemnon et Achille pouvait être une opposition entre deux régions de la Grèce qui ont connu des situations politiques différentes. Par delà cette opposition, il pourrait y en avoir une autre : celle de la tradition « royale » des Achéens d'Argolide et des régions voisines, qui ont formé le cœur de l'empire mycénien, et l'apport des

1. Après la guerre de Troie, Néoptolème revient prudemment en Grèce en évitant de naviguer et, contre toute vraisemblance, il revient à pied par la Thrace dont les habitants étaient alliés des Troyens.

2. Eur., *Andromaque*, 1085-1161.

à des postérieurs, éoliens ceux-là et qui ont succédé à leurs collègues achéens, à la suite de l'effondrement du monde mycénien. On peut suspecter que ces aèdes éoliens, de Thessalie sans doute, ont introduit dans la tradition reprise aux Achéens, des récits et des personnages qui émanaient de leurs propres traditions locales.

Bibliographie

BADER F., « Les grands de l'*Iliade* et les Achéménides », *REG* 112, 1999, p. 337-382.

BURKERT W., *Greek Religion. Archaic and Classical*, Oxford, 1985².

CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots (DÉLG)*, Paris, 1968-1980.

LAMBERTERIE (DE) C., « Chronique d'étymologie grecque. 1 », *RPh* 70 (1), 1996, p. 103-138.

MAZON P., *Homère. Iliade*, Paris, C.U.F., Les Belles Lettres, 1957⁴.

MOREAU A., « Le voyage initiatique d'Ulysse », *Uranie* 4, 1994, p. 25-66
(= A. MOREAU, *Mythes grecs. 2. L'initiation*, Montpellier, 2004, p. 163-198).

RENAUD J.-M. et WATHELET P., « L'initiation de Télémaque dans l'*Odyssée* », dans A. Hurst et F. Létoublon (éd.), *La mythologie et l'Odyssée. Hommage à Gabriel Germain*, Genève, 2002, p. 273-286.

RENAUD J.-M. et WATHELET P., *Les relations familiales dans l'épopée grecque archaïque*, Lille, 2008.

RENAUD J.-M., *Le mythe de Méléagre. Essais d'interprétation*, Liège, 1993.

RISCH E., *Wortbildung der homerischen Sprache*, Berlin, 1974².

RUIJGH C. J., *L'élément achéen dans la langue épique*, Assen, 1957.

RUIJGH C. J., *Études sur la grammaire et le vocabulaire du grec mycénien*, Amsterdam, 1967.

- RUIJGH C.J., « Le problème du degré zéro dans les adverbes du type κάρτα et dans d'autres types morphologiques », dans *Hommages à Maurice Leroy*, Bruxelles, 1980, p. 189-198 (= Ruijgh C.J., dans J.-M. Bremer, A. Rijksbaron, F. M. J. Waanders (éd.), *Scripta Minora ad linguam Graecam pertinentia*, Amsterdam, 1991, p. 561-570).
- RUIJGH C.J., « D'Homère aux origines de la tradition épique », dans J.-P. Crielaard (éd.), *Homeric Questions. Essays in Philology, Ancient History and Archaeology, including the Papers of a Conference Organized by the Netherlands Institute at Athens (15 may 1993)*, Amsterdam, 1995.
- RUIJGH C.J., « Le mycénien et Homère », *BCILL* 26, 1985, p. 143-190.
- RUIJGH C.J., « Φάναξ et ses dérivés dans les textes mycéniens », dans S. Deger-Jalkotzy et al. (éd.), *Floreat Studia Mycenaea*, Wien, 1999, p. 521-535.
- RUIJGH C.J., « À propos des nouvelles tablettes de Thèbes, I », *Mnemosyne*, ser. IV, 57, 1, 2004, p. 18-22.
- SEVERYNS A., *Le Cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Liège-Paris, 1928.
- SEVERYNS A., *Homère. L'artiste*, Collection Lebègue, Bruxelles, 1948.
- SEVERYNS A., *Grèce et Proche-Orient avant Homère*, Bruxelles, 1968².
- SHIPP G. P., *Studies in the Language of Homer*, Cambridge, 1972².
- SZEMERÉNYI O., *Scripta Minora*, IV, Innsbruck, 1991.
- WATHELET P., « Le Pélion, πηλός et Pélée », dans H. Hornung (éd.), *Disputationes ad Montium Vocabula aliorumque nominum significationes pertinentes*. 10. *Internationaler Kongress für Namenforschung*, Wien, 1969, I, p. 511-516.
- WATHELET P., *Les traits éoliens*, Roma, 1970.
- WATHELET P., « Mycénien et grec d'Homère 3) ἄναξ et βασιλεύς dans la tradition formulaire de l'épopée grecque », *ZA* 29, 1979, p. 25-40.
- WATHELET P., *Dictionnaire des Troyens de l'Iliade*, Liège, 1988.
- WATHELET P., « Rhèso ou la quête de l'immortalité », *Kernos* 2, 1989, p. 213-231.

- WATHELET P., « Dionysos chez Homère ou la folie divine », *Kernos* 4, 1991, p. 61-82.
- WATHELET P., « Argos et l'Argolide dans l'épopée, spécialement dans le Catalogue des Vaisseaux », dans M. Piérart (éd.), *Polydipsion Argos. Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'État classique*, BCH, Suppl. XXII, Paris, 1992a, p. 99-116.
- WATHELET P., « Rites de passages dans l'Iliade : Échecs et réussites », dans A. Moreau (éd.), *L'initiation. Les rites d'adolescence et les mystères*, Montpellier, 1992 b, p. 61-72.
- WATHELET P., *Homère : Le temps des héros et le temps du Poète*, Liège (*Entretiens sur l'Antiquité gréco-romaine*), 1993 a.
- WATHELET P., « Apollon dans l'Iliade ou le protecteur des Troyens », *Minerva* 7, 1993 b, p. 57-77.
- WATHELET P., « Le rôle de l'eubéen et celui de l'Eubée dans l'épopée homérique », *Gaia* 11, 2007, p. 25-52.
- WATHELET P., « L'apport de Lycophron à la connaissance des mythes troyens », dans C. Cusset & E. Prioux (éd.), *Lycophron, éclats d'obscurité*, St-Étienne, 2009, p. 331-345.

La femme épique, pivot du drame

Bernard SERGENT
C.N.R.S.

Les temps semblent venus où il est possible d'envisager l'étude comparative d'un immense groupe épique dont les éléments se composent de l'*Iliade* et des épopées du même cycle troyen, en Grèce, du *Mahābhārata*, en Inde, de la *Tain Bó Cualnge* en Irlande, du cycle des Nibelungen, dans le domaine germanique, enfin de la partie des poésies ossètes du cycle des Nartes centrée sur le héros Soslan¹.

Les trois dernières décennies ont en effet vu la parution de travaux qui ont entièrement renouvelé la question de l'origine des épopées. Si l'idée

1. Dans le cadre d'un article, je ne peux malheureusement résumer les récits. J'indique donc ici dans quels ouvrages on peut les consulter : pour l'*Iliade*, l'édition des Belles Lettres, et la traduction de Paul Mazon ; pour l'*Odyssée*, on dispose à la fois de l'édition du texte avec traduction de Victor Bérard, aux Belles Lettres, et de la récente traduction, plus « objective », de Médéric Dufour, chez Garnier-Flammarion ; pour le *Mahābhārata*, à la traduction en cours de Gilles Schaufelberger et Guy Vincent, t. I (2004), II (2005), III (2005), et t. IV, à paraître, le tout aux Presses de l'Université de Laval (Québec) ; en attendant l'édition complète, au « résumé »/commentaire de Madeleine Biardeau, *Le Mahābhārata, récit fondateur du brahmanisme et son interprétation*, Paris, Seuil, 2 vol., 2002 ; et les utiles résumés de Georges Dumézil dans *Mythe et Épopée* I, Paris, Gallimard, 1968, p. 34-42 ; pour les textes germaniques, on dispose aujourd'hui en français de la traduction en un volume de deux des textes allemands du cycle des Nibelungen, le principal, la *Chanson des Nibelungen*, et son complément la *Plainte*, dans une traduction de Danielle Buschinger et Jean-Marc Pastré, Paris, Gallimard, collection l'Aube des Peuples, 2001, et de celle d'une des versions scandinaves, la saga de *Sigurd*, traduite par Régis Boyer, Paris, le Cerf, 1989 ; il n'existe pas à ma connaissance de traduction française de la *Thidrekssaga* ; enfin, pour les textes irlandais, le principal, dans la version issue du manuscrit appelé le *Livre de Leinster* a fait l'objet d'une traduction par Christian-Joseph Guyonvarc'h, sous le titre *La Razzia des vaches de Cooley*, Paris, Gallimard, même collection, 1994 ; d'autres textes ont été traduits par le même savant dans sa revue *Ogam*, en particulier, en 1963 et 1964, la version de la *Tain du Lebor na hUíde* ; d'autres figurent dans des revues irlandaises ou allemandes principalement.

d'une influence de l'*Iliade* sur le *Mahābhārata*, ou l'inverse, est effectivement ancienne, la mise sur le même plan de ces deux grandes œuvres poétiques et du cycle ossète remonte à la thèse du chercheur belge Christophe Vielle, actuellement professeur à l'université de Louvain-la-Neuve, en 1995¹. De l'autre côté (que l'Orient), la mise en évidence de parallélismes étroits entre l'*Iliade* et la *Tain Bó Cualnge* est due à la linguiste Françoise Bader, dans une importante étude de 1980², tandis que la comparaison systématique du principal héros de l'une et de l'autre, respectivement Achille et Cúchulainn, a été réalisée par l'auteur de ces lignes en 1999³. La découverte de la structure pentadique aussi bien du *Mahābhārata* que du cycle de la guerre de Troie, et celle de toute une série de motifs communs à l'un et à l'autre, ont été l'œuvre de Nick Allen, d'Oxford, principalement dans un lumineux petit article paru en 2002⁴.

Par ailleurs, bien avant les travaux que je viens de citer, un grand nombre d'articles avait été consacré à des points particuliers, qui étaient en fait des parties du vaste ensemble qu'on va prendre ici en compte : motif, commun à l'Inde et à la Grèce, de la Terre surchargée, comme raison profonde de la guerre⁵ ; motif de la Teichoscopie (ci-dessous), ou examen de l'armée adverse du haut d'une muraille où une personne décrit les composantes et les chefs de l'armée extérieure aux habitants de la cité — on l'a signalé là encore pour la Grèce et l'Inde, mais il existe également, déplacé à un récit annexe de la *Tain Bó Cualnge*, en Irlande ; enfin, comparaisons deux à deux des reines, Hélène et Draupadi⁶, Pénélope et Draupadi⁷, Medb et la même héroïne⁸, ou de certains personnages, par exemple Achille et Arjuna⁹, Memnōn et Karṇa¹⁰, Laërte, le père d'Ulysse, et Pāṇḍu, le père des Pāṇḍava, les héros du *Mahābhārata*¹¹, Sarpédōn et Bhīṣma¹².

1. Thèse, éditée un an après : VIELLE, 1996.

2. BADER, 1980.

3. SERGENT, 1999, p. 101-200.

4. ALLEN, 2002 a, et aussi 1995, 1996 a et 1996 b (comme Vielle, il conclut à l'existence d'une proto-épopée indo-européenne), 2000 a et b, 2002 b, 2004.

5. Depuis KÖHLER, 1868 ; puis VIAN, 1970, HATZOPOULOS, 1970, p. 219, 229-236, SERGENT, 1979, 81 et n. 21, 1998, p. 125-126, NAGY, 1981, 143, DE JONG, 1985 ; DUBUISSON, 1991, p. 228-229 ; VIELLE, 1996, p. 40-41, 44, 57, 115-118, 121-122, 198.

6. VIELLE, 2001.

7. ALLEN, 1995, p. 150.

8. DUBUISSON, 1996.

9. VIELLE, 1996, p. 124-147.

10. VIELLE, 1996, p. 148-158.

11. SAUZEAU, 2003.

12. ALLEN, 2004.

Le présent article considère un aspect particulier de cet ensemble épique. Je ne peux donc ici démontrer que le cycle germanique des Nibelungen (car un point commun aux épopées grecques, celtiques et germaniques est bien qu'elles se groupent en *cycles*, formés de plusieurs récits dont chacun traite un élément de ce qu'on peut appeler le mythe), que ce cycle germanique, donc appartient au même ensemble. Mais ce qui suit permettra précisément de poser quelques jalons de cette démonstration.

Le noyau des épopées ici comparées — cela aussi, je le montrerai ailleurs — comporte un tout petit nombre de personnages. Ce sont, principalement, un héros, beau et très fort ; un roi, plus âgé que le personnage précédent ; et une reine. Les épopées en question ont toutes été d'abord orales, et, avec l'évolution de chacune des sociétés qui ont hérité de leurs ancêtres (indo-européens, communs) le matériel épique, des inversions et décalages se sont produits, tout à fait analogues à ceux que Claude Lévi-Strauss a mis en lumière dans ses ouvrages, avant tout les quatre tomes des *Mythologiques*¹.

La reine est, avec le héros, le personnage principal du cycle. En effet :

- Hélène est l'*enjeu* de la guerre de Troie ;
- Medb est la *cause* de la *Tain Bó Cualnge* ;
- Kriemhild est la *responsable* de la bataille finale dans la *Chanson des Nibelungen* et les textes apparentés ;
- Draupadī a été, à son corps défendant, *enjeu*, dans le conflit entre les cousins Pāṇḍava et Kaurava, et cela de manière récurrente : lors de son mariage, son père, Drupada, a choisi Arjuna (le héros), l'aîné des Pāṇḍava, contre Karṇa, pourtant excellent archer, mais qui était de caste inférieure — ce pourquoi Karṇa sera l'allié et le plus puissant défenseur des Kaurava ; plus tard, lors du jeu de dés truqué qui fait perdre à Yudhiṣṭhira (le roi) son royaume, celui-ci ose jouer même Draupadī, scandale qui déterminera la rupture entre les cousins.

Medb, Kriemhild, Draupadī, sont également présentées comme de fortes personnalités, qui ne reculent pas, et poursuivent un but sans s'arrêter ni aux sentiments ni aux obstacles.

Toutes extrêmement belles, elles appartiennent à la plus haute aristocratie de leurs sociétés respectives : Medb est fille et épouse de roi, Kriemhild est

1. Publiés de 1964 à 1971 par les éditions Plon, Paris.

fille, sœur et en secondes noces épouse de roi, Hélène est fille et épouse en premières noces de roi, Draupadī est fille et épouse de roi.

Pour trois d'entre elles, on insiste sur le nombre (relatif à chaque société) des prétendants : au tout début de la *Tain*, Medb rappelle qu'elle a eu, dès qu'elle fut d'âge à se marier, quatre prétendants ; le *Mahābhārata* énumère les prétendants de la fille de Drupada, arrivant pour participer au *svayamvara* que celui-ci organise pour la marier, et, si l'*Iliade* ou l'*Odyssee* ne fournissent pas d'équivalents pour la Grèce, il n'a pas fallu pour cela attendre le Pseudo-Apollodore ou Hygin : un groupe de fragments hésiodiques donne la liste des prétendants d'Hélène¹. Un point commun unit sur ce point Medb et Draupadī : ses quatre prétendants représentent les cinq *Cóiced* (« Cinquièmes ») de l'Irlande² : or, à ces totalités sociales géographiques de l'Irlande répond, en Inde, la série des cinq maris de Draupadī, qui représente les trois fonctions indo-européennes³.

Trois traits caractérisent particulièrement ces femmes : elles sont bien reines, en ce qu'elles sont (ou ont été un moment de leur vie) l'épouse d'un roi ; elles ont une relation privilégiée avec le « héros » ; elles ont été polygames.

Sur le premier point, la relation de la reine avec son époux subit les variations suivantes :

- Yudhiṣṭhira est un des cinq maris de Draupadī, et, comme chacun des autres, il a le droit de passer avec elle deux mois sur dix ;
- Ménélas est le mari initial d'Hélène, et il la récupère *in fine* ;
- Ailill est le mari attitré de Medb, et subit ses adultères non seulement sans sourciller (ci-dessous), mais en en voyant même l'intérêt.
- Etzel est le dernier mari de Kriemhild, dans la *Chanson des Nibelungen*, et, dans l'une des versions norroises du récit, Guðrun (l'équivalent de Kriemhild) a un troisième époux après Sigurðr et Atli, à savoir un roi nommé Jonakr⁴.

On observe que le roi est le premier époux d'Hélène, qui épouse en dernier un guerrier (ci-dessous), tandis que Kriemhild a épousé d'abord le héros (Siegfried), et le roi en dernier.

1. *Frg.* 196-204 Merkelbach-West.

2. WINDISCH, 1905, p. 4 et 5 ; DUMÉZIL, 1974, p. 334, n. 1 ; GUYONVARCH, 1994, p. 297, n. 9.

3. DUMÉZIL, 1968, p. 53-118, après Stig Wikander, auteur de cette découverte.

4. BOYER, 1989, p. 260 (prophétie de Brynhild) et 276.

Si l'on regarde à présent la relation que chacune d'entre elles entretient avec ce personnage que j'appelle « le héros », le tableau est contrasté de manière significative :

- Kriemhild, selon la *Chanson des Nibelungen*, a eu deux époux, Siegfried dans sa jeunesse, plus tard Etzel ; le premier — qui est le véritable héros — est de loin le préféré, le seul qu'elle ait aimé, et elle sacrifiera tout du second (son armée, son palais, ses alliés, et, de manière plus ou moins précise, leur propre enfant) à la vengeance du premier ;
- Draupadī a eu quant à elle cinq époux, tous frères, les Pāṇḍava, synchroniquement, et parmi eux, le véritable héros, Arjuna, a été son préféré ; c'est d'ailleurs lui qui avait gagné le concours que Drupada, père de la princesse, avait organisé pour marier sa fille ;
- Hélène n'a pas été, de son vivant, l'épouse ou la compagne du principal héros, Achille, qui n'intervient dans sa vie que dans le camp des ennemis de son grand amour, Pâris ; mais le contraste observé avec les deux précédentes entre le mari et l'homme aimé se retrouve bien évidemment dans le trio formé par Ménélas, Hélène et Pâris ; quant à la relation avec Achille, d'une part, une tradition post-homérique voulait que, devant Troie, celui-ci, qui n'avait jamais vu Hélène, voulut la connaître, et, par la volonté de Thétis et d'Aphrodite, une entrevue entre eux put avoir lieu, soit avant la guerre, soit peu avant la mort d'Achille, et certains prétendent qu'ils s'unirent alors ; d'autre part, après leur mort, une tradition également post-homérique, mais fortement établie, voulait qu'ils se soient retrouvés et mariés dans l'île de Leukê, ou dans les îles des Bienheureux, formes du monde des morts pour les élus¹ ;
- de la même façon, Medb, qu'on verra autant et plus polygame qu'Hélène, n'a pas été l'amante du héros, Cúchulainn, car c'est un tout jeune homme, et, disait-elle elle-même de lui, « il en est à l'âge d'une jeune fille nubile² » ; par contre, il est son pire ennemi, et c'est elle qui organisera sa mise à mort, ne lésinant sur aucun moyen, unissant la force et la magie pour en venir à bout³.

1. Paus., III, 19, 11-13 ; *Schol.* à Eur., *Andr.*, 229 ; Phil., *Hér.*, 211-212 ; Ptol. *Héph.*, in Photios, *Bibl.*, 149 a (HENRY, t. III, p. 59).

2. GUYONVARC'H, 1963-1964, p. 149.

3. GUYONVARC'H, 1961-1962, et 1994, p. 280-292.

Le contraste, l'opposition même, sont donc parfaitement marqués : la reine est bien toujours l'épouse d'un roi, à savoir, en prenant les personnages d'est en ouest, Yudhiṣṭhira, Ménélas, Etzel, Ailill, mais elle a une nette préférence pour un héros, soit le principal héros guerrier — Arjuna, Siegfried —, soit, si celui-ci est dans le camp adverse, un autre personnage — Pâris, Fergus. Tous, sauf Pâris, sont par excellence des guerriers, et, si ce dernier tranche sur les autres, après la mort de Pâris, Hélène épouse un pur guerrier, Dèiphobos (dont le nom signifie « celui qui effraie l'ennemi »).

Épouses royales, mais ayant connu la passion amoureuse avec un autre homme, toutes ces dames ont été polygames (soit synchroniquement soit diachroniquement) — c'est le troisième des points annoncés :

- Hélène est l'adultère par excellence, collectionnant les hommes : mariée avec Ménélas, elle se laisse enlever par Pâris, puis, après la mort de celui-ci, est obtenue dans un concours par Dèiphobos, autre fils de Priam, en pleine cité assiégée qui vit ses derniers jours, et ils se marient. Elle est alors *trigamos*. Mais des auteurs, tenant compte de ce que le nombre de ses partenaires a été plus grand, car elle avait été toute jeune enlevée par Thésée, et il existait la tradition d'une union avec Achille (ci-dessus), l'ont qualifiée de « pentagame ».
- Medb, mariée à Ailill, est elle aussi explicitement adultère. En pleine bataille pour la conquête du taureau de Cualnge, qu'elle voulait absolument pour égaliser sa richesse à celle de son mari, celui-ci apprend soudain qu'elle est en train de s'unir à Fergus, leur allié, un Ulate rallié à leur camp ; il envoie son cocher Cuillius en chercher une preuve, ce qu'il fait. La fin du dialogue est d'importance :

« Comme tu le penses, dit Cuillius, c'est ainsi que je les ai trouvés, dans la même couche. »

« Cela est convenable, dit Ailill, car elle le fait pour l'aide [que Fergus nous apporte] dans la Razzia¹. »

Or, parmi les motifs qui poussent Kriemhild à accepter, malgré son refus initial et même sa répulsion, l'offre matrimoniale d'Etzel, roi des Huns, la vengeance est explicite. Citons un passage tout à fait net sur ce point de la *Chanson des Nibelungen* :

1. GUYONVARC'H, 1963, p. 160.

La fidèle épouse pensa en elle-même : « Puisque je me suis fait tant d'amis, je laisserai les gens dire tout ce qu'ils voudront. Peut-être pourrai-je encore venger la mort de mon époux bien-aimé [Siegfried] ! » Elle pensa encore : « Puisqu'Etzel a tant de guerriers à son service, si j'exerce mon autorité sur eux, je ferai tout ce que je voudrai. Il est également si riche que j'aurai de quoi faire des largesses. Le méchant Hagen m'a dépouillée de mes biens ¹ ».

Hagen est l'assassin de Siegfried. Autrement dit, Medb couche avec Fergus pour le remercier de son aide décisive dans la bataille, cela en *synchronie* avec son mariage ; Kriemhild n'attend d'Etzel qu'une chose : qu'il lui donne les moyens de venger Siegfried, tué bien auparavant ; elle couchera avec le roi des Huns pour l'aide qu'elle attend de lui ; ses unions sont donc *diachroniques*, et distantes dans le temps, mais dans l'un et l'autre cas la coucherie a pour raison une aide militaire.

Notons les inversions :

- aux reines adultères (Medb, Hélène) s'opposent les reines pudiques (Kriemhild ne trompe aucun de ses époux ; Draupadī respecte scrupuleusement l'accord de partage de son temps qui a été décidé lorsque Kuntī, mère des Pāṇḍava, a ordonné, sans la voir, que ce qu'Arjuna rapportait serait commun aux cinq) ;
- si le guerrier, Arjuna, conquiert Draupadī, et l'a donc en premier, dans le mythe grec le vrai guerrier, Dèiphobos, n'est que le dernier à avoir Hélène (et, si l'on pense à Achille, c'est l'ultra-dernier, dans l'autre monde) ; finalement, la reine, polygame, a eu le héros comme un de ses époux en Inde, Grèce, Germanie ; cela, de manière initiale chez les Germains, finale en Grèce, synchrone en Inde ;
- il y a une gradation, de Kriemhild qui a eu deux époux, à Hélène, explicitement traitée de *trigamos* dans certains textes, mais Gudrun a eu également un troisième époux, tandis qu'à Hélène on en attribue parfois cinq, et Draupadī en a précisément eu le même nombre ². Au-delà encore, Medb est grosse d'une potentialité indéfinie d'unions, puisqu'elle est celle qui déclarait : « Je n'ai jamais été sans un homme dans l'ombre

1. La *Chanson des Nibelungen*, traduction de Danielle Buschinger et Jean-Marc Pastré, 2001, p. 281.

2. « Cinq » se dit *pāñca-* en sanscrit (c'est-à-dire, en prononciation francisée, *pāṅdcha-*, avec *gn* mouillé) : l'assonance partielle (qui ne vaut aucunement étymologie) avec *Pāṇḍava* était assurément ressentie.

d'un autre ¹ » ; on lui connaît en tout cas au moins cinq maris, comme à Draupadī, et Fergus, l'amant, s'ajoute à eux ² ;

- Cúchulainn est l'ennemi principal de Medb, l'obstacle principal à toutes ses ambitions ; lorsqu'elle organise sa mise à mort, elle s'y prend des années à l'avance, les enfants de Calatin, qu'elle charge de cette mission, ayant passé trois ans, chez trois maîtres différents, à se préparer. En somme, Medb met approximativement autant de temps à organiser sa vengeance que Kriemhild à réaliser la sienne. À cette nuance près que Kriemhild *venge le héros*, tandis que Medb *se venge du héros*. La Grèce, par rapport à ces circonstances à la fois parallèles et opposées, offre en quelque sorte un état intermédiaire : il n'y a aucun rapport entre Achille et Hélène de leur vivant ; le premier sert dans le camp d'Agamemnon à la vengeance du premier époux de la reine ; et s'ils se trouvent ainsi dans des camps opposés (Hélène dans Troie, Achille parmi les assiégeants), ils ne sont pas personnellement ennemis.

Entre ces variations, il n'est pas possible de déterminer si une forme est plus ancienne que l'autre : on peut aussi bien considérer l'accord de la Grèce, de l'Inde et des textes germaniques sur la question du rapport du héros à la reine (ils ont été amants ou époux) comme significatifs de l'état ancien, et dès lors considérer l'état celtique (ils sont irréductiblement ennemis) comme innovant, que voir au contraire en ce dernier l'état initial — ce à quoi ne s'oppose pas la Grèce, puisqu'Hélène est dans le camp que combat Achille, et qu'ils ne sont jamais amants durant leur vie, et qu'alors les autres traditions se sont moulées sur un modèle plus ordinaire en rapprochant la reine du héros.

On observe aussi que la relation établie entre le héros et la reine dépend de l'enjeu du grand combat final. Dans le cycle troyen, l'enjeu est avant tout la reconquête d'Hélène, et pour cela il faut prendre Troie. Dans le *Mahābhārata*, l'enjeu est la reconquête du pouvoir, de la royauté, et Draupadī reste relativement indifférente à ce jeu : indifférence qui se marque d'une autre manière, en ce que son époux préféré, Arjuna, n'est qu'un frère parmi quatre autres. En Irlande, il ne s'agit pas de reconquérir la reine (ce que d'ailleurs seule la Grèce a placé comme enjeu central), mais un taureau. Inversion : Hélène est *objet* de la quête, Medb en est *sujet*, car c'est celle qui veut ce taureau. Enfin, dans

1. GUYONVARCH, 1994, p. 54.

2. Cf. DUMÉZIL, 1971, p. 331-334, avec les références.

la modalité germanique, il n'y a plus à proprement parler d'enjeu, mais une volonté sourde de Kriemhild/Guðrun, qui agit tout.

On a dit combien les deux dernières figures mentionnées, et avec elles Draupadī, sont de fortes personnalités : il est logique de penser qu'elles jouaient dès lors un rôle déterminant dans les origines de la guerre qui est l'élément central commun aux cinq cycles épiques mis en jeu ici. Les épopées celtique et germanique paraissent bien retenir ce motif, puisque la bataille finale est entièrement le résultat des actes de Medb dans un cas, de Kriemhild de l'autre, dans ce dernier cas tout en ayant évacué la notion d'un enjeu. C'est parce qu'il n'y a plus d'enjeu que le héros peut être absent du grand combat : Siegfried est mort des années auparavant.

Je soulignerai pour terminer deux motifs qui caractérisent les figures féminines en question deux à deux. L'un est celui de la Teichoscopie, où l'on voit une reine décrire à ceux avec qui elle est (en l'espèce, ses enleveurs) l'état et les personnages de l'armée adverse, et qui, comme cela a été souligné, concerne Draupadī et Hélène¹. Le motif se retrouve également en Irlande, mais ce n'est plus une reine qui décrit l'armée ennemie, c'est Fergus² : c'est-à-dire celui dont on a dit ci-dessus qu'il est l'amant de Medb. Il y a eu transfert de la reine à son partenaire. L'autre est celui des épousailles outre-mer. C'est un élément essentiel du mythe d'Hélène : séduite par Pâris, prince venu d'au-delà de la mer Egée, elle le suit ; ils s'unissent pour la première fois dans une île, Migonion, au large de la Laconie ; elle est ensuite, pendant dix ans, l'épouse de Pâris à Troie. Et même son union, ultime, avec Achille, est au-delà des mers, puisqu'elle se produit dans une île de l'autre monde³. Curieusement, le motif se retrouve avec Kriemhild, ou plus exactement Guðrun, son équivalent scandinave : dans l'histoire de celle-ci, elle n'a pas épousé Atli pour se venger des assassins de son premier mari, mais au contraire essaye de déjouer les plans d'Atli qui veut tuer les mêmes personnages pour s'emparer de leur trésor. Lorsque, malgré tout, Atli a massacré les Nibelungen, Guðrun se venge en tuant les enfants qu'elle a eus de lui, le tue ensuite, et met le feu au palais. Elle veut alors se suicider, en se rendant à la mer avec une grosse pierre, mais les vagues l'emportent. Elle parvient chez le roi Jonakr, et l'épouse : elle en aura encore trois fils⁴.

1. JAMISON, 1994.

2. Dans la *Destruction de l'hôtel de Da Derga* (éd. dans CROSS & SLOVER, 1936).

3. D'autres disent que la compagne d'Achille dans l'autre monde est Médée (Ps. Apd., *Epit.*, II, 5), ou Iphigénie (Ant. Lib., *Métam.*, XXVII, 4). Le ps. Apollodore parle des îles Fortunées.

4. BOYER, 1989, p. 273-276. Ptolémée Héphestion (cf. n. 1, on page 229) attribue un fils, Eupho-

Guðrun avait eu une fille avec Sigurð, nommée Svanhilde ; elle est finalement amenée chez Jonakr, et élevée là ; de même, Hélène avait eu une fille avec son premier mari, Hermione, mais, lorsqu'elle part avec Pâris, elle la laisse à Sparte ; là, de son amoureux, elle a à nouveau une fille, qui est nommée comme elle Hélène — et qui sera tuée par Hécube, tout comme l'enfant que Kriemhild a eu d'Etzel est tué, et cela déclenche la bataille, par Hagen, au début du repas chez Etzel.

Tels sont les points communs et les recoupements entre les quatre reines des épopées grecque, germanique, celtique et indienne retenues. Ce court article, envisageant ce point précis, et donc un seul des personnages centraux, ne peut assurément à lui seul faire la démonstration que les quatre cycles appartiennent bel et bien à un même ensemble. Mais la série de relations mises en évidence entre la reine et le roi, entre la reine et le héros, les caractères communs des reines dont la polygamie est sans doute le principal, tout cela concourt à montrer la réelle solidarité de l'ensemble.

Cela suffira pour aujourd'hui.

Bibliographie

ALLEN N. J., « Why did Odysseus become a horse ? », *JASO, Journal of the Anthropological Society of Oxford* 26.2, p. 143-154.

ALLEN N. J., « The Hero's Five Relationships : A Proto-Indo-european Story », dans C. Leslie (dir.), *Mythology and Mythmaking*, Londres, Curzon, 1996 a, p. 1-19.

riôn, à Hélène et Achille dans l'autre monde. Il y a peut-être un souvenir de ce motif trans-marin dans un épisode des relations entre Fergus et Medb, pourtant ni l'un ni l'autre navigateurs : dans un court récit intitulé « Le meurtre de Fergus, fils de Roeg », celui-ci est descendu dans un lac pour s'y baigner. Alors Medb l'y rejoint, allant « jusqu'à ce qu'elle fut sur sa poitrine et [elle avait] ses deux jambes autour de lui ; il fit alors en nageant le tour du lac et la jalousie s'empara d'Ailill. Medb remonta alors [sur le bord du lac]. "C'est beau ce que font le cerf, ô Lugaid, et la biche dans le lac", dit Ailill. "Pourquoi ne pas les tuer ?" dit Lugaid qui n'a jamais porté de coup manqué. "Porte-leur donc un coup", dit Ailill... Fergus était en train de se laver dans le lac et sa poitrine était tournée vers eux ; on apporta son char à Ailill si bien qu'il fut près d'eux, et Lugaid lui porta un coup de lance si bien qu'il traversa le dos » (traduction de Guyonvarc'h, 1960, p. 347). L'histoire de ce coït aquatique est singulière. Il peut être significatif qu'il entraîne la mort de Fergus, tandis qu'Achille gagne une île de l'autre monde après sa mort, et y trouve une femme.

- ALLEN N.J., « Homer's simile, Vyasa's story », *Journal of Mediterranean Studies* 6.2, 1996 b, p. 206-218.
- ALLEN N.J., « Argos and Hanuman : Odysseus' Dog in the Light of the *Mahābhārata* », *Journal of Indo-European Research* 28.1-2, 1998, p. 3-16.
- ALLEN N.J., « Cúchulainn's Women and some Indo-European Comparisons », *Emania* 18, 2000, p. 57-64.
- ALLEN N.J., « *Mahābhārata* and *Iliad* : a common Origin ? », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institut* 83, 2002 a, p. 167-177.
- ALLEN N.J., « The Stockmen and the Disciples », *Journal of Indo-European Research* 30.1-2, 2002 b, p. 27-40.
- ALLEN N.J., « Dyaus and Bhīshma, Zeus and Sarpedon. Towards a History of the Indo-european and Sky God », *Gaia* 8, 2004, p. 29-36.
- BADER F., « Rhapsodies irlandaises et homériques », dans R. Bloch (dir.), *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, Paris-Genève, Droz-Champion, 1980, p. 9-83.
- BOYER R., *La saga de Sigurdr, ou la parole donnée*, Paris, le Cerf, 1989.
- BUSCHINGER D. et PASTRÉ J.-M., *La Chanson des Nibelungen, La Plainte*, dans une traduction du moyen-haut-allemand, Paris, Gallimard, 2001.
- CROSS T. P. et SLOVER C. H., *Ancient Irish Tales*, Londres, George G. Harrap & Co. (rééd. BARNES & NOBLE, 1969).
- DE JONG J. W., « The over-burdered Earth in India and Greece », *JAOS* 105.3, 1985, p. 397-400.
- DUBUISSON D., « Hélène et Sītā ou le jeu des reines », *Ollodagos* 2.2, 1990, p. 219-230.
- DUBUISSON D., « Draupadī et Medb », *Ollodagos* 9.2, 1996, p. 151-176.
- DUMÉZIL G., *Mythe et Epopée, I, L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, 1968.
- DUMÉZIL G., *Mythe et Epopée, II, Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi*, Paris, Gallimard, 1971.

- GUYONVARCH C.-J., « Le meurtre de Fergus, fils de Roeg. Texte traduit du Moyen-Irlandais », *Ogam* 12 (4-5), 1960, p. 344-348.
- GUYONVARCH C.-J., « La mort de Cúchulainn ». Textes traduits de l'irlandais, *Ogam* 13 (3-4), 1961, p. 507-520, et 14 (4-5), 1962, p. 493-508 ; 625-634.
- GUYONVARCH C.-J., « La razzia des vaches de Cooley » (version du *Lebor na hUidre*). Texte traduit du Moyen-Irlandais, *Ogam* 15 (1-5), 1963, p. 139-160 ; 265-288 ; 393-412, et 16, 1964 (1-3), p. 225-230.
- GUYONVARCH C.-J., *La Razzia des vaches de Cooley*, traduit de l'irlandais ancien, présenté et annoté, Paris, 1994.
- HATZOPOULOS M., *Les Dioscures et la double royauté à Sparte*, Thèse, Paris, 1970.
- JAMISON S., « Draupadī on the Walls of Troy : *Iliad* 3 from an Indic Perspective », *Classical Antiquity* 13, 1994, p. 5-16.
- KÖHLER R., « Zu den Kupriern », *Rheinische Museum* 13, 1858, p. 316-317.
- NAGY G., « Essai sur Georges Dumézil et l'étude de l'épopée grecque », dans F. Desbordes et D. Pralon (dir.), *Cahiers pour un temps, Georges Dumézil*, Centre GeorgesPompidou/Pandora Éditions, 1981, p. 137-145.
- SAUZEAU P., « Laërte, le retraité lamentable », dans B. Bakhouché (éd.), *L'ancienneté chez les Anciens*, Montpellier, 2003, p. 357-370.
- SERGENT B., « Mythologie et Histoire en Grèce ancienne », *DHA* 34, 1979, p. 59-101.
- SERGENT B., *Les trois fonctions indo-européennes en Grèce ancienne*, I, *De Mycènes aux Tragiques*. Paris, Economica, 1998.
- SERGENT B., *Celtes et Grecs I, Le livre des héros*, Paris, Payot, 1999.
- VIAN F., *Mythe et Epopée I*, *Gnomon* 42, compte rendu de G. Dumézil, 1970, p. 53-58.
- VIELLE C., *Le Mytho-cycle héroïque dans l'aire indo-européenne. Correspondances et transformations helléno-aryennes*, Louvain-la-Leuve, Institut orientaliste, 1999.

VIELLE C., « Hélène et Draupadī. Centralité de l'héroïne dans la grande guerre de la fin des temps mythiques », *Studia indo-europaea* 1, 2001, p. 239-250.

WINDISCH E., *Die altirische Heldensage Táin Bó Cúalnge nach dem Buch von Leinster*, Leipzig, Hirzel, 1905.

Conflits au sein de l'initiation : Méléagre et ses oncles maternels

Jean-Michel RENAUD
Université de Liège

Depuis longtemps, les spécialistes de la mythologie ont insisté sur l'importance des rites initiatiques dans toutes les sociétés¹. Particulièrement importante est l'initiation que doit connaître un jeune homme pour passer de l'adolescence à l'âge adulte. Ceci n'implique aucunement qu'il n'existe pas également une initiation pour les jeunes filles, mais celle-ci est en général beaucoup moins bien connue et, de toute manière, en ce qui concerne le monde grec, elle présente des caractéristiques bien différentes de celle des jeunes hommes². Arrivé au terme de l'adolescence, le jeune homme doit se séparer de l'influence féminine, particulièrement de celle de sa mère, et prouver son indépendance lors d'une épreuve. Si cette épreuve est reconnue comme réussie, le jeune homme est admis dans le groupe des hommes adultes. Ceux-ci sont chargés d'assurer la gestion politique et la défense de la communauté³.

L'épreuve se présente de manières diverses : le candidat doit tuer un gibier redoutable ou un ennemi ou, dans la perspective mythique, un être monstrueux et nuisible⁴. Il doit remporter l'épreuve par ses seules forces. Toutefois, il peut être assisté par des hommes adultes, qui lui apportent leurs conseils et leur aide, mais sans le moins du monde accomplir l'épreuve à sa place. Ces

1. Voir notamment RIES & LIMET, 1986 ; MOREAU, 1992.

2. BURKERT, 1985, p. 263-264.

3. C'est ce qui explique que, dans la cité grecque, l'homme vit en dehors de la maison, tandis que sa femme y reste enfermée occupée à diriger sa maison, à mettre des enfants au monde et à les élever. RENAUD & WATHELET, 2008.

4. MOREAU, 1992.

mêmes adultes auront à juger du succès ou non du candidat. Souvent, ces hommes adultes sont des oncles maternels du candidat. Pourquoi des oncles maternels plutôt que des oncles paternels ? On pourrait penser que, quand il se marie, l'homme est normalement, dans la société grecque, plus âgé que sa femme¹. Ainsi les oncles paternels du candidat risquent d'être relativement âgés et peut-être moins aptes physiquement à suivre un jeune homme dans une expédition qui peut impliquer une certaine force physique. Faut-il rappeler que, dans l'Antiquité, on est vite un vieillard ? Il y aurait donc des chances que les frères de la mère soient plus jeunes et ainsi plus aptes à une dépense physique. Toutefois, cette raison ne joue pas dans tous les cas : il y a parfois une grande différence d'âge entre des frères ou entre une sœur et ses frères. Une autre explication, peut-être plus profonde, doit être avancée² : on a dit que le candidat à l'initiation devait se détacher du monde de la femme, et particulièrement de l'emprise de sa mère. Peut-être les oncles maternels constituent-ils l'ultime aide qu'une mère peut apporter à son fils devenu adulte. À la place de la mère, ils sont aussi ceux qui contrôlent la rupture en question.

L'épreuve initiatique du jeune homme est unique. En cas d'échec, il n'y a pas de deuxième possibilité. L'épreuve est donc extrêmement importante et comporte un danger réel. Le candidat qui a réussi est alors intégré dans le monde des adultes et il pourra à son tour se marier et fonder une famille³. Les différentes étapes (épreuve initiatique et mariage) doivent être rigoureusement séparées. Il ne peut y avoir d'interférence entre les deux sous peine de brouiller l'ordre social. Dans le cas d'un échec dû au fait qu'une des conditions de l'épreuve n'a pas été remplie, le candidat malheureux ne pourra continuer sa vie et, par le fait-même, il est condamné à disparaître plus ou moins rapidement.

Parmi les épreuves initiatiques les plus fréquentes figure l'affrontement d'un gibier redoutable. Dans la Grèce d'Europe, où apparemment très tôt le lion avait disparu⁴, le gibier le plus dangereux est le sanglier. Il s'agit essentiellement d'un mâle relativement âgé et qui a cessé de fréquenter la harde. Cet isolement en a fait un animal agressif et redoutable. Faut-il rappeler que, plus jeunes, les sangliers vivent en bandes, mais que la crainte inspirée par un animal qui vit seul explique le nom même qu'il a reçu. En effet, le mot sanglier

1. Dans un poème élégiaque célèbre, Solon (27, 9-10 West) recommande au jeune homme de se marier à 35 ans. Manifestement, les jeunes femmes étaient mariées plus jeunes.

2. BREMMER, 1983, p. 173-186.

3. RENAUD, 2004, p. 304-305.

4. WORONOFF, 1989, p. 103-106 ; WATHELET, sous presse.

vient du latin *singularis*¹ et, dans son traité sur la chasse, Xénophon² souligne avec raison que le sanglier, qui vit à l'abri des taillis, est particulièrement dangereux, à la fois par son poids et par ses défenses.

Dans le monde grec, le dieu qui patronne les adolescents en instance d'initiation est Apollon³. Il est lui-même représenté comme un très jeune homme, avec une longue chevelure, ce qui implique qu'il n'a pas connu le sacrifice du *κούρειον*, la coupe des cheveux⁴, lequel témoigne du passage de l'adolescence à l'âge adulte⁵. Des adolescents Apollon a à la fois la force et le caractère impulsif. Il est irascible et ses réactions sont vives et immédiates, même s'il ne persévère pas dans son hostilité. Durant l'Antiquité, la figure du dieu a connu une certaine évolution : présenté comme particulièrement redoutable dans les poèmes homériques, où, détail remarquable, il est l'allié des Troyens et non des Achéens, l'hymne pseudo-homérique qui lui est consacré souligne à deux reprises son caractère dangereux⁶. Au moment où elle allait lui donner le jour, Létéo a eu beaucoup de peine à trouver un endroit qui accepte de l'accueillir, car l'île de Délos notamment redoutait que le dieu ne la fasse disparaître sous les flots⁷. Plus tard, quand le dieu arrive sur l'Olympe, tous les dieux se lèvent, effrayés, et il faut l'intervention de Létéo pour calmer leur appréhension⁸.

La sœur d'Apollon, Artémis, joue également un rôle dans l'initiation des jeunes hommes. Elle est à la fois la déesse de la nature sauvage et de la féminité⁹. Cette double attribution n'a rien qui doive faire sourire, mais elle s'explique de la manière suivante : la forêt, l'espace sauvage, est l'endroit où se manifeste l'activité de la nature, activité à la fois créatrice, mais aussi destructrice : elle donne et aussi elle reprend la vie. Ce monde « sauvage » s'oppose au monde de la « cité », qui est l'apanage des hommes adultes qui la dirigent. Dans la mesure où, comme la nature, elle donne la vie, la femme se trouve également dans le domaine d'Artémis, laquelle prépare les jeunes femmes au

1. REY, 20003, p. 2014, s. v. *sanglier*.

2. IV, 11 ; VI, 4, 6 ; VII, 5.

3. BURKERT, 1985, p. 143-149.

4. Le terme est dérivé du verbe *κείρω*.

5. Sur la valeur du rite, BURKERT, 1985, p. 255.

6. WATHELET, 1993.

7. *Hymne à Apollon*, 51-90.

8. *Hymne à Apollon*, 2-13.

9. BURKERT, 1985, p. 149-152. RENAUD, 2004, p. 304-305.

mariage et à la maternité¹. La déesse veille à défendre la féminité et, de ses flèches, elle tue soudainement celles qui sont sorties de leur féminité.

Lorsque le jeune homme entre dans la « forêt », il pénètre dans le domaine de la déesse et le fait qu'il tue un gibier redoutable montre qu'il domine le monde d'Artémis et qu'ainsi il s'est détaché du monde de la femme.

Venons-en à un exemple d'initiation manquée que rapporte la mythologie : le mythe de Méléagre². Comme beaucoup de mythes grecs, le récit est compliqué et il présente un certain nombre de variantes³. La première mention du mythe apparaît dans l'*Iliade*, dans le récit qu'en fait le vieux Phénix, précepteur d'Achille⁴. C'est la célèbre scène des *Litai*, au chant IX de l'*Iliade*⁵, quand une ambassade composée d'Ulysse, d'Ajax, fils de Télamon, et de Phénix précisément, vient de nuit⁶ trouver Achille et lui transmet les propositions d'accommodement⁷ d'Agamemnon, afin d'obtenir que le jeune homme mette fin à sa colère et revienne au combat. Malgré toute l'habileté d'Ulysse, qui transmet les propositions de l'Atride en les aménageant quelque peu, l'ambassade est sur le point d'échouer. C'est alors que, sur un tout autre plan, le vieux Phénix, très ému, prend la parole en montrant à son ancien élève combien il est dangereux de s'obstiner dans sa colère : il évoque, comme témoignage, le mythe de Méléagre. Non seulement Phénix est ému et son récit manque quelque peu de cohérence, mais, de surcroît, il doit adapter le mythe de Méléagre afin que la situation de ce dernier corresponde à la situation dans laquelle se trouve Achille. Tout ceci ne rend pas l'histoire de Méléagre plus claire. Après Homère, le mythe est évoqué par toute une série d'auteurs et on peut le résumer en gros de la manière suivante.

Oineus est roi de Calydon. Il a épousé Althaia et, de ce mariage, était né notamment un fils, Méléagre. Oineus fait des sacrifices de prémices aux dieux,

1. Faut-il rappeler que, dans l'Antiquité grecque, autant de femmes mouraient en accouchant que d'hommes en combattant ? De très nombreux monuments funéraires témoignent de la situation. Cette situation devait durer en Europe occidentale beaucoup plus tard, jusqu'à la fin du XIX^e s., avec évidemment des différences selon les régions.

2. Pour tout ce qui concerne le mythe de Méléagre et ses différentes versions, cf. RENAUD, 1993, et RENAUD, 2004, p. 303.

3. On ne peut évidemment les reprendre toutes ici, voir RENAUD, 1993.

4. RENAUD, 1993, p. 137-153.

5. Sur l'importance de la scène dans l'économie générale de l'*Iliade*, cf. AUBRIOT, 1985.

6. La nuit n'est pas indifférente, elle est propice aux passages et aux initiations.

7. Par leur ampleur, ces propositions sont maladroites, elles témoignent d'un étalage de richesses qui a quelque chose d'écrasant.

mais, par négligence ou volontairement (*Il.*, IX, 537¹), il omet d'en faire à Artémis. Irritée d'un tel manquement, la déesse se venge en suscitant un sanglier particulièrement redoutable, qui multiplie les ravages dans la région de Calydon. Une battue est organisée afin de se débarrasser du monstre. L'initiative du rassemblement est prise, dans la majorité des versions, non par Oineus, qui est négligent en la matière, mais par son fils Méléagre, jeune homme en âge d'initiation. Méléagre convoque toute une série de héros grecs pour l'aider à venir à bout du fameux sanglier. Au fil du temps, les auteurs ont développé la liste des chasseurs qui ont répondu à l'appel de Méléagre et pratiquement tout ce que la Grèce comptait de futurs héros y participe, héros qui sont en général les pères d'Achéens qui assiègeront Troie². Un élément n'est pas fourni par Homère : parmi tous ces héros se trouve une femme, Atalante³, qui prendra une part active à la chasse. Dans le récit homérique, Méléagre est assisté de ses oncles maternels. Finalement le jeune homme tue le sanglier, dans certaines versions avec l'aide d'Atalante, et le pays de Calydon est donc ainsi délivré du monstre qui y multipliait les dégâts. Artémis n'est pas apaisée pour autant. Dans la version homérique, elle suscite un conflit entre Méléagre et ses oncles maternels, qui refusent de lui attribuer le trophée, c'est-à-dire la hure et la peau du sanglier, une manière de lui refuser la victoire (*Iliade*, IX, 533-571). Dans la version où intervient Atalante⁴, Méléagre s'est épris d'elle. Il souhaite avoir d'elle un enfant et c'est à elle que, contre l'avis de ses oncles maternels, il voudrait remettre le trophée, d'où, là aussi, réaction violente de Méléagre, qui tue ses oncles. Chez Homère, la querelle entre Méléagre et ses oncles maternels va susciter une guerre entre les Courètes, qui prennent la défense des oncles en question, et les gens de Calydon, à la tête desquels se retrouve Méléagre. Comme Méléagre a appris que, furieuse de la mort de ses frères, sa mère Althaia⁵ avait invoqué contre lui les puissances infernales — elle l'avait en quelque sorte maudit —, il refuse d'encore participer au combat et les Courètes sont sur le point de remporter la victoire. Très inquiets, les Calydoniens envoient des ambassades pour supplier le jeune homme de reprendre le combat, mais il s'obstine à refuser. Malgré l'intervention d'Oineus

1. Contrairement à notre sens moral, pour les Grecs anciens, la faute est là, qu'elle soit volontaire ou non. D'ailleurs, le verbe ψεύδομαι, en grec ancien, exprime à la fois l'idée de *je me trompe* et celle de *je mens*. Cf. WATHELET, 1987, p. 5-6.

2. RENAUD, 1993, p. 62-67.

3. Sur Atalante et son rôle dans les mythes, cf. RENAUD, 1993, p. 71-74.

4. Théognis, II, 1288 ; Callimaque, *Hymne à Artémis*, 215-216, etc.

5. RENAUD, 2000.

et même d'Althaia, Méléagre reste enfermé avec sa femme. Dans la version homérique, on a appris que Méléagre est marié à une certaine Kléopâtre. Alors que les Courètes sont presque victorieux, c'est cette dernière qui obtient enfin de Méléagre qu'il retourne au combat. Selon certaines versions, Méléagre est tué par Apollon au cours de la bataille. Althaia ne lui survivra guère. Quant à Oineus, il se remariera et il aura un fils, Tydée, qui sera lui-même le père de Diomède.

Un élément qui figure dans la tradition post-homérique mérite d'être signalé car il souligne la fragilité de Méléagre : à sa naissance, les trois Moires se sont présentées. Les deux premières ont annoncé qu'il serait doté de très grandes qualités, mais la dernière, Atropos, a montré un tison dans le foyer en disant que la vie de Méléagre était liée à ce tison. Femme de tête, Althaia s'est empressée de recueillir le tison, qu'elle a précieusement gardé, sans jamais le donner à son fils. Quand Méléagre, après la chasse, a tué ses oncles maternels, Althaia a repris le tison et l'a détruit, provoquant, selon l'annonce faite par Atropos, la mort du jeune homme ¹.

Pour le problème qui nous occupe ici, l'opposition de Méléagre avec ses oncles maternels, on se trouve en présence d'un héros brillant qui, du fait de ses oncles maternels précisément, rate l'épreuve initiatique, dont on a souligné plus haut l'importance. Bien que Méléagre ait tué le fameux sanglier, il ne remporte pas l'épreuve. Ses oncles jugent qu'il a échoué. Dans une version, ils prétendent avoir eux-mêmes porté le premier coup à la bête, ce en quoi ils sortaient de leurs attributions de maîtres d'initiation : on a rappelé que ces derniers sont là sans doute pour aider le candidat, mais ne peuvent en aucun cas se substituer à lui. La prétention des oncles de Méléagre annule donc la valeur de l'épreuve. Dans la version où intervient Atalante, la faute est plutôt du côté de Méléagre lui-même, puisque, avant d'être passé « officiellement » à l'âge adulte, il s'est épris de la jeune chasseresse et il a voulu avoir d'elle un enfant. En quelque sorte, le héros a mêlé deux faits qui, dans la vie, doivent être strictement séparés. Voulant, en gage d'amour, donner le trophée à Atalante, Méléagre reconnaît, par le fait même, qu'il n'a pas réussi l'épreuve, ce que ses oncles sanctionnent.

Comme on le voit, suivant les versions, les torts sont partagés, mais, de toute façon, Méléagre a échoué, bien qu'il ait tué le sanglier de Calydon. À l'instigation d'Artémis, l'affaire va rebondir dans la mesure où le jeune homme, dans un coup de colère, s'oppose à ses oncles. Le conflit prend alors une tournure

1. RENAUD, 1993, p. 47-50.

plus large et il en résulte une guerre entre les Courètes et les Étoliens. On est apparemment en présence de deux peuples¹ qui se font la guerre. Les Étoliens sont les gens de Calydon, dont Méléagre n'est certes pas le roi, mais le personnage le plus important, Oineus restant manifestement au second plan. Sans doute les Calydoniens finiront-ils par remporter la guerre, mais Méléagre y trouvera cependant la mort et cette mort, du moins dans certaines versions, est due à Apollon lui-même, qui apportait son aide aux Courètes². Dans la tradition post-homérique, à la suite de la mort de Méléagre, Althaïa et Kléopatrè se pendent³ et les sœurs de Méléagre, qui se lamentaient près du tombeau de leur frère, sont transformées en pintades (en grec *Μελεαγρίδες*) par Artémis : de la sorte elles porteront éternellement le deuil du héros.

Comme on vient de le rappeler, ceux qui attaquent Calydon sont les Courètes. Le terme Courète est dérivé de *κοῦρος* *garçon*, forme ionienne qui correspond à l'attique ou à l'eubéen *κόρος* et qui est issue de *κόρφος*, avec chute du -F- dans le groupe -rw- et un troisième allongement compensatoire en ionien oriental, mais non en attique ou en eubéen. Le terme est bien attesté sur les tablettes mycéniennes sous la forme *ko-wo*⁴. Le mot *Courètes* est un ancien dérivé de *κοῦρος*⁵ et il désigne de jeunes guerriers⁶. Du sens de *jeunes guerriers* en général, on est passé à la désignation des membres d'une confrérie particulière de jeunes gens armés. Il est des textes pour lesquels on peut hésiter sur le sens à donner au terme.

D'après toutes les sources explicites que nous possédons, le nom de Courètes désignait donc une sorte de confrérie de jeunes gens ou de jeunes dieux⁷

1. La tradition post-homérique fera d'Althaïa la fille de Thestios, roi des Courètes : ps. Apollodore, B., I, 7, 10- 8, 3.

2. Au témoignage de Pausanias (X, 31,3), les *Ehéés* (fr. 25, MW) et la *Minyade* (fr. 5 Bernabé).

3. Dans la mythologie grecque, les femmes se suicident en se pendant (cf. le cas de Jocaste), ce qui est pour elles une manière de rompre le contact avec la terre. On sait combien, dans la mentalité grecque, la femme est proche de la terre donneuse de vie.

4. Voir par exemple RUIJGH, 1967, § 261, p. 299.

5. CHANTRAINE, *DÉLG*, p. 567-568, s. u. *κόρος* 2. Sur la dérivation, cf. CHANTRAINE, 1933, p. 267.

6. Dans l'épopée homérique, *κοῦρος* est fréquent, mais, en deux passages du chant XIX de l'*Iliade*, on trouve *κούρητες* employé au sens de jeunes guerriers. Il s'agit de XIX, 193 et de XIX, 248, où on lit, en fin de vers, *κούρητες Ἀχαιῶν* et *κούρητας ἀριστήας Παναχαιῶν*. Dans les deux passages, ce sont de jeunes guerriers qui sont chargés de porter à Achille les cadeaux promis par Agamemnon pour sceller leur réconciliation.

7. Dans la mesure où certains auteurs, comme Pausanias, font intervenir les Courètes avant l'apparition des humains, ils appartiennent au monde des dieux, ce qui ne pose pas beaucoup de problèmes en raison de l'anthropomorphisme des divinités grecques.

armés qui se manifestaient par des danses rituelles effectuées en armes et durant lesquelles ils entrechoquaient leurs armes en provoquant un bruit effrayant. Nous possédons à leur sujet un hymne gravé sur une pierre en Crète, près de Palaikastro, et qui a été découvert en 1904. L'inscription date des environs de 200 après J.-C., mais le poème doit remonter aux environs de 300 av. J.-C.¹ Il s'agit d'une sorte de chant incantatoire, adressé au « très grand Couros » et destiné à le faire apparaître par une théophanie. Ce très grand Couros n'est autre que Zeus lui-même, et, à son apparition, Justice (Δίκη) tient les mortels (vers 38), la paix règne (vers 40), la terre² porte ses fruits, il est appelé à surgir (θόρε) vers les cités (vers 57), vers les vaisseaux qui traversent la mer (vers 57), vers de jeunes citoyens (vers 59), vers Thémis la célèbre (vers 60). En somme, le poème évoque une série de prérogatives de Zeus qui, par la pluie, féconde la terre (Ζεὺς ὕει, dit-on encore à Athènes au v^e s.³). Zeus fait régner la justice parmi les hommes et il règne sur la cité en tant que centre de civilisation et même de commerce. Cette puissance de Zeus est défendue par les danses des Courètes, qui, par leurs mouvements et le choc de leurs armes, effraient les forces hostiles qui voudraient s'en prendre à cette puissance. C'est notamment le cas lorsque Rhéa fut sur le point de mettre Zeus au monde⁴. Cronos, qui cherchait à prendre l'enfant dès sa naissance pour l'avalier comme il l'avait fait pour ses autres enfants, a été détourné de le faire par les Courètes, qui l'ont effrayé par leurs danses armées⁵. Après la naissance de l'enfant, ils ont couvert ses gémissements par leurs danses et le choc de leurs

1. Édité dans POWELL, 1925, p. 160-162, et plus récemment, avec un commentaire important, par WEST, 1965, p. 149-159.

2. Les Courètes sont proches de la terre et, en tant que tels, ils sont associés à la divination (ps.-Apollodore, B., III, 3, 1).

3. Par exemple, Aristophane, *Nuées*, 365-373.

4. Chez la plupart des auteurs, cette naissance s'est produite en Crète, dans la caverne de Dikta, comme la majorité des sources, dont l'*Hymne* évoqué plus haut, mais, pour d'autres, il s'agit d'une caverne de l'Ida : Épiménide, 457 F 18, Jacoby ; Aglaosthène de Naxos, 499 F 1f., Jacoby ; Apollonios de Rhodes, I, 1130.

5. Strabon, X, 3, 11 (C 468). Les Courètes auraient inventé les danses guerrières : Strabon, X, 4, 16 (C 480). Pausanias, V, 7, 6, reprend un récit analogue, avec cette différence qu'il assimile les Dactyles de l'Ida et les Courètes, dont il donne les noms : Héraklès, Paionaios, Epimèdès, Iasios et Idas. Cet Héraklès, venu de l'Ida de Crète, aurait été associé aux premiers Concours olympiques et les Courètes furent les premiers à courir à ces Concours, fondés par les dieux avant l'apparition des hommes (VIII, 2, 2). Ailleurs, Pausanias (III, 25, 2) cite comme Courète un nommé Pyrrhikos, dont le nom évoque la pyrrhique, danse guerrière.

armes¹. De même, d'après Strabon², sur le Mont Solmissos, près d'Ephèse, ils auraient effrayé Héra, qui tentait d'espionner Léo, alors que cette dernière était sur le point de mettre au monde Apollon³.

Une autre source⁴ mentionne les Courètes en Eubée : ils se seraient installés à Chalcis, mais, constamment en guerre pour la possession de la plaine Lélantine et vaincus, ils auraient gagné l'Étolie et ils se sont installés dans la région autour de Pleuron.

En Messénie, aux dires de Pausanias⁵, il existait à proximité un temple dédié à Eileithyia, Ilithye, la déesse des accouchements et, tout à côté, un édifice réservé aux Courètes. En Crète de nouveau, un récit mythique⁶ signalait qu'un fils de Minos, Glaucos, avait disparu dans une jarre de miel. Minos interrogea les Courètes pour savoir comment il pourrait retrouver son fils et les Courètes lui ont fait découvrir un certain Polyïdos, devin, littéralement *celui qui sait beaucoup de choses*. Grâce à ses observations, non seulement Polyïdos a retrouvé le corps du jeune Glaucos, mais il l'a ramené à la vie.

Peu clair est le témoignage de Pausanias⁷ selon lequel les habitants d'Amphissa (ouest de Delphes) célébraient des mystères en l'honneur des ἄνακτες παῖδες, sur l'identité desquels il y a hésitation : Dioscures, Courètes ou Cabires.

Strabon⁸ se fait l'écho d'une longue discussion qui a opposé les spécialistes dans l'Antiquité sur la question de savoir si les Courètes étaient un peuple

1. Plusieurs auteurs ne parlent que de couvrir les vagissements de l'enfant afin que Kronos ne puisse l'entendre : Callimaque, *Hymne à Zeus*, 51-53 ; ps.-Apollodore, B, I, 1, 6.

2. XIV, 1, 20 (C. 639-640). Cf. BURKERT, 1985, p. 173.

3. Liés à la fertilité du sol, les Courètes avaient un côté chthonien. Strabon, X, 3, 19 (C 472), rapporte que, pour beaucoup d'auteurs, les Courètes sont nés de la terre. Dans l'*Hymne de Diktè*, il est question du Grand Kouros qui doit revenir vers Diktè. West, 1965, p. 149-159, considère que le Grand Kouros connaît un cycle qui, comme la nature, le ramène tous les ans à la caverne de Diktè. Ce Grand Kouros, assimilé à Zeus, aurait hérité d'une tradition préhellénique un cycle de vie et de mort. Dès l'épisode des Litai de l'*Iliade*, Zeus est dit καταχθόνιος (I 457) et diverses traditions donnent Zeus comme époux de Korè, à la place d'Hadès. On ne s'attardera pas ici à cet aspect du problème, encore que la mort suivie d'une résurrection évoque un rite initiatique. Cité par Porphyre, Istros (III^e s. av. J.-C.) 334 F 48, Jacoby, signale que, dans le passé (τὸ παλαιόν), les Courètes sacrifiaient des enfants à Kronos. Étaient-ils proches de la Terre ou d'Artémis, qui donne et reprend la vie ? Est-ce là l'évocation d'un passé révolu, antérieur à l'avènement de Zeus/Kouros, on ne pourrait dire.

4. Archémachos, auteur eubéen cité par Strabon, X, 3, 6 (C 465).

5. IV, 31, 9.

6. Voir WATHELET, 1988, n° 77, Γλαῦκος, p. 389.

7. X, 38, 7.

8. X, 3, 2 (C. 450).

étolien ou acarnanien¹, en évoquant toute une série de témoignages, dont celui d'Éphore². La discussion est compliquée par des interprétations pseudo-étymologiques autour du mot *courète*, rapproché du substantif *κουρά*³ *le fait de tondre, de raser*, à cause du sacrifice du *κούρειον*, avec les développements qu'on imagine.

Dans tous ces récits et dans d'autres, les Courètes apparaissent comme une confrérie, située en divers endroits du monde grec et qui joue un rôle important lors de passages particulièrement dangereux : la naissance, l'initiation⁴ ou éventuellement le passage de la vie à la mort, accompagné d'une résurrection. Ils sont donnés comme fils de la Terre⁵ et leur côté chthonien leur confère une science particulière. Leur intervention au moment de la naissance n'est pas sans les rapprocher du rôle d'Artémis, déesse de la nature sauvage, mais aussi de la féminité et qui veille particulièrement sur la fille qui se prépare au mariage et sur la jeune femme qui vient d'être mère. Cette proximité pourrait aussi être évoquée dans le mythe de Méléagre. En effet, on a vu que la guerre entre les Étoliens et les Courètes avait été suscitée par la colère d'Artémis, irritée au départ contre Oineus.

Selon les sources antiques, les Courètes apparaissent donc comme une confrérie armée, liée à Zeus, dieu qui, dans les cités grecques, incarne la civilisation : il protège les rois, il est le garant des lois et, par un bon gouvernement où règne la justice, il assure la prospérité de l'État. Si on permet cet anachronisme, les Courètes sont en quelque sorte la « police de Zeus », police qui, par ses danses armées, écarte les puissances qui pourraient ébranler son pouvoir. Comme on l'a vu, les Courètes sont mentionnés en divers endroits et on peut penser que leur confrérie existait en plusieurs endroits de Grèce.

L'action des Courètes semble donc destinée à sauver l'organisation du monde en écartant des éléments perturbateurs. Ils seraient donc à l'origine

1. Une opinion analogue est exprimée par Pausanias (VIII, 24, 9) : à la suite du meurtre de sa mère, Alkméon avait dû quitter l'Arcadie et, sur l'avis de l'oracle de Delphes, il était venu s'installer sur la terrasse alluvionnaire de l'Achéloos. Il eut deux fils, Akarnan et Amphoteris, et le premier a donné son nom aux habitants de l'Acarnanie, appelés auparavant « Courètes ».

2. 70 F 122, F. Jacoby.

3. Sur l'étymologie de *κουρά*, cf. CHANTRAINE, *DÉLG*, p. 573-574, s.v. *κουρά*, issu de **κορσα*, avec un -οῦ qui résulte du premier allongement compensatoire. *Κουρά* est dérivé du verbe *κείρω*.

4. BURKERT, 1985, p. 261-262 et p. 280.

5. DIODORE, V, 65, 1.

bien différents des bacchants et des Satyres, mais, dès le V^e s. av. J.-C.¹, Rhéa, mère de Zeus, a été confondue avec Cybèle et, par le fait même, les Courètes se sont trouvés rapprochés de toute une série d'autres confréries, comme les Corybantes², les Telchines³, les Dactyles⁴ et même les Cabires⁵, toutes confréries entourées de secrets, ce qui excitait d'autant les imaginations.

Le récit homérique du mythe de Méléagre est, rappelons-le, présenté par le vieux Phénix qui, au chant IX, dans la scène des *Litai*, tente de calmer la colère d'Achille. Phénix présente les Courètes comme un peuple dans la mesure où il doit établir un parallélisme entre la situation de Méléagre et celle d'Achille, qui refuse d'aider ses compatriotes, les Achéens, contre un autre peuple, les Troyens. L'opposition Achéens/Troyens doit trouver son équivalent dans l'opposition Étoliens/Courètes. La tradition post-homérique expliquera que le chef des Courètes était un certain Thestios, le père d'Althaïa. En somme, les Courètes, confédération en armes qui veille sur les passages particulièrement dangereux, se trouvaient tout naturellement proches de maîtres d'initiation, dont ils sont amenés ici à prendre la défense. En d'autres termes les Courètes du mythe de Méléagre sont certainement les mêmes que ceux dont on a signalé l'action en divers endroits de Grèce. Ils sont présentés comme un peuple uniquement pour les besoins de l'argumentation de Phénix. D'ailleurs, le même omet soigneusement de mentionner la mort de Méléagre, car Achille risquerait d'y voir une sorte de menace. Le côté paradoxal de la situation est qu'Achille lui-même mourra dans des conditions proches de celles de la mort de Méléagre puisqu'il sera abattu lui aussi par Apollon.

Il est dès lors tentant d'émettre l'hypothèse que les Courètes du mythe de Méléagre n'étaient pas un peuple dans des versions antérieures à Homère, mais une confrérie analogue à celle qu'on trouve mentionnée en divers endroits de Grèce. On a vu que, par leurs mouvements et le bruit de leurs danses, les Courètes étaient capables d'effrayer des divinités aussi puissantes que Kronos ou Lèto. À plus forte raison devaient-ils sembler redoutables aux habitants de Calydon, qui ne devait pas être une ville très peuplée à cette

1. Euripide, *Bacchantes*, 120-134 (l'yr.). Sur le syncrétisme exprimé dans ce passage, cf. DODDS, 1944, p. 80, sur les vers 120-134.

2. Strabon, X, 3, 20 (C 472), s'interroge sur l'identité des Courètes et des Corybantes, dans lesquels certains voient des ministres d'Hécate. Cf. aussi Pausanias, VIII, 37, 6 ; X, 38,7.

3. Strabon, X, 3, 19 (C 472), rapportent que certains disent que des Telchines, qui vivaient à Rhodes, ont accompagné Rhéa en Crète et qu'ils y ont été appelés Courètes.

4. Strabon, X, 3, 22 (C 473), signale que certains font descendre les Courètes et les Corybantes des Dactyles de l'Ida. Cf. aussi Pausanias, V, 7, 6.

5. Strabon, VII, fr. 50 (51).

époque. C'est la présentation qu'Homère (ou Phénix) a faite des Courètes qui a conduit toute la tradition ultérieure à voir en eux tout un peuple.

C'est le moment de revenir au récit homérique. L'origine du conflit entre Méléagre et ses oncles tient, on vient de le rappeler, dans l'attitude d'Oineus, dont le nom est manifestement tiré de οἶνος le *vin*. Oineus est soit l'*ivrogne* soit le *vigneron*. Il est donc proche d'un dieu qui n'a pas encore été cité, Dionysos. Dionysos est un dieu étrange dans le panthéon grec. Il est le seul des dieux importants à être fils de Zeus et d'une mortelle, Sémélé. Dieu de la vigne et de l'ivresse, il en a à la fois le bon et le mauvais côté. Il incarne le désordre des foules mal maîtrisées. Dans cette perspective, il ne respecte pas les limites et particulièrement les limites entre les sexes. C'est dire qu'il est en conflit constant avec Artémis, déesse qui incarne la féminité et les limites à l'intérieur de cette féminité. Les femmes qui sortent de leur rôle féminin s'exposent aux flèches de la déesse, qui provoque ainsi leur mort subite. Dionysos est le dieu des désordres dans la cité, et il a été longtemps considéré comme tard venu dans le panthéon grec, mais le témoignage des tablettes mycéniennes — particulièrement une tablette de La Canée¹ — confirme qu'il en a fait partie très tôt. Oineus est donc proche du dieu et ceci explique pourquoi il a négligé de sacrifier à Artémis. Homère dit que c'est volontairement ou par accident, mais, faut-il le rappeler, les critères de la Grèce ancienne ne sont pas les nôtres : que la faute soit volontaire ou non ne lui enlève rien de son existence. En fait, et comme souvent dans les récits mythiques, derrière l'opposition entre des personnages se profile une opposition entre deux divinités, en l'occurrence Artémis et Dionysos. Le rôle dionysiaque d'Oineus a un effet destructeur sur sa propre famille. Non seulement Méléagre, par sa propre faute, rate l'épreuve initiatique et il se condamne à mort. Mais sa faute s'aggrave du fait que, jeune guerrier, il refuse d'assumer ses charges et qu'il se réfugie auprès de sa femme, ne consentant à revenir au combat que sur les instances de cette dernière. Dans le monde des héros épiques, l'homme n'a pas à obéir à la femme. Il y a là une inversion des rôles qui, pour l'époque et pour la société en question, est tout à fait anormale. Non seulement Méléagre perdra la vie, mais sa mort va entraîner la disparition de la plus grande partie de sa famille. De désespoir, sa mère, Althaia, se pend, de même d'ailleurs que sa propre femme. Il avait des sœurs, qui ne cessent de le pleurer, à tel point qu'Artémis, encore elle, les prend en pitié et les métamorphose en pintades, dont le plumage sombre évoque le deuil de leur frère, qu'elles ne cesseront ainsi de porter. Deux de

1. Cf. GODART & TZEDAKIS, 1991, p. 129-150.

ses sœurs ont néanmoins échappé à la métamorphose : à la demande de Dionysos, Déjanire, dont on connaît le rôle destructeur auprès d'Héraclès — elle aussi, d'ailleurs, après avoir causé la mort de son mari, se pendra —, et Gorgè sont épargnées. Le seul personnage de la famille qui est en même temps responsable de tout survit. Ignorant toujours toutes les règles de la morale, il commettra un inceste : selon certaines versions du mythe¹, il couchera avec sa fille Gorgè et, de cette union, naîtra Tydée, le père de Diomède.

Oineus, on l'a dit, était le roi de Calydon. Non seulement son caractère dionysiaque le détourne de ses devoirs vis-à-vis de sa famille, mais aussi de ses devoirs de roi. Sa négligence entraîne l'arrivée du sanglier qui ravage le pays. Dans la plus grande partie des versions, c'est Méléagre et non Oineus, le roi, qui réunit les chasseurs et, lors de la guerre entre les Courètes et les Étoliens, quand Méléagre refuse de participer au combat, Oineus vient le supplier alors qu'en tant que roi il aurait dû lui en donner l'ordre. Refusant d'assurer son rôle de défenseur de Calydon, Méléagre renonce à son tour et par le fait-même à la royauté. Il est — on l'a dit — uniquement au pouvoir de sa femme.

Oineus n'a pu non plus empêcher sa femme de provoquer, directement ou indirectement, la mort de son fils. En effet, ainsi qu'on a pu le voir, selon les versions, ou bien elle prononce une malédiction contre Méléagre, malédiction qui aboutira, ou bien elle jette au feu le tison qui était lié à sa vie. En gardant précieusement le fameux tison, Althaia a sans cesse gardé la main mise sur la vie de son fils, l'empêchant de s'émanciper et de sortir de sa sphère d'influence, tout comme Pénélope garde une autorité anormale sur son fils Télémaque, l'empêchant lui aussi de s'émanciper et de devenir ainsi adulte.

L'attitude négligente d'Oineus a donc entraîné, plus ou moins directement, la mort de son fils. Une telle négligence n'est pas sans évoquer la situation dans laquelle Ulysse s'est trouvé dans l'*Odyssée*. Apparemment, à son départ pour Troie, il avait confié Pénélope à son père Laërte, qui aurait dû être aidé du fidèle Mentor. Or, du fait de la longueur de l'absence d'Ulysse, Laërte s'est découragé et il a abandonné Ithaque pour se réfugier à la campagne, où il vit misérablement. Mentor, de son côté, est resté inactif, tant et si bien que Pénélope s'est trouvée dans la situation anormale de devoir assurer la direction du domaine et même du royaume. Cette situation anormale a eu pour conséquence que non seulement Ulysse, au cours de son périple, a dû affronter des difficultés et des monstres divers, mais qu'enfin revenu chez lui il a dû reconquérir son propre domaine et son royaume. La mort de Méléagre

1. Ps.-Apollodore, B., I, 8, 5. Cf. RENAUD, 1998, p. 15-28.

l'empêchera de faire une telle reconquête. Quant à Oineus, il perdra son royaume et devra aller s'installer ailleurs, en l'occurrence en Argolide, puisque Tydée et ensuite son fils Diomède sont présentés comme régnant à Tirynthe et sur une partie de l'Argolide.

Un mythe est par nature chargé de sens divers, qui sont tous valables en même temps. Une telle richesse rend vaine la tentative de vouloir tirer une seule ou un nombre fini de conclusions. Sans avoir la prétention d'être complet et tout en tenant compte d'un certain nombre de propositions hypothétiques qui ont été développées dans la présente communication, on pourra souligner quelques enseignements apportés par le mythe de Méléagre. Dans l'ensemble du récit, une opposition domine, constante, même si elle reste en filigrane : il s'agit de l'opposition de deux divinités, Artémis et Dionysos. La première incarne à la fois la vie sauvage (celle de la forêt) et celle de la femme dans les limites de la féminité, tandis que Dionysos, dieu lié à la vie en cité, représente le non respect des limites, quelles qu'elles soient. Oineus, proche de Dionysos, omet de sacrifier à Artémis, c'est-à-dire qu'il ne reconnaît pas sa divinité. La déesse se venge en suscitant le sanglier de Calydon, image de la vie sauvage qui envahit le monde civilisé. Devant les ravages du monstre, ce n'est pas Oineus, mais son fils, Méléagre, jeune homme en instance d'initiation, qui mène la chasse au sanglier, qu'il finit d'ailleurs par tuer, ce qui aurait dû en outre lui garantir l'entrée dans le monde des hommes adultes. Pour des raisons qui varient selon les récits, les oncles maternels de Méléagre, ses maîtres d'initiation, refusent de reconnaître qu'il a remporté l'épreuve initiatique. Or celui qui a raté ce genre d'épreuve ne peut tenter de la passer à nouveau. Furieux de se voir privé de sa victoire, Méléagre tue ses oncles maternels. Un tel meurtre est un nouveau désordre introduit dans le récit, désordre qui va rebondir sur une plus grande échelle : les Courètes attaquent Calydon. L'hypothèse qui a été développée ici est que les Courètes constituent, à l'origine, non un peuple, comme beaucoup d'Anciens l'ont cru à la suite de *l'Iliade*, mais plutôt une confrérie armée dévouée à la défense de Zeus en tant que protecteur des bases mêmes de la cité.

Le conflit entre les Courètes et les Calydoniens étend d'autant plus les effets de la faute d'Oineus ; le malheur frappe l'ensemble de la cité, dont Oineus persiste à être le roi inactif : c'est de nouveau Méléagre qui est au cœur du conflit, mais, malgré les demandes de tous les siens et de ses compatriotes, il refuse d'intervenir dans les combats et il se réfugie auprès de sa femme. Pas plus que son père Oineus, il n'assume sa charge de futur souverain. Il ne

consent enfin à intervenir que sur les instances de sa femme. Ici encore, pour la mentalité grecque archaïque, les rôles sont inversés : le héros ne doit pas être au pouvoir de sa femme. Le résultat final sera particulièrement désastreux : Méléagre meurt, tué, dans certaines versions, par Apollon, dieu qui sanctionne les échecs à l'initiation, sa mère et sa femme se pendent et ses sœurs sont métamorphosées en pintades — ce sont les Méléagrides. Comme la fixation au rang des astres, la métamorphose souligne l'importance d'un personnage et du rôle qu'il a joué en en figeant le souvenir de manière définitive. Faut-il le rappeler : le mythe n'est pas seulement un récit agréable à entendre, mais il apporte un enseignement, il montre ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter de faire. Le mythe de Méléagre, avec sa chaîne de conflits successifs, est à cet égard riche d'enseignements et d'avertissements.

Bibliographie

- AUBRIOT D., « Remarques sur le chant IX de l'*Iliade* », *BAGB*, 1985, p. 257-279.
- BREMMER J., « The Importance of the Maternal Uncle and Grandfather in Archaic and Classical Greece and Early Byzantium », *ZPE* 50, 1983, p. 173-186.
- BURKERT W., *Greek Religion. Archaic and Classical*, Oxford, 1985.
- CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots (DÉLG)*, Paris, 1968-1980.
- CHANTRAINE P., *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933.
- DODDS E. R., *Euripides Bacchae*, Oxford, 1944.
- GODART L. et TZEDAKIS Y., « Les nouveaux textes en linéaire B de La Canée », *RFIC* 119, 1991, p. 129-150.
- MOREAU A. (éd.), *L'Initiation. Les rites d'adolescence et les Mystères. Actes du Colloque international de Montpellier, 11-14 avril 1991*, Montpellier, 2 vol., 1992.
- MOREAU A., « L'initiation en Grèce antique », *DHA* 18 (1), 1992, p. 191-244.
- POWELL J. U., *Collectanea Alexandrina*, Oxford, Clarendon, 1925.
- RENAUD J.-M., *Le mythe de Méléagre. Essais d'interprétation*, Liège, 1993.

RENAUD J.-M., « La généalogie de Tydée et de Diomède », dans D. Auger et S. Saïd (éd.), *Généalogies mythiques. Actes du VIII^e Colloque du Centre de Recherches Mythologiques de l'Université de Paris-X (Chantilly, 14-16 septembre 1995)*, Paris, 1998, p. 15-28.

RENAUD J.-M., « Magie et imprécations dans les mythes grecs : le cas d'Althaïa », dans A. Moreau et J.-C. Turpin (éd.), *La Magie. Actes du Colloque international de Montpellier 25-27 mars 1999*, Montpellier, 2000, II, p. 224-231.

RENAUD J.-M., *Le mythe d'Orion. Sa signification, sa place parmi les autres mythes grecs et son apport à la connaissance de la mentalité antique*, Liège, 2004.

RENAUD J.-M. et WATHELET P., *Les relations familiales dans l'épopée grecque archaïque*, Lille, Collections Ateliers, 40, 2008.

REY A., *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2000³.

RIES J. et LIMET H. (éd.), *Les rites d'initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, (Homo religiosus, 13)*, Louvain-la-Neuve, 1986.

Apollon, la *khelys* et Hermès

La réconciliation des frères ennemis dans l’*Hymne homérique à Hermès*

Philippe MONBRUN

EA 4424 — CRISES — Université Montpellier III

- *Qui t’as crevé les yeux ?*
- *Mon frère !*
- *C’est pourquoi ils sont si bien crevés.*

Ce dicton populaire crétois forgé dans les affres des insurrections du XIX^e siècle contre l’occupation ottomane, en dit long sur l’impitoyable âpreté qui est parfois inhérente aux guerres civiles comme aux querelles fratricides¹ : l’intimité des frères en fait des ennemis plus intimes encore. Toutefois, la grande île a beau toujours avoir fait la part belle aux vols de bétail² et aux instruments de musique à cordes³, qui sont au cœur du différend entre Apollon

1. Voir PRÉVÉLAKIS, 1962, p. 368. Le dicton est mis en exergue au chapitre V — intitulé « Les Fratricides » — de la troisième partie. Il s’applique au contexte de la révolution de 1905 conduite par Éleuthérios Vénizélos contre les méthodes autoritaires du haut-commissaire de Crète, le prince Georges de Grèce, et la corruption de son entourage depuis l’autonomie de l’île, en 1898.

2. Rien d’étonnant dans une île montagneuse où l’économie pastorale a de tout temps joué un rôle essentiel. Voir CHANDEZON, 2003, p. 169-181. Le vol du bétail se pratique encore aujourd’hui en Crète, notamment dans les pâturages de l’Ida et dans les Montagnes Blanches : il est blâmé mais, bien mené, il pose son homme.

3. Étroitement apparentées à des modèles orientaux ayant peut-être transité par l’Égypte, les premières formes de cithare sont attestées en Crète dès le début du II^e millénaire av. J.-C. La Crète est aussi particulièrement liée à un autre instrument apollinien à bras et à cordes, sonore et musical : l’arc. Voir MONBRUN, 2007, p. 64-67.

et Hermès qui nous intéresse aujourd'hui, filer plus avant la métaphore crétoise ne nous mènerait pas bien loin. Dans la dispute très vive qui les oppose, les deux frères de l'*Hymne homérique à Hermès*¹ n'en viennent pas à de telles extrémités, mais l'affaire a failli mal tourner et le ton est donné.

1 Le *casus belli*

Il était une fois deux fils de Zeus, deux demi-frères en fait, ce qui ne surprend pas eu égard au tempérament paternel. Le cadet, Hermès, vient de naître dans la grotte maternelle du mont Cyllène, en Arcadie, son territoire d'élection. Il n'est pas plus tôt sorti du ventre de sa mère, la nymphe Maia, qu'après avoir fabriqué la première lyre heptacorde avec une carapace de tortue, il part à la recherche de son butin : il atteint le soir même les verts pâturages de Piérie, en Macédoine, où il vole 50 vaches à son aîné Apollon. Au lever de la lune, le petit berger voleur de bétail — pléonasme ! — est déjà de retour dans le Péloponnèse où il a conduit le troupeau sur les bords de l'Alphée, pour revenir à son point de départ au petit matin. Bon pisteur, Apollon le poursuit de sa colère jusqu'au pied de son berceau où il menace de le précipiter dans le Tartare : entre les deux, c'est la discorde, la querelle, la dispute — exprimée au vers 269 par le terme *neikos* — qui s'est installée. Avec le coup de main d'Hermès sur le troupeau de son frère, nous sommes ici dans la lignée des « razzias » homériques. Pour les *basileis*, c'est le meilleur moyen d'accroître une richesse qui se mesure en têtes de bétail et c'est aussi la première cause de guerre. Que l'on pense à celle qu'évoque Nestor, au chant XI de l'*Iliade*, entre les Éléens et les Pyliens : elle naît d'une querelle (*neikos*, 671) au sujet d'un vol de bœufs et de la « contre-razzia » organisée par Nestor sur les troupeaux de l'adversaire (v. 670-761). Et que fait Apollon, si ce n'est exercer un droit de représailles tout ce qu'il y a de plus légitime mais qui risque de tout envenimer ? C'est que cette rivalité entre bergers pourrait déboucher sur un conflit très sérieux². Pourtant, bien que la future divinité tutélaire du gymnase, avec Héraclès, pointe déjà derrière la vélocité et la ruse du petit Hermès, lui et son frère ne boxent pas, si je puis dire, dans la même catégorie.

1. Pour rester au plus près du texte grec, j'ai précisé ou modifié, chaque fois qu'il était nécessaire, la traduction de Jean Humbert dans la *CUF* (1951).

2. Sur l'enjeu que représente l'exploitation pastorale des *eschatiai* dans les affrontements entre cités et, notamment, sur le bétail et les pâturages à la fois causes et victimes de la guerre et du brigandage, voir CHANDEZON, 2003, p. 331-349.

Les protagonistes

Sur le papier, en effet, Apollon a tout du favori : il est *Phoibos* Apollon (v. 102, 293, 330, 365, 420, 425, 496), l'*anax* Apollon (v. 215, 574), « le fils de Zeus et de Létô » (v. 243), déjà bien pourvu par son père des *aglaa dōra*, les « dons éclatants » (v. 470). Seigneur de Delphes où s'accumulent les offrandes (v. 178-181), il est le seul à pouvoir « révéler les arrêts divins que médite Zeus à la vaste voix » (v. 540); « mais toi, tu sais tout dans ton esprit » (σὺ δε φρεσὶ πάντ' εὔ οἶδας, 467), lui dit même Hermès. Il est aussi *Argurotoxos* (v. 318, 327), le dieu « à l'arc d'argent », *Hekēbolos* (v. 18, 218, 236, 509) et *Hekatēbolos* (v. 234), l'archer infailible « qui lance au loin, qui frappe de loin » et *Hekaergos* (v. 239, 281, 307, 333, 464, 492, 500), celui « qui repousse au loin » avec ses flèches¹. Apollon est maître de l'arc et de la mantique, mais la panoplie n'est pas complète si l'on compare avec les vers 131 et 132 de l'*Hymne homérique* qui lui est consacré : quand, à peine sevré et démaillotté au pied du palmier de Délos, l'énergique nouveau-né balise lui-même les contours de sa *timē*, le « domaine de compétence », la « part d'honneur » qui lui reviennent², il réclame aussi comme son bien propre la *kitharis*, qui n'est pas la lyre, mais une forme ancienne de cithare. C'est précisément grâce à Hermès, nous le verrons, qu'Apollon aura toutes les cordes à son arc et gagnera un nouveau secteur d'intervention, la musique. Toutefois, Apollon a déjà reçu une belle part. En outre, c'est un rude gaillard, qui plus est très remonté contre son voleur : Hermès redoute en lui « le plus violent de tous les dieux » (θεῶν ζαμενέστατε πάντων, 307). Devant Zeus, il se plaint qu'Apollon, « de façon très impérieuse » (ἀναγκαίης ὑπὸ πολλῆς, 373), l'« a vivement menacé » (πολλὰ ἠπέιλησε, 374) de l'expédier au fond du Tartare. Aussi affiche-t-il envers son aîné une crainte respectueuse (καὶ τοῦτον ὀπίζομαι, 382). C'est que l'archer Apollon est « en colère à cause de ses vaches » (χώμενον περὶ βουσίν, 236) et qu'il promet à Hermès de « se disputer » (verbe *diapherō*) avec lui *ou kata kosmon* (v. 255), c'est-à-dire « de façon peu correcte » : en clair et sans prendre de gants, ça va barder, ça va chauffer.

Face à lui, Hermès ne fait guère le poids, en apparence du moins. Il est dieu, certes, mais « né du matin » même (Ἠῶος γεγωνῶς, 17) et blotti dans son *liknon* (v. 21), ce panier à vanner le blé qui sert de berceau aux nourrissons. Avant de lui rendre d'insignes services, la lyre qu'il fabrique devant la grotte

1. Sur ces épithètes « archères » d'Apollon, voir MONBRUN, 2007, p. 129-130, 185-187 et 222.

2. Voir DETIENNE, 2000, p. 86. Sur la notion de *timē*, voir aussi BENVENISTE, 1969, II, p. 50-55.

natale est d'abord un « aimable jouet » (ἐρατεινὸν ἄθυρμα, 52). Ce jouet, il le retrouve avec plaisir juste après son forfait, quand il revient au creux du *liknon* (v. 150) : « Un lange (*sparganos*) sur les épaules comme un petit enfant (ἦῦτε τέκνον νήπιον, 151-152), il reposait en jouant de la main avec l'étoffe qui serrait ses jarrets, et tenait du côté gauche son aimable *khelys* (χέλυν ἐρατήν, 153) », la bivalence du terme autorisant de voir indistinctement dans cette *khelus* l'instrument de musique « lyre » et l'animal « tortue » dont il est issu¹. Une vraie scène de pouponnière en tout cas, qu'on retrouve plus loin quand Apollon, furieux, déboule dans la grotte et se retrouve devant un *paidion* (v. 271), un enfant nouveau-né qui jure de son innocence : il ne ressemble pas à un voleur de bœufs, il ne pense qu'au sommeil, au lait de sa mère, à ses langes et à des bains chauds (v. 265-268). « Je suis né d'hier (Χθὲς γενόμην, 273), mes pieds sont tendres et, sous eux, la terre est dure », jure-t-il à Apollon qui veut lui faire un mauvais sort. Plus tard, semblable serment devant Zeus dont Apollon demande l'arbitrage (v. 368-377). Hermès n'a pas encore reçu de son père sa part de *dōra* et de *timē* or, ce qu'on ne lui donne pas, Hermès le prend. Dès les premiers vers, le poète le présente comme un *lēistēr*, un « brigand », un « pillard qui fait du butin » et un *elatēr boōn*, un « conducteur de bœufs » (v. 14). Le terme *leia* — avec son doublet homérique et hésiodique *lēis* — désignant le « butin » sous toutes ses formes mais tout particulièrement le « bétail que l'on emmène² », les vaches d'Apollon sont toutes désignées à la rapacité d'Hermès. Au vers suivant, deux *hapax* font de lui un personnage louche, « aux aguets pendant la nuit » (νυκτὸς ὀπωπητήρα) et « rôdant aux portes des villes » (πυληδόκον, 15). C'est un *phēlētēs*, un « trompeur », un « voleur » qui aime la nuit sombre (v. 67 et 214) et à qui sa mère prédit un avenir occupé à « brigander » (verbe *phēlēteuō*, 159). Devant elle, il se vante même d'être le « chef des voleurs » (φηλητέων ὄρχαμος, 175) — un titre dont l'affuble aussi Apollon (ἀρχὸς φηλητέων, 292) —, le « roi de la cambriole », en quelque sorte, impatient d'aller piller la « vaste demeure » de Pythō (178-181), la résidence principale d'Apollon. Et le dieu omniscient de Delphes ne s'y trompe pas : il lui promet une belle et double carrière de cambrioleur, habile, pendant la nuit (ἔννυχον, 284), à « déménager » (verbe *skeuazō*, 285³), au sens argotique du mot, les maisons « sans bruit » (ἄτερ ψόφου, 285) et de voleur

1. Cf. *LSJ*, s.u.

2. Cf. CHANTRAINE, *DÉLG* et *LSJ*, « λεία ». Le terme *lēis* peut aussi signifier « bétail » sans aucune idée de prise. Cf. *LSJ*, s.u.

3. Cf. *LSJ*, sous « σκευάζω » : le sens est relevé avec référence à notre passage. Voir aussi la note *ad loc.* de Jean Humbert.

de bétail (v. 286-288). Apollon qui l'accuse enfin devant Zeus d'être un « fieffé voleur », habile à « se faufiler partout » (διαπρύσιον κεραιστήν, 336¹). Hermès est d'ailleurs une espèce de « passe-muraille » qui, son mauvais coup accompli, ne foule pas le seuil de la grotte pour revenir dans son berceau, mais s'infiltré « comme un brouillard » (ἤϊτ' ὀμίχλη, 147) et marche sans faire aucun bruit de pas (v. 149-150) pour échapper à la vigilance de sa mère.

Alors, nouveau-né le petit *outsider*, oui, mais pas de la dernière pluie : Hermès se révèle être un adversaire de taille pour son aîné. Fidèle aux récits des naissances divines en pays grec, l'*Hymne homérique* montre un dieu qui atteint son *akmè* très vite. Le poète raconte à l'envie un Hermès parangon de *mētis*, cette forme d'intelligence rusée et pratique qui traverse la pensée grecque : il est *polutropos*, « aux mille tours », *haimulomētēs*, « habile dans l'art de tromper » (v. 13), *poikilomētēs* (v. 155, 514) et *polymēkhanos* (v. 319), « fertile en expédients, industriel », *dolophradēs*, « qui médite des ruses », *ēperopeutēs*, « trompeur » (v. 282) et *dolomētēs*, « fourbe » (v. 505). Ces termes forment un bel échantillon du champ lexical de la *mētis* : ils définissent ce type d'intelligence mouvante, retorse et trompeuse qui permet de faire toujours face à l'imprévu et de l'emporter, quelques soient les circonstances, sur des adversaires mieux armés². Ainsi, l'enfant n'a pas sitôt franchi le seuil de la grotte natale, qu'il exerce sa *mētis* technicienne : du premier être vivant qu'il rencontre, une tortue (*khelōnē*), il fait — « avec l'intelligence qui est la sienne » (πραπίδεσσιν ἐῆσι, 49) — la première lyre (*khelus*) et de premier des luthiers, il devient le premier aède en jouant de son instrument tout en chantant les amours de ses parents (v. 24-62). Le résultat est bien visible sur une coupe à figures rouges du peintre de Nikosthénès, vers 510-500³ (figure 1) : un Hermès barbu, assis sur un rocher et gardant ses vaches, chante en s'accompagnant de la lyre.

Les bras, élégamment incurvés, partent de la caisse de résonance cachée par l'instrumentiste, et sont reliés par un joug en fuseau autour duquel les cordes s'entrelacent. Les doigts de la main gauche effleurent certaines cordes pour produire des harmoniques, tandis qu'après avoir attaqué les cordes du plectre, la main droite continue son mouvement vers l'avant : nul doute qu'Hermès est un maître du *kitharismos meta plektrou*, la technique du « jeu avec plectre ». C'est cette même forme d'intelligence à tout faire qui lui inspire la séquence la plus délirante du poème. Dans une première version

1. Cf. LSJ, « διαπρύσιος » : les deux significations sont mentionnées.

2. Voir DETIENNE & VERNANT, 1974.

3. D'après le LIMC, t. V, 1, « Hermès », 1990, fig. 248, p. 221.



Fig. 1. — Le bouvier à la *khelys*. Londres, British Museum E815 (de Vulci).

de la conduite des vaches volées (v. 75-78), Hermès inverse les empreintes des sabots — les antérieurs en arrière et les postérieurs en avant — tandis que lui-même pousse le troupeau en marchant à reculons. Dans une seconde version (v. 210-211 et 342-349), ce sont les bêtes qui se déplacent à reculons, la tête vers Hermès qui marche les pieds inversés. Un curieux manège à direction double et divergente qui donne autant l'impression d'avancer que de reculer. Chemin faisant, le voleur rend ses traces indéchiffrables en chaussant d'extraordinaires raquettes de sa confection faites de rameaux entrelacés de tamaris et de myrte (v. 79-86, 349¹). Hermès invente aussi le feu (v. 108-111) : un feu organique, engendré sexuellement, comme lui, par le frottement d'un bois mâle (le *trupanon* ou « pilon » de laurier) et d'un bois femelle (l'*eskhara* ou « foyer » de faux grenadier). Enfin, un dernier exploit de la *mētis* d'Hermès laisse Apollon bouche bée (v. 409-415) : effrayé de la précocité de son cadet, Apollon tente de l'entraver avec des rameaux de gattilier. Mais voilà que les branches flexibles, obéissant à Hermès, loin de le garroter, prennent racine,

1. Sur cet énigmatique équipage, voir DETIENNE & VERNANT, 1974, p. 287-290.

s'enchevêtrent et enserrant les vaches. Impossible d'enchaîner un coupable qui est « insaisissable », « indomptable » (*amēkhanos*, 346), contre lequel toute machination est vouée à l'échec¹.

Nous avons suffisamment pris la mesure du conflit pour concentrer notre attention sur son règlement.

2 Processus de paix et réconciliation

La balle est dans le camp d'Hermès. Le *paidion* a déjà désamorcé une fois la colère de son grand frère (v. 293-303) : alors qu'Apollon le soulève de son berceau pour le faire comparaître devant Zeus, Hermès, « intentionnellement » (*φρασσάμενος*, 294), « lâcha un présage (*οἰωνὸν προέηκεν*, 295), insolent serviteur de son ventre (*πλήμινα γαστρὸς ἔριθον*), messenger impudent (*ἀτάσθαλον ἀγγελιώτην*, 296) ». Ce présage qui s'envole comme un oiseau (*οἰῶνος*) est effectivement très aérien : c'est un « vent ». En clair, Hermès vient de péter à la figure de son illustre ravisseur et « sitôt après, il se hâta d'éternuer (*Ἔσσυμένως [...] ἐπέπταρε*, 297) : Apollon l'entendit, et ses bras laissèrent tomber à terre le glorieux Hermès (v. 298) ». Puis il s'assoit en face du petit et lui dit, sur un ton railleur, mais en reconnaissant pour la première fois son ascendance divine :

N'aie pas peur, l'emballoté (*Θάρσει, σπαργανιῶτα*, 301), fils de Zeus et de Maïa ! Avec ces présages-là (*τούτοις οἰωνοῖσι*, 303) je retrouverai aussi bien, plus tard, mes vaches aux têtes puissantes ; et c'est d'ailleurs toi qui me conduiras dans mon chemin.

Que penser de ces deux présages ? Faut-il voir dans le premier un signe d'ultime résistance ou bien plutôt un aveu de capitulation ? Je pense à un passage des *Guêpes* d'Aristophane où l'on reste dans un contexte de rapt d'enfant : Lamia, cette ogresse, cette espèce de Croque-Mitaine au féminin, qui passait pour voler et dévorer les enfants et qui servait d'épouvantail aux nourrices, « vous pète au nez quand on l'attrape » (*ἡ Λάμι' ἀλοῦσ' ἐπέρδετο*,

1. Sur les enfances et les inventions d'Hermès, il faut voir LEDUC, 1995 ; 1998 ; 2001. Voir aussi VAN BERG, 2002.

1177¹). Quant à l'éternuement d'Hermès, sa valeur prophétique est difficile à interpréter, fâcheuse ou heureuse, selon que le présage regarde Hermès ou Apollon².

Je n'épiloguerai pas davantage. Ce n'est de toute façon pas du côté des instruments « à vent », que se trouve la solution du conflit fratricide, mais dans les cordes de la lyre.

C'est la lyre d'Hermès, en effet, qui permet l'instauration de la *philotēs* (v. 507), de l'amitié entre les deux frères. Le petit dieu vient juste de se dégager des branches du gattilier :

Il n'eut pas de peine du tout à apaiser (ῥεῖα μάλ' ἐπρήϋνεν), comme il le voulait (ὡς ἔθελ' αὐτός, 417), l'Archer fils de Létô, malgré toute sa puissance (κρατερόν περ ἑόντα). Tenant la lyre à sa gauche (λαβὼν δ' ἐπ' ἀριστερὰ λύρην, 418³), il en éprouvait les cordes avec le plectre, selon la mélodie (πλήκτρῳ ἐπειρήτιζε κατὰ μέλος, 419) : sous ses doigts, elle rendit un son formidable (σμερδαλέον κονάβησε, 420).

Et le moins que l'on puisse dire, c'est que l'effet sur Apollon est aussi radical qu'immédiat :

Dans sa joie (γηθήσας, 421), *Phoibos* Apollon se mit à rire (γέλασσε, 420) : les accents séduisants de cette voix divine allèrent au fond de son cœur, et le doux désir s'empara de son âme, pendant qu'il écoutait (καί μιν γλυκὺς ἡμερος ἦρει/ θυμῷ ἀκουάζοντα, 422-423).

Le charme a agi et Hermès sait qu'il n'a plus rien à craindre de son redoutable aîné : pleinement rassuré, il vient tout contre lui et se met à chanter tout en jouant. La fascination de l'auditeur ne fait que croître. Et, sans vouloir manquer de respect à Apollon, il semble en aller de même pour la vache qui tend son mufler vers Hermès, sur la coupe du peintre de Nikosthénès (fig. 1). Apollon loue alors sans retenue le jeune musicien et sa lyre en lui signifiant

1. Traduction de Victor-Henry Debidour, *Aristophane, Théâtre complet I*, Gallimard, coll. « Folio classique », 1965. Dans *Les Cavaliers*, le charcutier démagogue se réjouit d'un tel présage entendu à sa droite et lâché par un *katapygōn*, un « enculé » : ἐκ δεξιᾶς ἐπέπαρδε καταπύγων ἀνέρ, 639. Voir DOVER 2004, p. 141 et 175 : l'auteur renvoie aux plaisanteries sur les changements que l'homosexualité passive provoquerait dans la sonorité des pets.

2. Sur la « divination physiologique » en Grèce ancienne, et plus précisément, la ptarmoscopie ou interprétation des éternuements, voir BOUCHÉ-LECLERCQ, 2003, p. 129-132 : les Grecs considéraient avec intérêt ce spasme involontaire imputable aux dieux et affectant la tête, la partie du corps la plus digne de la manifestation divine. Présage néfaste ou, plus souvent, signe divin de bon augure, sa signification n'était pas toujours facile à apprécier.

3. Comme dans son berceau tout à l'heure.

l'irrésistible envie de posséder l'instrument de musique et de maîtriser l'art d'en jouer (v. 434-462) :

Apollon sentit un désir invincible lui soulever la poitrine (Τὸν δ' ἔρος ἐν στήθεσιν ἀμήχανος αἴνυτο θυμόν, 434) ; il prit la parole, et tint ces propos ailés : « Tueur de vache, travailleur à l'esprit ingénieux, compagnon des festins, cet objet de tes soins vaut bien 50 vaches ! Je pense que notre différent se règlera paisiblement désormais (ἡσυχίως καὶ ἔπειτα διακρινέεσθαι ὀίω, 438). »

D'où lui viennent ces « dons merveilleux » (θαυματὰ ἔργα, 440) de musicien et de chanteur ? De qui tient-il la lyre, ce « magnifique présent » (δῶρον ἀγαθόν, 442) ? Qui lui a enseigné le « chant divin » (θέσπιν ἀοιδίην, 442) ? Quelle « admirable et nouvelle voix » (θαυμασίην [...] νεήφατον, 443), plus captivante encore que celle des Muses de l'Olympe (v. 450-454), Hermès est-il le seul à posséder (v. 444-446) ! *Tis tekhnē* ? s'exclame Apollon (v. 447), « quel est cet art », qui réunit à la fois « la joie, l'amour et le doux sommeil » (εὐφροσύνην καὶ ἔρωτα καὶ ἥδυμον ὕπνον, 449) ? Apollon « admire » (verbe *thaumazō*, 455) comment Hermès joue de son instrument. Bref, mieux prisonnier des accents de la lyre et du chant d'Hermès que ce dernier ne l'était des branches de gattilier, Apollon, oublie son légitime ressentiment : pour le prix des vaches volées, il accepte la lyre, gagnant ainsi un nouveau secteur d'intervention. Quant à Hermès, il y gagne ses propres domaines de compétence en devenant le maître des troupeaux prolifiques et des échanges. Le marché est donc satisfaisant pour les deux parties et le conflit s'est réglé à l'amiable¹.

Ce conflit, pourquoi est-ce précisément la lyre qui y met fin en accordant les deux adversaires ? Pourquoi est-elle capable de retourner la situation au profit du plus faible ? Pourquoi permet-elle à Hermès de « retourner » Apollon, transformant sa colère en amitié et en admiration ?

Je vous livre tout de suite le fond de ma pensée. Sous le signe du fragment 51 d'Héraclite, Hermès a fabriqué l'instrument idéal de la réconciliation avec le dieu archer : un cordophone, un instrument à bras et à cordes, tendu, sonore et musical, à l'efficacité tout aussi palintrope que celle de l'arc et même que celle du palmier des enfants de Létô. Et la lyre a de qui tenir ! Elle est issue de la tortue qui lui a donné son nom (*khelus*) et sa puissance de retournement. Hermès est d'ailleurs d'autant plus à même de maîtriser toute la puissance

1. Voir LEDUC, 2001, p. 19-36.

musicale et réversible de son invention, qu'il semble aussi proche de la tortue que ne l'est la lyre. Voyons cela d'un peu plus près¹.

Dans une de ces formules antithétiques qu'il affectionne, Héraclite exprime l'affinité fondamentale qui existe entre les attributs emblématiques d'Apollon :

Ils ne comprennent pas comment ce qui s'oppose à soi-même s'accorde avec soi : (οὐ ξυνιαῖσιν ὄκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει)

Ajustement par actions de sens contraire, comme de l'arc et de la lyre (παλίντροπος ἀρμονίη ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης²).

Il faut comprendre que l'ajustement harmonieux de l'arc et de la lyre, le fait que les éléments contraires, les forces opposées qui les constituent forment un tout bien agencé, résulte d'un mouvement *palintropos*, c'est-à-dire « qui se retourne, qui revient sur lui-même³ ». Par leur facture, dans leur agencement, l'arc et la lyre sont des constructions animées de tensions opposées et équivalentes qui se neutralisent. Pour ce qui est de l'arc, les bras et la corde se tendent mutuellement en se faisant équilibre et cette tension réciproque culmine chez l'arc réflexe puisqu'il a fallu inverser la courbure naturelle de ses bras pour pouvoir l'encorder : il a été bandé en sens inverse de la position qu'il a quand il est au repos et c'est le sens même de l'épithète homérique de l'arc, *palintonos*. Pour ce qui est de la lyre, sa morphologie obéit aussi à un double mouvement inverse simultanément exercé par les cordes entre le joug et le bas de la caisse de résonance : les forces de tension et de traction agissent l'une contre l'autre en s'équilibrant. L'instrument dont joue Hermès quand il apprivoise Apollon, quand il le rend inoffensif, porte, au plus profond de sa nature, l'accord des contraires et la résolution des conflits.

La lyre, et c'est une qualité fondamentale de la *mētis*, est aussi une « puissance de retournement⁴ » qui permet à celui qui l'utilise de renverser la situation à son profit. Je pense à Apollon qui, dans la *Bibliothèque* d'Apollodore (I, 4, 2), remporte l'*agōn* musical qui l'oppose à Marsyas parce qu'il est capable de jouer de son instrument après l'avoir retourné, les bras vers le bas et la

1. Je retrouve ici, en les résumant, certains des arguments qui éclairent la victoire d'Apollon citharode sur l'aulète Marsyas. Voir MONBRUN, 2005.

2. Fgt 51 DIELS-KRANZ, cité par Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 9, 2. Traduction de Marcel Conche, *Héraclite, Fragments*, PUF, p. 425-429.

3. L'adjectif est formé sur l'adverbe *palin*, « en sens contraire », « en s'opposant » et sur le verbe *τρέπω*, « tourner, diriger vers, se tourner vers ». Cf. DÉLG, « πάλιν » et « τρέπω ».

4. J'emprunte l'expression à DETIENNE & VERNANT, 1974, p. 45, qui l'appliquent au renard et à la *mētis*.

caisse de résonance vers le haut, manœuvre que son adversaire est incapable de reproduire avec son *aulos*. C'est aussi Orphée qui, dans les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes¹ et les *Images* de Philostrate le Jeune², par exemple, charme aux accents de sa lyre et de sa voix le rude équipage de l'Argō, les dangereuses Sirènes, les animaux sauvages, Charon, Cerbère, Perséphone et Hadès lui-même. Il en va de même pour l'arc (fig. 2³).

Si Apollon est tellement sensible au jeu et à la musique de l'instrument d'Hermès, c'est que, non seulement l'arc et la lyre sont de très proches parents, mais encore que l'arc partage avec la lyre sa conduite de retournement. L'arc réflexe, notamment, connaît des renversements de courbures qui lui permettent d'emmagasiner beaucoup d'énergie et de la libérer avec une force inégalée.

Aussi, dans les mains de l'archer, cet arc ne se contente-t-il pas de renverser sa position. Il est aussi capable de « retourner » la situation au profit de celui qui le porte. Sur le champ de bataille, notamment, l'arc permet, même au plus faible ou au plus lâche, de triompher, de loin et sans risque, d'un adversaire plus fort ou plus brave sur lequel il ne l'aurait pas emporté au corps à corps⁴.

Je n'insiste pas ici, mais cette victorieuse conduite de retournement se retrouve chez l'arbre de la « nativité » délienne d'Apollon et d'Artémis, les archers du Panthéon. Dans les *Recherches sur les plantes* (V, 6, 1), Théophraste rapporte que le palmier-dattier était réputé se courber « en sens inverse » (*anapalin*) des autres bois, *topos* que l'on retrouve chez de nombreux auteurs⁵ : au lieu de s'infléchir sous le poids, il se voûte, comme une étagère qui se bomberait sous des livres, triomphant ainsi des plus lourdes charges. Au reste, c'est par ce fier bombement du bois de palmier, par ce comportement spécifique qui lui permet de résister victorieusement à une force contraire, que Plutarque, dans les *Propos de table* (VIII, 4, 1-5) et Aulu-Gelle, dans les *Nuits attiques* (III, 6, 3), expliquent pourquoi une palme est offerte à l'athlète vainqueur.

1. I, 23-34, 494-515, 569-579 ; IV, 902-919.

2. 6, 1-3.

3. D'après RAUSING, 1967, album, fig. 2.

4. Voir, par exemple, l'affrontement entre Pâris et Diomède dans l'*Iliade* (XI, 373-395), ainsi que le récit par Thucydide de l'affaire de Pylos, en 425, pendant la Guerre du Péloponnèse (IV, 32-38 et 40, 1-2).

5. Voir Xénophon, *Cyropédie*, VII, 5, 11 ; Strabon, XV, 3, 10 ; Pline, *Histoire naturelle*, XVI, 223 ; Plutarque, *Propos de table*, VIII, 4, 5 et Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, III, 6, 1-2.

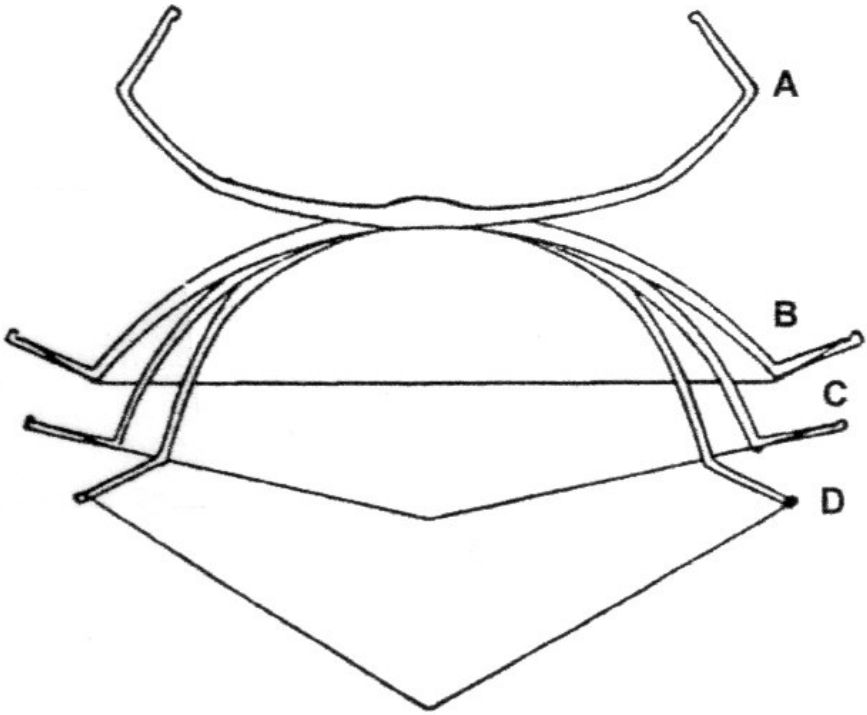


Fig. 2. — Profils de l'arc réflexe : A : *au repos* ; B : *bandé* ; C-D : *armé*.

Enfin, et ce sera mon dernier élément d'explication, la lyre hérite des qualités de la tortue et Hermès lui-même tient de la tortue.

Observons le divin patron des luthiers au travail (v. 41-42) : « Alors, retournant (ἀναπηλίσας¹) la bête, avec un burin de fer mat il arracha la moelle de vie à la tortue des montagnes. » La lyre naît sous le signe du retournement. Le premier geste de tout *lyropoios*, ou « facteur de lyre », est de *retourner* la tortue (*khelōnē*) qu'il a choisie pour en tirer la caisse de résonance de son instrument. Hermès commence donc par mettre la tortue sur le dos² pour

1. ἀναπάλλω : le verbe signifie « agiter d'avant en arrière et d'arrière en avant ». Traduire par « retourner », comme le fait Jean Humbert, est une interprétation du geste du fabricant de lyre.

2. Le retournement sur le dos est dangereux pour la tortue. Cf. Élien, *Pers. An.*, XV, 19. Voir LÉVI-STRAUSS, 1966, p. 68 : commentant un mythe du Mato Grosso méridional (M192), Claude

retirer la partie ventrale de la carapace, le « plastron », vider l'animal et obtenir un objet creux et bombé qui, fermé d'une peau tendue (v. 49), fournira un résonateur solide et esthétique. Pour la tortue elle-même, le retournement de position dont elle est l'objet, s'apparente beaucoup à un renversement de situation. C'est ce que suggèrent les paroles qu'Hermès adresse à l'animal tout en le ramassant (v. 30-35) :

La riche aubaine que me voilà ! Je ne la dédaigne pas. Salut, beauté charmante qui rythmes la danse, compagne des festins ! Que j'ai de plaisir à te voir paraître ! [...] je vais te prendre, et t'emporter dans ma maison : loin de te mépriser, je tirerai quelque chose de toi (ὄφελός τί μοι ἔσση, / οὐδ' ἀποτιμήσω, 34-35), et serai le premier à qui tu serviras.

Et plus loin : « une fois morte, tu pourrais chanter fort bien » (ἦν δε θάνης, τότε κεν μάλα καλὸν αἰείδοις, 38). Le compliment vise la tortue mais est destiné à la lyre qu'il voit déjà en elle. Quel retournement de fortune pour un animal qui, devenu lyre, se voit accorder une seconde existence et la haute considération des hommes ! Mais avant même d'être transformée en *khelus*, en *tortoise*, comme disent les auteurs anglo-saxons, la tortue était capable de « retourner » une situation qui semblait perdue d'avance¹. Dans la fable 352 d'Ésope qui inspira La Fontaine, c'est elle, avec sa démarche traînante et pesante qui illustre la victoire sur l'animal le plus rapide, le lièvre. Telle apparaît la tortue, capable, contre toute attente, de « retourner » l'issue d'une course de vitesse. Pour sa puissance de retournement, la *tortoise* est redevable à la tortue dont elle est issue.

Quant à Hermès, il a de bien curieuses manières quand il cherche à échapper à son frère dans son berceau :

Instantanément (Ἐν δ' ὀλίγω), il rentra tête, mains et pieds (συνέλασσε κάρη χεῖράς τε πόδας τε, 240), appelant le doux sommeil comme l'enfant après son premier bain : en réalité il était éveillé, et tenait la *khelus* sous son bras.

À quoi fait-il penser ce petit dieu immobile qui ne laisse rien dépasser de ses langes ? Il évoque la tortue à la tête et aux pattes rétractiles. Face au danger, Hermès se protège comme la tortue à l'intérieur de sa carapace. L'image est

Lévi-Strauss rapporte que « la tortue a la vie si dure qu'on préfère la poser sur le dos, vivante, au milieu des braises, et la faire cuire dans sa carapace, en guise de casserole naturelle : opération qui peut prendre plusieurs heures, en raison du temps que la pauvre bête met à succomber. »

1. Ce thème est très ancien et répandu. Voir LÉVI-STRAUSS, 1966, p. 248, pour les Indiens d'Amazonie.

d'autant moins saugrenue, qu'un fragment de cratère attique à figures rouges, vers 440-430, semble jouer avec elle (Fig. 3¹). Le jeune bouvier, coiffé d'un pétase ailé et muni d'un long caducée, est allongé dans un berceau devenu trop grand pour lui. On dirait plutôt une carapace de tortue sur le dos d'un Hermès qui rentre les bras le long du corps et la tête dans les épaules. En « faisant la tortue » face à Apollon, Hermès s'identifie aussi à la *khelus*, tortue décapitée, démembrée et réduite à sa carapace.

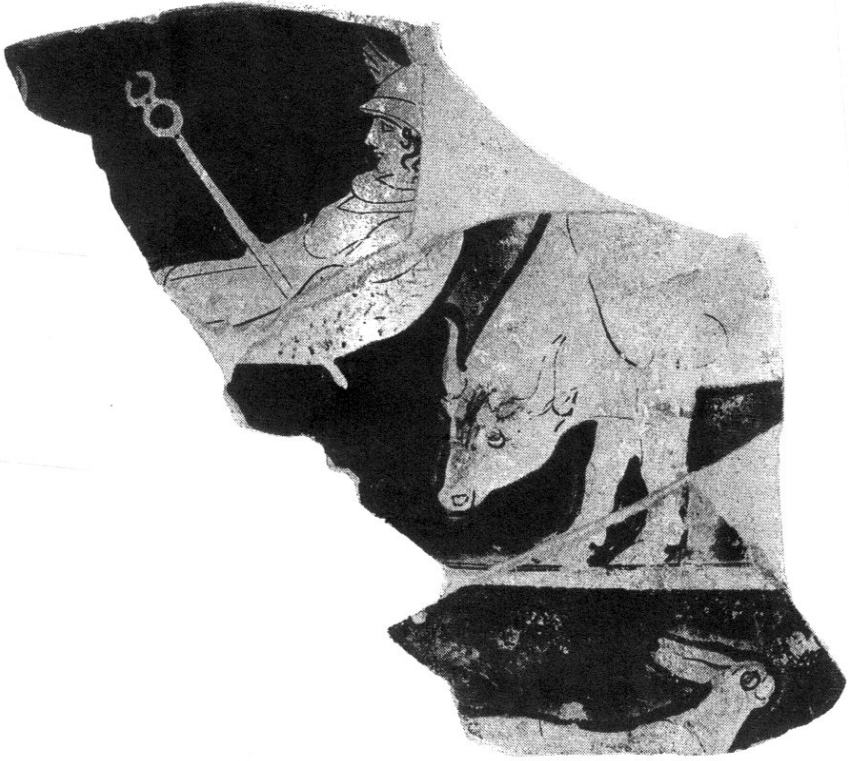


Fig. 3. — Hermès fait la tortue. Berne, coll. privée (de Sélinonte?).

La boucle est bouclée. Au début du poème, le retournement de position de la *khelōnē* qui devient *khelus*, de la tortue qui devient *tortoise*, ne préfigurait-il pas les retournements de situation dont la lyre et sa musique sont capables ?

1. D'après le *LIMC*, *ibid.*, fig. 242 b, p. 220.

Finalement, de ce conflit, tout le monde sort tout retourné, mais par le haut. Hermès évite la fessée et, encore en culottes courtes, joue désormais dans la cour des grands. Apollon archer se fait musicien en ajoutant des cordes à son arc. Quant à la tortue devenue lyre, elle est plus vive que morte.

Bibliographie

- BENVENISTE É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 2. Pouvoir, droit et religion*, Paris, 1969.
- BOUCHÉ-LECLERCQ A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et Divination italique*, Grenoble, 2003 (1^{re} éd. Paris, 1879-1882).
- CHANDEZON C., *L'élevage en Grèce (fin v^e-fin I^{er} s. a. C.). L'apport des sources épigraphiques*, Bordeaux, Ausonius — Scripta Antiqua 5, 2003.
- CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots (DÉLG)*, Paris (1^{re} éd. 1968).
- DETIENNE M. et VERNANT J.-P., *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Champs-Flammarion, 1974.
- DETIENNE M., *Comparer l'incomparable*, Paris, 2000.
- DOVER K.J., *Homosexualité grecque*, Grenoble, 2004 (1^{re} publication : London, Gerald Duckworth & co. Ltd, 1978).
- LEDUC C., « Cinquante vaches pour une lyre ! Musique, échange et théologie dans l'Hymne à Hermès I », dans *Chanter les dieux. Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*, Actes du colloque de Rennes et Lorient (16-18 déc. 1999), textes réunis par P. Brulé et C. Vendries, Rennes, 2001, p. 19-36.
- LEDUC C., « Une théologie du signe en pays grec. L'Hymne homérique à Hermès (I) : commentaires des vers 1-181 », *RHR* 212 (1), janvier-mars 1995, p. 5-49.
- LEDUC C., « Recherches sur la substance des divinités techniciennes : le cas d'Hermès », *Poikilia*, Rennes, 1998, p. 39-53.
- LÉVI-STRAUSS C., *Mythologiques*, t. II, *Du miel aux cendres*, Paris, Plon, 1966.

LIDDELL Henry George, SCOTT Robert et JONES Henry Stuart, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

MONBRUN P., « La notion de retournement et l'agôn musical entre Apollon et Marsyas chez le ps. Apollodore : interprétation d'un mythe », *Kernos* 18, 2005, p. 269-289.

MONBRUN P., *Les Voix d'Apollon. L'arc, la lyre et les oracles*, Rennes, 2007.

PRÉVÉLAKIS P., *Le Crétois*, Gallimard, Paris, 1962.

RAUSING G., *The Bow. Some notes on its origin and development*, *Acta archeologica lundensia*, 6, Bonn-Lund, 1967.

VAN BERG P.-L., « Hermès et Agni. Étude comparative », dans F. Labrique (éd.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité*, Actes du colloque des 23-24 avril 1999, Université de Franche-Comté, Besançon, 2002, p. 185-216.

Athéna et Poséidon en conflit : adaptations céramiques à l'ombre de l'Acropole

Cécile JUBIER-GALINIER

EA 2984-CRHiSM — Université de Perpignan

La dispute, l'éris divine, entre Poséidon et Athéna pour l'Attique nous est racontée en détail par le Pseudo-Apollodore :

« Cécrops, né du sol avec un corps qui tenait à la fois de l'homme et du serpent, fut le premier roi de l'Attique. Il donna à ce pays, primitivement appelé Actè, le nom de Cécropie, d'après son propre nom. C'est de son temps, dit-on, que les dieux décidèrent de prendre possession de cités, dans lesquelles chacun recevrait un culte spécial. Poséidon fut ainsi le premier à venir en Attique. D'un coup de son trident au milieu de l'Acropole, il fit apparaître une "mer", qu'on appelle aujourd'hui "mer Érechtéide". Après lui, vint Athéna. Prenant Cécrops à témoin de sa prise de possession, elle planta un olivier, qu'on montre aujourd'hui encore dans l'enclos de Pandrosos. Une dispute pour la possession du pays s'éleva entre les deux divinités et Zeus, pour y mettre fin, donna pour arbitres à Athéna et Poséidon, non pas, comme certains l'ont dit, Cécrops et Cranaos, pas plus qu'Érysichton, mais les douze dieux. Selon leur verdict, le pays fut adjugé à Athéna, Cécrops ayant témoigné que c'était elle qui, la première, avait planté l'olivier. Athéna appela donc la ville Athènes, d'après son propre nom, et Poséidon, furieux, inonda la plaine de Thria et submergea l'Attique sous la mer¹. »

1. PSEUDO-APOLLODORE, III, 177-178 (trad. Jean-Claude Carrière et Bertrand Massonnie, Besançon, 1991).

Comme souvent avec cet auteur tardif, nous disposons ici d'une version très complète du mythe, quand Hérodote, le premier à témoigner des traces de la dispute, n'offre qu'un trop rapide état des lieux :

« Dans cette Acropole, il y a un temple (*nèos*) d'Érechthée, qu'on dit né de la terre ; et, dans ce temple, un olivier et une mer, qui, à ce que racontent les Athéniens, seraient des témoignages (*marturia*) que Poséidon et Athéna auraient laissés de leur contestation (*erisantas*) au sujet de la possession du pays ¹. »

S'agissant à présent des représentations figurées de cette querelle, il faut attendre le groupe sculpté du fronton ouest du Parthénon, décor monumental qui parachève la construction du bâtiment dans les années 434/433. Pausanias, ici comme ailleurs, est le témoin oculaire sans qui il serait difficile de reconstituer la scène à l'aide des seuls fragments parvenus jusqu'à nous :

Pour le temple qu'on appelle Parthénon, tout ce qui se trouve dans le fronton, du côté de l'entrée, a trait à la naissance d'Athéna, et le fronton de derrière représente la dispute de Poséidon et d'Athéna pour la possession du pays ².

Sur le fronton est, se trouvait donc la naissance de la Parthénos, mythe attesté de longue date en céramique et toreutique ³ mais jamais encore abordé en sculpture, quand le thème de la dispute semble n'avoir aucun précédent de quelque nature que ce soit ⁴.

Le choix de ce sujet attique peut sembler presque anecdotique pour certains car couronnant la face « mineure ⁵ » du bâtiment, toutefois c'est la première vue qui se présente au visiteur, parvenu sur l'Acropole en suivant la voie sacrée des Panathénées et se dirigeant vers l'autel d'Athéna Polias. Ce fronton se situe du côté de la salle des vierges, *Parthénôn*. C'est là que, selon les inscriptions des comptes du sanctuaire, étaient entreposées les offrandes faites à la déesse et où vraisemblablement fut gardé, au moins un temps, le trésor de la Ligue de Délos ⁶. Par ailleurs, le thème iconographique entretient un dialogue direct et permanent avec la zone la plus sacrée du sanctuaire, située au nord dans le même axe que le Parthénon, et qui comprend l'olivier sacré et la « mer » de

1. HÉRODOTE, VIII, 55 (trad. Philippe-Ernest Legrand, Paris, 1973).

2. PAUSANIAS I, 24, 5 (trad. Marguerite Yon, Paris, 1983).

3. LIMC I, s.v. « Athéna », p. 986-989 (P. Demargne).

4. Certaines images archaïques mettant en présence Poséidon et Athéna pourraient toutefois avoir un lien avec la dispute divine, cf. en dernier lieu Patricia MARX, « Athens MN Acropolis 923 and the Contest between Athena and Poseidon », *Antike Kunst*, 54, 2011, p. 12-22, pl. 3-7.

5. HOLTZMANN, 2003, p. 136.

6. *Ibid.*, p. 106.

Poséidon, intégrée à l'Érechthéion à la fin du v^e siècle¹. Enfin, et le fait est suffisamment rare pour être souligné, les peintres de céramique attique ont repris ponctuellement le thème de la dispute sans s'éloigner du schéma constitué par le groupe central parthénonien, et ce quand la naissance d'Athéna est définitivement passée de mode chez les mêmes artisans². La tradition céramique est ainsi régulièrement mise à contribution pour tenter de restituer en détail la partie centrale du fronton ouest, démarche complexe que nous rappellerons brièvement, pour mieux évaluer ensuite les intentions et procédés des céramistes.

Comment était représentée la querelle sur le fronton ? Vaste question pour un monument sans équivalent dans le monde grec et dont le programme iconographique ne cesse de surprendre³. Outre la succincte description de Pausanias, l'essentiel de notre savoir s'appuie sur les dessins réalisés par un artiste anonyme, lors de la visite de l'Acropole par le marquis de Nointel, ambassadeur de France en 1674. D'après le dessin conservé à la Bibliothèque nationale⁴, à partir duquel les fragments ont été localisés (fig. 1), la position dynamique des deux principaux protagonistes devait être spectaculaire. Athéna à gauche et Poséidon à droite s'écartent violemment l'un de l'autre, formant un V avec leurs corps, suivant un schéma connu depuis Myron et amplifié depuis⁵. À gauche, le mouvement cabré des chevaux d'Athéna ajoute à l'agitation qui traverse la scène centrale tout en s'intégrant parfaitement à la forme triangulaire du tympan avec, très certainement pour pendant, le char de Poséidon, déjà disparu lors du relevé du xvii^e siècle. La difficulté des sculpteurs était notamment de s'adapter à un cadre architectural peu propice à la narration.

Pour le reste des figures du fronton, l'ambiance familiale reste perceptible et, depuis A. Furtwängler, on considère que les sculptures représentent les

1. PAUSANIAS I, 26, 5.

2. LIMC VII, s.v. « Poseidon » (E. Simon), p. 474.

3. Impossible ici d'être exhaustive sur un tel sujet ; nous renvoyons le lecteur aux études concernant le fronton et aux travaux les plus récents sur le programme du Parthénon et à leur bibliographie : SIMON, 1980, p. 239-255 ; COOK, 1997 ; PALAGIA, 1993 ; ROLLEY, 1999, p. 54-103 ; HOLTZMANN, 2003, p. 101-144 ; HURWIT, 2004, p. 110-147 et en dernier lieu QUEYREL, 2008, p. 62-67.

4. Ces dessins sont reproduits par tous les auteurs précités, par exemple pour les éditions françaises ROLLEY, 1999, p. 71, fig. 59, ou HOLTZMANN, 2003, p. 140-141, fig. 130. Sur l'auteur des dessins, longtemps attribués à Jacques Carrey, voir QUEYREL, 2008, p. 140-141.

5. HOLTZMANN, 2003, p. 140 ; HURWIT, 2004, p. 129.

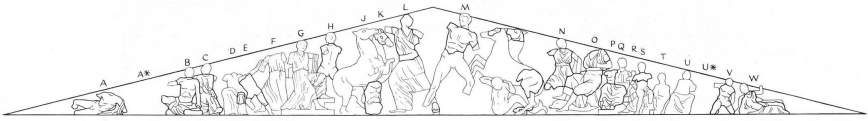


Fig. 1. — Fronton ouest du Parthénon. Restitution partielle d'après Olga Palagia, *The Pediments of the Parthenon*, Leiden, éd. Brill, 1993, fig. 22.

héros de l'Attique et descendants des premiers rois Cécrops et Érechthée¹. À la droite d'Athéna, outre Hermès et Nikè, considérée comme l'aurige du bige de la déesse, trois personnages sont représentés, qui tous depuis le XVII^e siècle ont pour ainsi dire disparu. Il s'agirait de deux des filles de Cécrops et de son fils Érysichthon, ou bien d'Érichthonios enfant². Sous le bige, un fragment serait le torse d'un autre être primordial de l'Attique moitié homme, moitié serpent. Reste un groupe laissé en place jusqu'en 1977 et qui représente très certainement Cécrops et Pandrosos, identifiés notamment grâce aux fragments d'un serpent qui trouvait place entre les deux personnages³. À l'angle du fronton une figure masculine est généralement identifiée comme un dieu fleuve local, l'Éridanos, parce que le plus proche de l'Acropole, ou le Céphise, qui coule au nord-ouest d'Athènes. L'espace lacunaire entre ce dieu et Cécrops aurait pu être occupé par une nymphe locale, formant un couple avec le dieu fleuve.

Sur l'autre aile du fronton à la gauche de Poséidon, seules Iris et Amphitrite sont assurées, de même la présence de Triton en contrebas du char, tandis que l'identité des autres personnages reste discutée. Nous aurions : soit la descendance d'Érechthée, dont Oreithyia et deux de ses enfants, suivis de Créuse avec Ion sur les genoux, soit Eumolpos, fils de Poséidon, entouré des siens, annonçant dès lors le conflit entre Athènes et Éleusis⁴. Enfin pour l'angle peut-être un dieu fleuve (l'Ilissos ?) et une Nymphe. Le puzzle semble définitivement incomplet, aussi nous en restons là pour revenir vers le centre animé du fronton, bien que là aussi les manques soient nombreux : il ne reste rien

1. Nous nous appuyons sur les travaux de Olga Palagia (PALAGIA, 1993, p. 40-52) mis à jour par HURWIT, 2004, p. 129-130.

2. *Ibidem*.

3. British Museum 1816.6-10.104, PALAGIA, 1993, p. 42, fig. 78-79.

4. Pour les partisans d'Eumolpos voir par exemple WEIDAUER & KRAUSKOPF, 1992, p. 1-16. QUEYREL, 2008, p. 66, propose d'identifier la famille de Pandion dont ses fils Érechthée et Boutès honorés dans l'Érechtheion tout proche.

notamment des armes des protagonistes, très certainement faites de bronze à l'origine.

Parmi les tentatives pour restituer la zone centrale du fronton ouest, l'essai d'Erika Simon a fait date¹. Partie des sources littéraires, Apollodore, mais aussi Hygin et Ovide, elle est la première à avoir envisagé la présence du foudre de Zeus au centre de la composition, faisant appel à la tradition céramique, alors à sa disposition, dont une pélikè de Policoro, montrant Athéna sur un char précédée d'un éclair². Ceci étant, le vase italien ne représente pas la dispute pour l'Attique mais un épisode ultérieur mettant en scène sur l'autre face Poséidon accompagné vraisemblablement d'Eumolpos. Au final, deux vases attiques seulement reprennent le schéma dynamique du fronton.

La première pièce versée au dossier est une hydrie attribuée au peintre de la Procession du Mariage, trouvée à Kertch en 1872 (fig. 2). Le vase a été employé comme urne cinéraire dans une tombe masculine de Panticapée, il est à présent conservé à Saint Petersburg³. Datée aux alentours de 360-350 av. J.-C., l'hydrie est décorée dans une technique très particulière, dite style de Kertch, où les éléments en relief le disputent aux parties peintes⁴. Les figures centrales, en particulier, sont recouvertes de barbotine rehaussée de blanc, vert, rose et jaune doré. Des traces de dorure ont été relevées sur les ailes de Nikè, l'olivier, la lance d'Athéna, le trident de Poséidon et la couronne de laurier sur le col du vase. Les figures atteignent jusqu'à 1,2 cm d'épaisseur. La peinture sur vase se fait relief et s'approche des effets de profondeur recherchés par la grande peinture et la sculpture du IV^e siècle. Cependant la surface du vase crée des contraintes différentes de celle d'un tympan. Sur l'hydrie, l'image est resserrée autour d'un axe principal et l'organisation en triangle est naturellement gommée au profit d'un développement sur plusieurs niveaux.

Le centre de la scène est occupé par les *marturia*, les témoignages de la querelle : l'olivier sacré est gardé par un serpent et des dauphins sautent de la mer salée offerte par Poséidon. Parmi les branches de l'olivier, une Nikè s'apprête à couronner la déesse victorieuse. Le choix en faveur de la déesse est fait et la dispute est consommée. Mais à la différence du fronton où les deux

1. SIMON, 1980.

2. POLICORO, 35304 ; TRENDALL, 1989, fig. 24-25.

3. Musée de l'Ermitage P. 1872.130. Sur la technique de ce vase et la bibliographie antérieure, voir COHEN, 2006, cat. n° 105, p. 339-341.

4. Un simple dessin ne peut malheureusement pas rendre compte de la polychromie ni du relief, nous renvoyons aux excellentes reproductions en couleurs de l'ouvrage cité dans la note précédente et au site internet du Musée de l'Ermitage.



Fig. 2. — Hydrie de Kertch, Saint Petersburg, Musée de l'Ermitage P. 1872.130. Dessin de la scène d'après Erika Simon, 1980, fig. 3.

protagonistes s'écartent brusquement l'un de l'autre, Poséidon semble vouloir marcher sur Athéna qui se retourne vers lui, leur mouvement est parallèle plus que contraire. Sur les côtés, les figures secondaires sont traitées en figures rouges traditionnelles rehaussées par endroits. Au côté d'Athéna, Dionysos en habit thrace tient un thyrses à l'extrémité en relief, et la panthère à ses côtés est rehaussée de blanc. Au-dessus de lui un personnage féminin, dénudé jusqu'à la taille, regarde la scène, ramenant son vêtement à hauteur de la tête. À moitié allongée, elle donne corps à un relief non représenté à ce niveau de l'image, au-dessus de l'anse gauche. L'identification de ce personnage, une des filles de Cécrops ou la personnification de l'Attique, reste discutée¹. De l'autre côté de la scène, en diagonale par rapport à elle, un imposant personnage masculin est assis sur un rocher, un grand sceptre appuyé sur son épaule. Son statut royal ne fait pas de doute, mais là encore les commentaires hésitent entre Zeus et Cécrops. Enfin derrière le cheval bridé par Poséidon, une divinité féminine s'éloigne vers la droite. Au-dessus de l'anse droite, un bâtiment rehaussé de blanc et orné d'acrotères est un indicateur topographique tout à fait exceptionnel, localisant la scène sur l'Acropole. Sur le vase de Kertch, la référence

1. LIMC I, s.v. « Attike » n° 2 (G. Berger-Doer) = s.v. « Aglauros, Herse, Pandrosos » n° 38 (U. Kron). Les noms d'Aphrodite et d'Ariane circulent également, cf. DROUGOU, 2000, p. 192.

au fronton ouest du Parthénon apparaît démultipliée à la fois dans le choix du thème iconographique, dans le traitement plastique des personnages centraux et enfin dans le rappel du cadre monumental qui sert désormais d'écrin aux vestiges laissés par les dieux soucieux de l'hommage des mortels.

Pour autant, si le peintre revendique son modèle, il s'en éloigne de façon radicale en introduisant au premier plan Dionysos brandissant son thyrses en guise d'arme, comme à son habitude. L'intervention de ce dieu surprend d'autant plus que les autres personnages s'éloignent au mieux des duettistes ou bien sont simplement spectateurs, à l'instar des figures du fronton. Pour expliquer la présence de Dionysos, certains n'hésitent pas à évoquer l'influence du théâtre ou d'une grande peinture¹ aujourd'hui disparue et absente de la tradition littéraire. G. Berger, quant à elle, voit dans la participation active de Dionysos l'évocation du conflit qui l'opposa à Poséidon pour Naxos². Par voie de conséquence, la divinité à proximité du cheval ne serait pas Amphitrite mais Héra, qui a de son côté remporté Argos contre ce même dieu. Enfin assis sur le rocher nous n'aurions pas Cécrops mais Zeus qui, d'une part a mis fin à la dispute pour l'Attique, et d'autre part s'est confronté à Poséidon pour Égine. L'interprétation est audacieuse, toutefois elle ne tient pas compte des postures fort différentes des protagonistes autour du duo central, des attitudes qui ne peuvent être comprises de façon monovalente. Par ailleurs, cette lecture ne rend pas justice à Athéna, seul personnage que la Nikè ailée désigne comme victorieuse, et fait passer au second plan les efforts du peintre pour inscrire la scène dans une perspective athénocentriste, avec notamment la représentation d'un *naos* qui pourrait évoquer non pas le Parthénon³, mais le palais de Cécrops dont le souvenir est actualisé à l'époque classique par l'Érechtheion⁴.

Si pour cette image vasculaire, nous ne reconnaissons qu'un seul prototype revendiqué — les sculptures du fronton — et qu'un seul thème représenté — la dispute pour l'Attique —, il nous faut comprendre l'intrusion de Dionysos à l'intérieur même du cadre fixé par le peintre. L'Acropole est le lieu de référence à la fois du mythe et de sa représentation, où les dieux se donnent en spectacle

1. *Ibidem*, p. 190 ; SIMON, 1966, p. 81-82 ; et en dernier lieu TIVERIOS, 2005, p. 301.

2. LIMC I, s.v. « Attike » n° 2 (G. Berger-Doer).

3. Comme on peut le lire ces derniers temps sans justification particulière, par exemple dans COHEN, 2006, cat. n° 105, p. 341.

4. ROBERT, 1881, p. 60-87 : en proposant cette solution (p. 67), l'auteur s'opposait alors à l'identification littérale de l'Érechtheion avancée en son temps.

pour toujours et font le bonheur des Athéniens¹. De même, c'est sur le versant du rocher que Dionysos Éleuthéreus a son sanctuaire. Cette proximité est effective au IV^e siècle et s'est imposée sans heurt depuis un siècle. Lors des Grandes Dionysies, c'est dans le théâtre que sont honorés les bienfaiteurs de la cité, tout comme Athéna est couronnée dans l'image. C'était également là, du temps de Périclès et de la reconstruction du sanctuaire d'Athéna, qu'était exposé à la vue de tous le tribut des cités alliées, rapatrié à Athènes et gardé dans le Parthénon. Dionysos est un dieu politique, il est un des garants de la prospérité et de la félicité d'Athènes². Le représenter sur un pied d'égalité aux côtés d'Athéna et Poséidon, c'est à la fois revendiquer pour Athènes l'existence de liens privilégiés, primordiaux avec ce dieu, et réaffirmer la destinée exceptionnelle de la cité. L'hydrie porte haut en couleur et en relief l'image de sa cité, véritable label de qualité propre à séduire l'acheteur, qu'il soit local ou étranger.

Choisir comme référent la scène centrale du fronton du Parthénon ne peut être anodin, et depuis la mise au jour de l'hydrie de Kertch, seul un autre vase attique est venu nourrir la maigre série (fig. 3). Il s'agit d'une hydrie découverte, cette fois, dans la nécropole est de Pella en 1982³. Le vase est en figure rouge traditionnelle, mais présente également de très nombreux rehauts ocre et blancs, caractéristiques des productions ambitieuses de la fin du V^e siècle à Athènes. Cette hydrie utilisée comme urne cinéraire au tout début du IV^e siècle est datée de la toute fin du V^e siècle et a été attribuée au cercle du peintre de Pronomos, connu pour ses représentations complexes et son goût pour le théâtre. Très fragmentaire, elle a fait l'objet d'une longue restauration et n'a été publiée de manière exhaustive par Stella Drougou⁴ que vingt ans après sa mise au jour. Une lacune importante subsiste au niveau du personnage Athéna, mais l'ensemble se laisse voir, à défaut d'être aisé à comprendre. L'utilisation des rehauts met en valeur le centre de la composition et accroche l'œil de manière régulière, ce qui procure une meilleure lisibilité à cette composition très fournie.

1. LORAUX, 2005, p. 176 et n. 11 : l'auteur rappelle que ce thème faisait la gloire d'Athènes, et de citer Platon, *Méxène*, 237d 1 : « [la querelle est] un éloge de la cité par les dieux ». Sur l'éris, sujet de fierté pour les cités, voir DARTHOU, 2008, p. 269-285.

2. GOLDHILL, 1990, en particulier p. 104.

3. Pella inv. 80514 ; LILIMPAKI AKAMANTI et AKAMANTIS, 2003, p. 64 fig. 84, p. 66-69. Voir en dernier lieu TIVERIOS, 2005, p. 299.

4. DROUGOU, 2000. Outre une présentation très complète de l'objet, cet article présente de nombreuses photographies en couleurs et noir et blanc de grande qualité auxquelles nous renvoyons.



Fig. 3. — Hydrie de Pella, Musée archéologique 80514. Vue d'ensemble d'après Stella Drougou, 2000, pl. I.

Parmi les éléments familiers repérés déjà sur le fronton, nous reconnaissons l'inscription dans un V des deux principaux protagonistes. Ce mouvement est souligné ici par l'orientation des armes, la lance pour Athéna et le trident pour Poséidon, des attributs qui devaient être présents sur le monument. Par ailleurs et comme sur l'hydrie de Kertch plus tardive, l'olivier d'Athéna constitue le centre de l'image, mais il est cette fois barré d'un gigantesque foudre. Au bas de l'olivier, une Nikè accourt pour célébrer ce témoignage de la puissance de la déesse, tandis qu'un dauphin bondissant signale la mer créée par Poséidon. Le dieu dénudé sur le fronton apparaît ici corseté dans une cuirasse rehaussée d'argile claire qui évoque le bronze étincelant.

À présent, si nous comparons le centre des trois représentations de la dispute pour l'Attique, nous pouvons raisonnablement envisager, après d'autres, la présence de l'olivier dans l'axe du fronton¹. De même la présence de Triton est assurée sous le bige conduit par Amphitrite². Si l'on se fie ensuite au seul mouvement des deux protagonistes, l'hydrie de Pella semble plus fidèle aux sculptures de fronton, nous retrouvons en particulier la position du dieu au trident contraint de se rejeter en arrière, à reculer véritablement quand, sur l'hydrie de Kertch, il avance encore. Doit-on conclure que le foudre de Zeus séparait déjà les deux querelleurs sur le fronton ? Suite à la découverte du vase de Pella, il est difficile de résister à cette hypothèse formulée par E. Simon avant même que l'hydrie soit mise au jour³. Mais si le vase nous aide à restituer le centre du fronton, reste à comprendre comment et pourquoi le peintre a réactualisé cette image à la fin du V^e siècle ? Nous rappelons que la reprise d'un groupe sculpté et de son schéma iconographique demeure exceptionnelle, les peintres de céramique empruntant de façon irrégulière postures ou gestuelles à la sculpture⁴.

Comme pour l'hydrie de Kertch, l'idée que le peintre vasculaire s'est inspiré d'une grande peinture à message politique, célébrant le rétablissement de la démocratie après le régime des Trente, domine la littérature archéologique actuelle⁵. De fait, la mise en place des personnages sur plusieurs niveaux,

1. Cf. PALAGIA, 1993, p. 46-47 ; HURWIT, 2004, p. 130 fig. 92. Les deux auteurs rappellent que le fragment représentant un serpent enroulé sur un tronc d'olivier (Acropole 6510) est en fait d'époque romaine et ne provient pas au final du sanctuaire. L'olivier devait être de bronze à l'origine, tout comme les armes et le foudre.

2. PALAGIA, 1993, p. 47.

3. Voir ci-dessus n. 1 on page 275.

4. Sur ce dossier cf. de CESARE, 1997.

5. DROUGOU, 2000, p. 147-216 et TIVERIOS, 2005, p. 299-319.

l'organisation de groupes et sous-groupes constitués à partir de lignes de force soulignées par les attributs et les armes, résonnent comme une évocation de la grande peinture telle que la décrivent les auteurs anciens. Toutefois, si nous ne souhaitons nier que le peintre de vase a été sensibilisé aux grandes innovations picturales de son époque, nous ferons, en méthode, l'économie du recours à l'existence supposée d'une grande peinture, à propos de laquelle les textes restent muets, qui serait le prototype des deux scènes vasculaires. Certes, à chaque fois, Dionysos nous fait la grâce de sa présence dans un contexte où *a priori* nous ne l'attendions pas, toutefois les deux peintres de vases offrent suffisamment de différences à un demi-siècle d'intervalle pour démontrer à l'envi leur autonomie créatrice, au-delà de l'inspiration d'un modèle réel (le fronton) ou supposé (une grande peinture).

Sur l'hydrie de Pella, outre la composition étagée sur plusieurs registres que nous retrouvons atténuée sur le vase de Kertch, les plans se juxtaposent autour de l'axe principal constitué par le grand foudre à partir duquel s'organise un large mouvement en spirale qui débute en bas à gauche, remonte vers la droite pour finir en haut à gauche, démultipliant les sens de lecture possibles.

En bas à gauche du côté d'Athéna (fig. 3), Cécrops roi *diphuès* se laisse facilement identifier, sceptre en main et coiffé d'une belle chevelure blanche. Il tourne la tête vers le centre de la scène et lève le bras droit, faisant signe vers la déesse. Comme sur le vase de Saint Petersburg, il est spectateur de l'affrontement divin plus que juge. Au-dessus de lui (fig. 3 et 5) un personnage féminin, surgissant du relief à mi-cuisses, se retourne également vers la droite et tend à bout de bras une couronne de lierre en direction d'Athéna. L'identité de cette femme est très certainement liée à l'univers de Dionysos, situé juste au-dessus d'elle¹. Nous retrouvons là le dieu de toutes les perturbations, chevauchant cette fois une fantastique panthère cornue². Mais ici, à la différence du vase de Kertch, Dionysos tient son thyrsos bien droit tel un sceptre, et non à l'oblique comme une arme, dans une attitude qui n'a rien de belliqueux. Il ne prend pas part à la dispute³, et se contente d'arriver en éternel nouveau venu d'un étrange et lointain ailleurs. Situé en décalé au-dessus d'Athéna, il n'apparaît pas directement impliqué par la passe d'armes qui se déroule en contrebas.

1. *Ibid.*, p. 301. La proposition de DROUGOU, 2000, p. 192-193 de voir en ce personnage agité une Nymphe toponyme, telle Éleusis, n'est pas retenue par M. Tivérios : de fait l'image ne justifie pas une telle identification.

2. Dionysos assis sur une panthère est un thème bien attesté en cette fin de v^e siècle et fait référence à ses déplacements incessants : METZGER, 1951, p. 136.

3. *Contra* DROUGOU, 2000, p. 189 et TIVERIOS, 2005, p. 301.

Du côté de Poséidon, dans le coin inférieur droit de l'image (fig. 3), nous reconnaissons Triton grâce à son trident et sa nature hybride, figure symétrique de Cécrops, levant la main droite devant le visage en signe de surprise¹. Au-dessus, Amphitrite, femme mariée tenant un pan de son voile, tend le bras droit paume ouverte vers son époux dans un geste de demande et semble l'inviter à s'écarter, pour ne pas dire à battre en retraite.



Fig. 4. — Hydrie de Pella, Musée archéologique 80514. Détails d'après Stella Drougou, 2000, Pl. 35, 2.

Dans cette diagonale soulignée par le trident de Poséidon, au-dessus de l'anse droite, se trouve un étrange jeune homme soufflant dans une salpinx en direction des combattants, une peau de fauve sur le bras gauche et un serpent autour du cou (fig. 4). Ainsi caractérisé par ces différents attributs, nul doute que ce personnage était identifié au premier coup d'œil par les contem-

1. Sur ce geste voir par exemple DARTHOU & STRAWCZYNSKI, 2006, p. 54-57.

porains de l'hydrie ; il en va tout autrement pour nous, faute de parallèle exact. En raison de la salpinx, I. Akamatis¹ propose de voir en ce personnage agité Kelados, la personnification de la Clameur du combat, à la lumière de bols hellénistiques où ce nom inscrit désigne un joueur de trompette intervenant au cœur de la bataille entre héros grecs et troyens². Toutefois il n'existe pas d'attestation antérieure à ces bols en relief, et surtout Kelados apparaît toujours habillé, tandis que serpent et peau de bête ne sont pas attestés pour ce personnage. Fort de ces arguments, M. Tivérios³ propose d'identifier Kydoimos, le Tumulte de la bataille, la Confusion, personnification d'abstraction attestée dans la littérature et notamment chez Aristophane⁴ où il est nommé au côté de Polémos, mais sans iconographie connue. Ce nom apparaît surtout chez Homère, dans sa description du bouclier d'Achille, à la suite de celui d'Éris, la Querelle, et précédant Ker, le Trépas⁵. Éris n'intervient pas de façon autonome dans le conflit entre Poséidon et Athéna, l'*éris*, le conflit est le sujet représenté⁶, mais les occurrences littéraires qui associent Éris et Kydoimos pourraient être un argument au crédit de M. Tivérios, à moins que le personnage n'ait d'autre existence que poétique. En l'absence d'inscription ou de figure comparable, il nous faut revenir à notre seule image et à l'entourage du personnage, non encore évoqué.

Juste au-dessus du joueur de salpinx, Apollon se laisse identifier, malgré sa tenue bigarrée, grâce au laurier qu'il tient bien droit en main. Entre lui et Hermès, reconnaissable au pétase et au caducée, une figure féminine vêtue d'un long chiton et d'une peau de bête est assise, une torche à la main et l'autre posée délicatement au niveau du laurier. Stella Drougou propose d'identifier Eiréné : la Paix, s'appuyant sur une hypothèse d'Erika Simon⁷. Pour la chercheuse grecque, la partie supérieure de l'image serait de fait liée à l'épiphanie de Dionysos, annonçant le dénouement heureux de l'*éris* divine provoqué par l'intervention sans appel de Zeus. Pour elle ce vase, daté de la fin du v^e siècle et donc contemporain du retour de la démocratie à Athènes, est un éloge à la paix dionysiaque, dispensatrice de richesse et de bienfaits, telle qu'elle est célébrée

1. En dernier lieu, voir AGON 2008, p. 104-105.

2. LIMC V s.v. « Kelados » (P. Reichert).

3. TIVERIOS, 2005, « Der Streit », *op. cit.*, p. 306-307 ; LIMC VI s.v. « Kydoimos » (P. Müller).

4. *La Paix*, v. 255-284.

5. *Iliade* XVIII, 535 ; SHAPIRO, 1993, p. 18-21.

6. Sur Éris qui provoque la querelle (*éris*), voir en dernier lieu DARTHOU, 2008, p. 272-273.

7. DROUGOU, 2000 p. 198-199, 210-214 ; SIMON, 1988, en particulier p. 11-12.

chez Euripide¹. Certes la torche est un attribut possible d'Eiréné, mais il n'est ni nécessaire, ni suffisant². De plus, contrairement à une vision quelque peu pacifiste, les Athéniens, malgré les difficultés, ne privilégient pas l'iconographie de la Paix qui demeure fort rare à la fin du v^e siècle et est uniquement attestée dans un contexte dionysiaque³. Sur l'hydrie, Apollon est affublé de la même tenue vestimentaire que son demi-frère, portant notamment tiare et *embades* (fig. 4 et 5). Cet accoutrement inattendu crée un lien indubitable entre les deux divinités, par-delà l'espace qui les sépare dans l'image. Toutefois par le jeu des proximités, la divinité féminine ne peut être nommée d'abord en fonction de Dionysos puisqu'elle en est située à distance ; la position d'Apollon crée une rupture entre les deux, et c'est donc par rapport à lui et au laurier que doit se comprendre la déesse. Dans la voisine du létoïde, nous identifions donc Artémis dont la torche est un attribut récurrent⁴. Elle présente avec son jumeau une stricte isocéphalie, surlignée par les branches du laurier, et un même mouvement de la tête vers la gauche⁵.

L'hypothèse d'Eiréné écartée, il n'est plus guère possible d'identifier le jeune homme à la salpinx comme étant Polémos, la Guerre⁶. Situé entre Apollon et Artémis, légèrement en contrebas, se retournant tout comme eux vers le centre de l'image, nous proposons de nommer *Paian*⁷. Péan est le signal du combat comme celui de sa fin, ordre impérieux donné par la salpinx⁸ dont la direction reprend celle du trident. Il est aussi un dieu médecin proche d'Apollon, au point de se confondre par la suite avec lui ; le serpent pourrait en ce cas fonctionner comme attribut et faire du personnage sur l'hydrie, plus

1. Le poète dans *Les Bacchantes* v. 416-428, rappelle que Dionysos : « le dieu fils de Zeus chérit les banquets des fêtes. Il aime la paix mère de l'abondance, la déesse nourricière des jeunes » (trad. Henri Grégoire, Paris, 1961).

2. Cf. le cratère en cloche du peintre du Dinos, Vienne *Kunsthistorisches Museum* IV 1024, LIMC III, s.v. « Eiréné » n° 11, pl. 542 : la scène représente Dionysos et son thiasé, Eiréné inscrite tient une corne à boire et une torche. Pour les différents attributs d'Eiréné cf. SIMON, 1988, p. 6-19.

3. SMITH, 2005, p. 222.

4. Sans s'éloigner des productions contemporaines de l'hydrie de Pella, il suffit de regarder les scènes de Gigantomachie où intervient Artémis, par exemple l'amphore du Louvre S 1677 du peintre de Suessula ; BOARDMAN, 1989, fig. 329, 3.

5. C'est également cette identification que retient M. Tivérios comme allant de soi, TIVERIOS, 2005, p. 304.

6. SIMON, 1988 p. 12, suivie partiellement par DROUGOU, 2000, p. 194-197, qui propose également comme alternance possible Eumolpos ou Keryx.

7. LIMC VII, s.v. « Paian » (A. Kossatz).

8. Sur les ordres militaires donnés à la trompette cf. BÉLIS, 1984, p. 99 n. 3.

qu'une personnification¹, un dieu à part entière. Avec ses cheveux en désordre et la peau de bête sur le bras, il s'apparente aux Géants mis à l'honneur dans les ateliers attiques de cette fin de siècle², et doit être compris comme semblable aux enfants de Gaïa, doué d'une force vitale prompte à animer les combattants.



Fig. 5. — Hydrie de Pella, Musée archéologique 80514. Détails d'après Stella Drougou, 2000, Pl. 35, I.

Pour finir ce parcours autour du foudre, à gauche d'Apollon, deux guerriers armés de grands boucliers et dans la nudité héroïque s'opposent à distance au-dessus de la mêlée divine (fig. 5). Qui sont-ils ? Là encore, sans inscription ou parallèle probant, impossible de les identifier de façon certaine. La valeur des boucliers : couleur d'argile pour celui de gauche, rehaussé de blanc pour

1. LIMC VII, s.v. « Païan » n° 1 : Païan en tant que personnification du chant chorégique est représenté dans une scène de komos sur une oinochoe de Berlin, Antikensammlung F 2658.

2. Voir en particulier le Géant à gauche sur le fragment d'un cratère à volute proche du peintre de Suessula, Wurzburg H 4729 ; ARV², 1346 ; Boardmann, 1989, fig. 330.

celui de droite, et la position respective des deux guerriers renvoient strictement aux divinités affrontées du premier plan. La Nikè, située au niveau de l'épaule de l'hydrie, en chiton et chair blancs, semble surgir du bouclier du guerrier situé au-dessus de Poséidon et voler vers son opposant, qui est parallèle à Athéna, et désigné ainsi comme victorieux¹. Il serait tentant de voir, avec L. Weidauer et I. Krauskopf, respectivement Eumolpos et Érechthée poursuivant sur un mode héroïque le combat pour l'Attique, et annonçant au final l'annexion d'Éleusis². Reprenant cette identification à son compte, M. Tivérios attire l'attention d'une part sur le serpent enroulé sur lui-même à l'intérieur d'un cercle, représenté en épisème sur le bouclier du présumé Eumolpos, signe cohérent avec Éleusis selon lui, et d'autre part sur le monstre marin ornant l'intérieur du bouclier d'Érechthée, qui doit être compris comme une référence au culte de Poséidon-Érechthée³. En élargissant notre champ de vision, mais sans quitter le domaine des images, nombreux sont en fait les monstres marins décorant l'intérieur des boucliers chez les peintres⁴ proches de celui de l'hydrie. Quant au serpent, il serait, à tout prendre, un meilleur attribut pour Érechthée que pour Eumolpos⁵. Faut-il alors inverser l'identité des deux héros ? Ce serait sans considérer l'économie générale de la scène et les concordances visuelles élaborées entre ces combattants et les deux divinités principales au-dessous.

En l'absence de critère discriminant propre à chacun des deux héros, soit nous restons sur un mode générique et insistons sur le parallèle en image entre le combat des hommes et celui des dieux, qui luttent pour la victoire, soit nous suivons l'identification proposée, justifiée par le seul jeu des positions. Or à hauteur des héros, nous trouvons Apollon regardant dans leur direction. Ce dernier, nous l'avons vu, introduit par sa seule présence sa sœur Artémis, tout en entretenant un dialogue muet avec Dionysos avec qui il partage une tenue

1. Sur une lecture similaire de cette zone, voir TIVERIOS, 2005, p. 305.

2. WEIDAUER & KRAUSKOPF, 1992, p. 7-8.

3. TIVÉRIOS, 2005, p. 304-305 n. 50. et p. 315. Sur l'association et non la fusion dans le culte des deux puissances qui ne sauraient en devenir une seule, voir DARTHOU, 2005, p. 79-81. En outre, dans le cadre de l'image, qui n'est pas culturelle, le monstre marin a peu de chance de fonctionner comme un attribut d'Érechthée.

4. Pélikè proche du peintre de Pronomos, Athènes 1333 ; ARV², 1337, 8 ; BOARDMAN, 1989, fig. 326.

5. Nous rejoignons ici Kevin Clinton qui rappelle que le serpent n'entretient avec Éleusis que des relations on ne peut plus distantes, si ce n'était le siège magique de Triptolème : CLINTON, 1994, p. 167 et n. 57.

vestimentaire teintée d'exotisme. Entre l'hiératique Apollon et le chevaucheur de panthère, le peintre organise une relation construite sur le contraste et la ressemblance, attestée dans le culte et l'iconographie bien au-delà du contexte de la dispute entre Athéna et Poséidon. Sur le vase, la figure d'Apollon provoque, en quelque sorte, un appel d'air favorable à la représentation d'autres divinités, quand lui-même ne semble présent que pour mieux attirer l'attention sur le duel héroïque qui se déploie dans la partie supérieure. Or, Apollon a partie liée avec les Cécropides, et ce à plus d'un titre. Il est le père d'Ion¹, petit-fils d'Érechthée, il est aussi celui qui, par la voix de l'oracle, conseille ce roi autochtone pour sauver l'Attique d'Eumolpos et de ses troupes thraces². Son regard ostensiblement posé sur les deux guerriers fait du dieu de Delphes³ un témoin privilégié de leur combat, comme Cécrops et Triton sont spectateurs du conflit originel développé au premier plan. Sur l'Acropole, Myron a fait en bronze un groupe statuaire représentant Eumolpos et Érechthée sous les traits de deux guerriers. La mention de Pausanias⁴, qui ne s'encombre pas de détail, ne permet ni d'affirmer ni d'infirmer par comparaison l'identité des hoplites de l'hydrie⁵, mais l'attestation du groupe sculpté sur le rocher sacré, lieu même de la disparition d'Érechthée, participe de la mémoire et du savoir du peintre de vase.

Ainsi en partant du bord inférieur gauche de l'image et en suivant la direction des deux *Nikai*, à la verticale du foudre, nous voyons se dérouler une véritable fresque qui part de Cécrops, témoin de la confrontation des dieux pour l'Attique, pour conclure avec le jeune guerrier Érechthée sur le bord externe de l'image, frontière d'un pays toujours verdoyant signifié par le plant de lierre⁶. Athéna dans l'attitude de la Promachos défend cette terre et son

1. Sur l'Ion d'Euripide et le rôle d'Apollon dans le mythe athénien de l'autochtonie, voir LORAUX, 1990, p. 197-253.

2. Apollodore III, 15, 4. Philochore (*FGRHist*, 328 F 105) cite nommément Apollon, cf. DARTHOU, 2005, p. 71 et n. 13.

3. Nous ne pensons pas nécessaire de faire appel, avec M. Tivérios, à la personnalité et au culte athénien d'Apollon Boédromion « secourable », TIVERIOS, 2005, p. 306-307. Rien dans l'aspect d'Apollon ne permet une lecture aussi développée.

4. Pausanias I, 27, 4 ; IX, 30, 1. *LIMC* IV, s.v. « Eumolpos », n° 15 (L. Weidauer).

5. De même, les propositions de restitution du groupe semblent trop fragiles pour se forger une opinion : TIVERIOS, 2005, p. 305, n. 55.

6. Nous n'irons donc pas jusqu'à voir dans ce plant de lierre une des justifications de l'intervention de Dionysos dans la scène en tant que dieu de la vigne : *ibid.*, p. 301.

héros de la furie guerrière de Poséidon, prêt à ravager le sol de son trident¹. Le temps n'est ni à la paix civile, ni même à la commémoration des victoires contre Sparte ou les Trente², dont Poséidon serait le champion débouté, car ce n'est pas ici Athéna qui est couronnée par la Victoire, mais bien l'olivier. En cette fin de siècle, l'Érechthéon, enfin achevé, offre un écrin exceptionnel aux vestiges divins associés au souvenir des premiers rois de l'Attique. Sont ainsi réunis dans un même complexe cultuel : l'arbre primordial, la « mer » de Poséidon, mais aussi la marque du trident dans la roche, et jusqu'au trou dans la toiture localisant le coup de foudre dans le porche nord consacré à Érechthée disparu dans les entrailles de la terre, sans oublier le tombeau de Cécrops ni (parmi d'autres) l'autel de Zeus Hypatos, le Très Haut³. Le foudre, l'axe autour duquel la scène vasculaire s'enroule, apparaît comme la clé de lecture du vase : au-delà de la référence parthénonienne, c'est l'histoire mythique de l'Acropole, l'histoire des autochtones d'Athènes, qui est mise en scène dans un raccourci magistral.

La dispute pour l'Attique connaît d'autres interprétations moins belliqueuses dès la fin du v^e siècle. Les deux dieux se tiennent face à face en présence des *marturia* qui permettent de préciser le contexte de cette divine rencontre⁴. Là encore, l'idée du recours à un modèle prestigieux est régulièrement avancée, néanmoins aucune image vasculaire ne se répète à l'identique, ce qui démontre le libre arbitre des artisans et leur capacité à se renouveler. Ainsi, la référence au fronton ouest du Parthénon demeure une exception significative, qu'il ne faut pas sous-estimer au profit de l'évocation d'événements contemporains qui, seuls, justifieraient une telle citation chez les céramistes athéniens, passés de surcroît par le filtre d'une grande peinture. Les deux hydries sont suffisamment éloignées dans le temps et dans l'espace, s'agissant de leur provenance respective (Pella et Kertch), pour nous rappé-

1. L'aspect martial du dieu est accentué par le port de l'armure et des jambières que l'on retrouve sur le vase italiote de Policoro, où le dieu part en guerre contre Athéna : cf. *supra*, n. 2 on page 275.

2. Voir ci-dessus, n. 5 on page 280.

3. Pausanias, I, 26, 5 ; HOLTZMANN, 200, p. 164-165 ; HURWIT, 2004, p. 170-171. Sur les conditions de la mort d'Érechthée, différentes (comme toujours) selon les auteurs, nous renvoyons à DARTHO, 2005, p. 72-74, qui insiste sur la disparition et la destruction du héros, mais n'évoque pas le foudre pourtant signalé chez Hygin, *Fables*, 46, lequel fait de Zeus le bras vengeur de Poséidon. Mais peu importent ici les variantes, seule la cohérence qui existe entre le programme de l'Érechthéon et la scène de l'hydrie nous retient. Et dans les deux cas, rien ne permet de faire du foudre plus que du trident l'arme qui a eu raison du héros.

4. LIMC VII, s.v. « Poseidon » n° 236 et n° 243 ; GHEDINI, 1983, p. 12-36.

ler que les vases véhiculent un discours où l'Histoire¹ événementielle n'est que très rarement convoquée². Par ailleurs la valeur éminemment positive du thème de la querelle s'accorde mal avec une lecture partisane ancrée dans la « réalité » où Poséidon représenterait l'opposant vaincu³. En revanche, le fait que, par deux fois, l'image de la dispute pour l'Attique soit sélectionnée sur une hydrie n'est peut-être pas le fruit du hasard. Outre sa fonction lors du sacrifice et du banquet, ou détournée en dernier usage comme vase cinéraire, cette forme, lorsqu'elle est de métal, est attestée en tant qu'objet de récompense après une victoire⁴. Quel meilleur support, dès lors, pour une image d'agôn divin ?

Bibliographie

ARV² = BEAZLEY J. D., *Attic Red-Figure Vase-Painters*, Oxford, 1963².

Agon, the Spirit of Competition in Ancient Greece, Catalogue d'exposition de Beijing, juillet-octobre 2008, Macao, 2008.

BÉLIS A., « Un nouveau document musical », *BCH* 108, 1984, p. 99-109.

BOARDMAN J., *Athenian Red Figure Vases, The Classical Period*, London, Thames and Hudson, 1989.

CLINTON K., « The Eleusinian Mysteries and Panhellenism in Democratic Athens », dans W. Coulson (éd.), *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy. Proceedings of an international conference, December 4-6, 1992*, Oxford, 1994, p. 143-150.

COHEN B. (dir.), *The Colors of Clay. Special Techniques in Athenian Vases*, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 2006.

1. Avec un grand H si l'on se fie aux critères hiérarchisés des commentateurs contemporains qui « oublient » que la dispute divine participe, elle-aussi, de l'histoire des Athéniens et de leur construction identitaire : cf. LORAUX, 2005, p. 173.

2. À propos de la rareté des images historiques sur la céramique cf. HÖLSCHER, 1973, en particulier p. 17, 28. On relira enfin avec profit la mise en garde méthodologique formulée par Annie-France Laurens à propos des lectures historicisantes, portant cette fois sur l'accueil de Thésée au fond de la mer, LAURENS, 1986, en particulier p. 387 et n. 21.

3. À l'opposé voir DARTHOU, 2008, qui va jusqu'à parler de partage entre Athéna et Poséidon.

4. E. TRINKL, 2009, p. 153-171.

- COOK B. F., *The Elgin Marbles*, London, The British Museum Press, 1997 (1^{re} éd. 1984).
- DARTHOUS S., « Retour à la terre : fin de la Geste d'Érechthée », *Kernos* 18, 2005, p. 69-83.
- DARTHOUS S., « Éris dans la cité. Quelques réflexions sur les "cosmogonies" politiques », *Métis*, N. S. 6, 2008, p. 269-285.
- DARTHOUS S. et STRAWCZYNSKI N., « les gestes de la filiation dans la céramique attique », dans L. Bodiou et al. (éd.), *L'expression des corps. Gestes, attitudes, regards dans l'iconographie antique*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2006, p. 49-59.
- DE CESARE M., *Le Statue in immagine. Studi sulle raffigurazioni di statue nella pittura vascolare greca*, Roma « L'ERMA » di Bretschneider (*Studia archaeologica*, 88), 1997.
- DROUGOU S., « Krieg und Frieden im Athen des späten 5 Jahrhunderts v. Chr. Die rotfigurige Hydria aus Pella », *Athenische Mitteilungen* 115, 2000, p. 147-216.
- GHDINI F., « Il gruppo di Atena e Poseidon sull'acropoli di Atene », *Rivista di Archeologia* 7, 1983, p. 12-36.
- GOLDHILL S., « The Great Dionysia and Civic Ideology », dans J. Winkler, F. I. Zeitlin (éd.), *Nothing to do with Dionysos. Athenian Drama and its Social Context*, Princeton, University Press, 1990, p. 97-129.
- HÖLSCHER T., *Griechische Historienbilder des 5 und 4 Jahrhunderts v. Chr.*, Würzburg, Konrad Triltsch Verlag, 1973.
- HOLTZMANN B., *L'Acropole d'Athènes. Monuments, cultes et histoire du sanctuaire d'Athéna Polias*, Paris, Picard, 2003.
- HURWIT J., *The Acropolis in the Age of Pericles*, Cambridge University Press, 2004.
- LAURENS A.-F., « Autour de Thésée. Images de légitimité, légitimité des images » dans *Lire les Polythéismes* 1, Paris, 1986, p. 379-409.
- LILIMPAKI AKAMANTI M. et AKAMANTIS I. (éd.), *Pella and its Environs*, Thessaloniki, Athanásios A. Altintzis, 2003.

- LORAUX N., *Les enfants d'Athéna*, Paris, éd. La Découverte, 1990.
- LORAUX N., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot et Rivages, 2005.
- MARX P., « Athens MN Acropolis 923 and the Contest between Athena and Poseidon », *Antike Kunst*, 54, 2011, p. 12-22.
- METZGER H., *Les représentations dans la céramique attique du IV^e siècle*, Paris, De Boccard, 1951, p. 136.
- PALAGIA O., *The Pediments of the Parthenon*, Leiden, Brill, 1993.
- QUEYREL F., *Le Parthénon. Un monument dans l'Histoire*, Paris, Bartillat, 2008.
- ROBERT C., « Der Streit der Götter um Athen », *Hermes, Zeitschrift für classische Philologie*, vol. 16, 1881, p. 60-87
- ROLLEY C., *La sculpture grecque, t. 2. La période classique*, Paris, Picard, 1999.
- SHAPIRO A., *Personifications in Greek Art*, Kilchberg, Akanthus, 1993.
- SIMON E., « Neue Deutung zweiter eleusinischer Denkmäler des vierten Jahrhunderts v. Chr. », *Antike Kunst* 9, 1966, p. 72-92.
- SIMON E., « Die Mittelgruppe im Westgiebel des Parthenon », dans H. A. Cahn et E. Simon (dir.), *Tainia, Festschrift für Roland Hampe*, Mainz am Rhein, Philipp von Zabern, 1980, p. 239-255.
- SIMON E., *Eirene und Pax. Friedensgöttinnen in der Antike*, Stuttgart, 1988.
- SMITH A. C., « From Drunkenness to Hangover : Maenads as Personifications », dans E. Stafford et J. Herrin (éd.), *Personification in the Greek World*, London, 2005, p. 211-230.
- TIVERIOS M., « Der Streit um das Attische Land. Götter, Heroen und die Historische Wirklichkeit », dans V.M. Strocka (dir.), *Meisterwerke. Internationales Symposium des 150 Geburtstages von Adolf Furtwängler, Freiburg am Breisgau, 30 Juni-3 Juli 2003*, Hirmer Verlag, München, 2005, p. 299-319.
- TRENDAL A. D., *Red Figure Vases of South Italy and Sicily*, London, Thames and Hudson, 1989.

TRINKL E., « Sacrificial and Profane Use of Greek Hydriai », dans A. Tsingarida (éd.), *Shapes and Uses of Greek Vases (7th-4th centuries B. C.)*, Bruxelles, 2009, p. 153-171.

WEIDAUER L. et KRAUSKOPF I., « Urkönige in Athen und Éleusis. Neues zur Kekrops-Gruppe des Parthenonwestgiebels », *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Institut* 107, 1992, p. 1-16.

Un conflit d'interprétations sur le mythe argonautique : les prophéties de Mopsus et d'Idmon chez Valérius Flaccus (I, 205-239)

François RIPOLL

Université de Toulouse II – Le Mirail

Comme dans les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes qui est sa source principale (I, 402-493), Valérius Flaccus fait figurer parmi les préliminaires de l'expédition un sacrifice précédé d'une prière de Jason et suivi d'une prophétie de devin tirée de l'observation de la flamme (I, 184-254). Il substitue cependant à la prophétie unique et assez brève de l'Idmon d'Apollonios (I, 436-449) une double prophétie assez développée¹ : d'abord celle du devin Mopsus² (I, 205-226), puis, celle de son confrère Idmon (I, 227-239). Ce dédoublement prophétique, accentué par la tonalité et le contenu antithétiques des deux discours, est sans antécédent connu dans la littérature antique³. Tout semble donc indiquer ici une large part d'*inuentio* de Valérius, ce qui nous invite à examiner de près ce passage en rapport avec le projet poétique d'ensemble de l'auteur. Face à ce qui apparaît, à une première lecture, comme un conflit d'interprétations

1. Ce procédé de dédoublement des modèles est fréquent chez Valérius, comme le remarque SPALTENSTEIN, 2002, p. 61.

2. Celui-ci participe à l'expédition chez Apollonios, mais ne délivre pas de prophétie initiale ; en revanche, il est le seul devin de l'expédition chez Pindare, *Pyth.*, IV, 190-191, et peut-être l'idée initiale de cette double prophétie découle-t-elle, entre autres considérations, d'une combinaison de Pindare et d'Apollonios.

3. Le plus proche parallèle attesté est constitué par les deux interprétations contradictoires d'un *omen* avant la bataille du Tessin chez Silius Italicus (*Punica*, IV, 120-135), mais la similitude entre les deux passages reste assez vague (et le texte de Silius est très vraisemblablement postérieur à celui de Valérius).

sur l'aventure argonautique, je voudrais m'attacher à mettre en évidence la complémentarité, la hiérarchisation et l'articulation de ces deux discours tout en faisant apparaître leur très probable dimension métalittéraire.

Après la prière de Jason à Neptune (v. 193-204), le poète décrit brièvement le comportement de la flamme du sacrifice (nous verrons plus loin l'importance de ce détail), puis fait intervenir les deux devins de l'expédition¹ :

*Protulit ut crinem densis luctatus in extis
ignis et escendit salientia uiscera tauri
ecce sacer totusque dei per litora Mopsus
immanis uisu uitamque comamque per auras
surgentem laurusque rotat. Vox reddita tandem,
uox horrenda uiris ; tum facta silentia uati :
« Heu quaenam aspicio ! Nostris modo concitus ausis
aequoreos uocat ecce deos Neptunus et ingens
concilium. Fremere et legem defendere cuncti
hortantur. Sic amplexu, sic pectora fratris,
Iuno, tene ; tuque o puppem ne desere, Pallas :
nunc patruī nunc flecte minas ; cessere ratemque
accepere mari. Per quot discrimina rerum
expedior ! Subita cur pulcher harundine crines
uelat Hylas ? unde urna umeris niueosque per artus
caeruleae uestes ? unde haec tibi uulnera, Pollux ?
quantus io tumidis taurorum e naribus ignis !
Tollunt de galeae sulcisque ex omnibus hastae
Et iam iamque umeri ! Quam circum uellera Martem
aspicio ! Quaenam aligeris secat anguibus auras
caede madens ? Quos ense ferit ? Miser eripe paruos
Aesonide. Cerno et thalamos ardere iugales. »
Iamdudum <...> Minyas ambage ducemque
terrificat ; sed enim contra Phoebeius Idmon,
non pallore uiris, non ullo horrore comarum
terribilis, plenus fatis Phoeboque quieto,
cui genitor tribuit monitu praenoscere diuum
omina, seu flammās seu lubrica cominus exta
seu plenum certis interroget aera pennis,*

1. Nous citons ici le texte adopté par Jean Soubiran dans son édition des *Argonautiques* (2002), à une exception près : *amplexu* au lieu de *amplexus* au v. 214 (pour la justification de ce choix, voir KLEYWEGT, 2005, *ad loc.*) ; le texte établi par Gauthier Liberman pour la C.U.F. (Paris, 1997) comporte au reste très peu de divergences avec celui-ci, à part la correction de *circum* en *circa* au v. 223 (« à propos de » au lieu de « autour de »). La traduction est personnelle.

*sic sociis Mopsoque canit : « Quantum augur Apollo
flammaque prima docet, praeduri plena laboris
cerno equidem, patiens sed quae ratis omnia uincet.
Ingentes durate animae dulcesque parentum
tendite ad amplexus. » Lacrimae cecidere canenti
quod sibi iam clusos inuenit in ignibus Argos.*

Quand le feu, après avoir lutté dans l'épaisseur des entrailles, eut montré sa chevelure et se fut dressé sur les viscères palpitants du taureau, voici que, sur le rivage, Mopsus, être sacré et possédé par le dieu, terrible à voir, fait tourner sa bandelette, sa chevelure qui se hérissé dans les airs et son laurier. La voix lui revient enfin, une voix qui fait frémir les héros ; alors, on fait silence pour le devin. « Hélas, que vois-je ? Voici que Neptune, indigné à cet instant de notre audace, convoque l'immense assemblée des dieux de la mer. Tous grondent et l'exhortent à défendre sa loi. Serre-toi, oui, serre-toi, Junon, contre le cœur de ton frère ! Et toi, n'abandonne pas notre poupe, Pallas ! C'est maintenant, oui, maintenant que tu dois fléchir ton oncle qui menace. Ils ont cédé, et nous tolèrent sur la mer ! Que de périls dont je réchappe ! Mais pourquoi soudain ce voile de roseaux sur les cheveux du bel Hylas ? D'où vient cette urne sur ses épaules et ce vêtement sombre sur son corps de neige ? D'où te viennent, Pollux, ces blessures ? Ah, quel feu sort des naseaux enflés des taureaux ! Des casques surgissent, et de tous les sillons, des lances, des épaules ! Autour de la toison, quelle bataille j'aperçois ! Quelle est donc cette femme qui fend les airs sur des serpents ailés, ruisselante de sang ? Qui sont les victimes qu'elle frappe de son glaive ? Arrache-lui ces petits, malheureux fils d'Eson ! Je vois aussi brûler une chambre nuptiale. » Depuis un moment ce discours obscur¹ effrayait les Minyens et leur chef ; mais au contraire Idmon fils de Phébus ne terrifie pas les héros par sa pâleur ou ses cheveux hérissés. Pénétré des destins et de la force calme de Phébus (car son père lui a permis par son enseignement de comprendre les présages des dieux en interrogeant le feu, les lisses entrailles ou les airs que remplissent les oiseaux véridiques), il prophétise à Mopsus et à ses compagnons : « Pour autant que l'indiquent Apollon le Devin et la première flamme, je vois certes une foule d'épreuves très dures, mais ce navire endurent les surmontera toutes. Affermissez vos nobles cœurs, et tendez vos bras vers la douce étreinte de vos parents. » Tandis qu'il prophétisait, des larmes lui échappèrent, car il avait vu dans les flammes qu'Argos lui serait désormais interdite.

On voit que les deux prophéties sont juxtaposées et antithétiques, mais non contradictoires : le premier devin a en vue la tragédie de l'épisode corinthien,

1. Il manque dans ce vers un mot (une épithète de *ambage* ?) pour lequel aucune restitution évidente n'a pu être proposée.

la vengeance de Médée chantée par les tragiques, d'Euripide à Sénèque (en passant notamment par Ennius et Ovide) ; le second garde l'œil fixé sur la conclusion de l'épopée argonautique, celle d'Apollonios de Rhodes (IV, 1773-1781), c'est-à-dire l'heureux retour des Argonautes dans leur ensemble¹. Les deux prophéties se complètent donc pour donner une vision globale du mythe réunissant les deux pans, épique et tragique, de la tradition littéraire. Au reste, les deux devins sont fils d'Apollon, ce qui garantit la véracité de leurs prédictions respectives².

Mais ce qui frappe, c'est évidemment la différence de ton et d'ambiance des deux prophéties. La première a une tonalité sombre et dramatique qui renvoie à la topique épico-tragique de la prophétie funeste. Ses deux principaux antécédents sont la vaticination de la matrone romaine au chant I de la *Pharsale* (673-695) et la prophétie de Cassandre dans l'*Agamemnon* de Sénèque (710-74), elle-même issue d'une scène analogue dans l'*Agamemnon* d'Eschyle. Bien que les critiques aient surtout insisté sur le rapprochement de Valérius avec Lucain³ (qui s'est du reste lui-même inspiré vraisemblablement de la pièce de son oncle), c'est bien Sénèque qui semble avoir été le modèle principal du poète flavien, dans la mesure où c'est chez lui que l'on retrouve le plus de détails communs avec ce passage des *Argonautiques*. D'une part, la description de Mopsus comporte les mêmes éléments que celle de Cassandre (bandelettes dressées et chevelure hérissée⁴) ; d'autre part, si la composition générale du discours, combinant descriptions de visions, interrogations et apostrophes, est à peu près similaire chez Sénèque, Lucain et Valérius, le motif de l'avertissement adressé à la deuxième personne n'est présent que chez Sénèque et Valérius⁵ ; et surtout, la vision d'une femme mystérieuse brandissant l'épée du crime (Médée chez Valérius, Clytemnestre chez Sénèque) est

1. Cette complémentarité est méconnue par les critiques qui accentuent exagérément le caractère contradictoire des deux prophéties. L'étude la plus représentative de cette tendance est celle de ZISSOS, 2004, p. 21-38.

2. Cf. I, 228 : « *Phoebeius Idmon* », et I, 383-384, : « *hic uates Phoebique fides non uana parentis/Mopsus* ».

3. Cf. FUÀ, 2000, p. 105-115.

4. *Arg.*, I, 208 et *Ag.*, 712 : « *steter uittae, mollis horrescit coma*. » Ce sont à vrai dire des éléments topiques de la scène de prophétie, dont les autres antécédents sont *Virg.*, *Aen.*, VI, 47-80 (la Sibylle) et *Luc.*, V, 161-74 (la Pythie), auquel Valérius a emprunté notamment le *rotat* du v. 209. On trouve une interprétation forcée de cette micro-réminiscence lucanienne chez ZISSOS, 2004, p. 29, qui y voit une allusion délibérée à la prophétesse lucanienne censée conférer à la vaticination de Mopsus « une impression d'authenticité, de véritable inspiration apollinienne » par opposition à celle d'Idmon (voir plus bas).

5. Cf. *Arg.*, I, 225 et *Ag.*, 732.

propre à ces deux poètes¹. S'il y a un antécédent que les lecteurs sont allusivement invités à rapprocher du Mopsus de Valérius, c'est donc bien la Cassandre de Sénèque. Quant au fond de la prophétie du devin, il est également imprégné d'influence sénéquienne. Mopsus prêche à l'ensemble des dieux marins, stimulés par Neptune (211-214), une hostilité à l'égard de l'entreprise audacieuse (*ausis*) et sacrilège (*legem defendere*) des Argonautes qui recoupe exactement la version du mythe énoncée par le troisième chœur de la *Médée* de Sénèque² (579-669) : colère des dieux, à commencer par Neptune (595-98 ; 668) face à la violation des *foedera mundi* (605-606) par les premiers navigateurs, suivie d'une série de malheurs individuels. Plus globalement, la lecture que Mopsus donne de l'expédition argonautique s'inscrit indirectement dans le prolongement de la tradition « primitiviste » de la pensée romaine relative à la première navigation considérée comme un acte d'impiété³ ; une tradition dont on trouve notamment l'écho chez Horace⁴ (*Od.*, I, 1, 11-14 ; 3, 23), ainsi que, précisément, dans les chants du chœur de la *Médée* de Sénèque. En somme, Mopsus est un devin de tragédie qui lit l'aventure future des Argonautes à la lumière de la tragédie de Sénèque.

Pour la prophétie d'Idmon, Valérius s'est en revanche appuyé sur Apollonios, I, 440-447, en y ajoutant une caractérisation sereine et une tonalité optimiste plus appuyée. L'évocation de ses compétences divinatoires (231-33) rappelle celles du devin Asilas, compagnons d'Énée⁵ (*Aen.*, X, 175-178). En outre, Valérius a instillé dans son discours plusieurs concepts à coloration virgilienne : la référence aux *fata* (230), la notion de *labor* (235), et l'insistance sur les vertus de *patientia* et de *magnitudo animi* (à travers l'épithète, à consonance très « énéenne », d'*ingens*). On pense aussi, bien sûr, au célèbre « *labor omnia uicit/ improbus* » (*Georg.*, I, 145), dont on trouve l'écho dans *patiens ratis omnia uincet*. L'exhortation conclusive d'Idmon⁶ (237-238 : « *ingentes durate ani-*

1. Cf. *Arg.*, I, 225 : « *quos ense ferit ?* » et Sén., *Med.*, 735-36 : « *quem petit dextra uirum/ Lacaena cultu, ferrum Amazonium gerens ?* »

2. Mais qui n'est pas exactement en adéquation avec le contexte des *Argonautiques* (voir plus bas).

3. Si Mopsus n'exprime pas, à titre personnel de condamnation morale de la navigation, il reconnaît que l'audace (*nostris... ausis*) des Argonautes peut constituer un sacrilège aux yeux des divinités de la mer (*legem defendere*).

4. Sur l'ensemble du problème, voir de SAINT-DENIS, 1935, *passim*.

5. Ainsi que celles d'Arruns chez Lucain, I, 587-8 (cf. aussi VI, 427-30).

6. Interprétation forcée de la partie finale de cette exhortation (« *dulcesque parentum/ tendite ad amplexus* ») chez ZISSOS, 2004, p. 32, selon qui le destin personnel de Jason donnerait une valeur involontairement ironique à cette allusion aux parents (puisque ceux de Jason mourront avant le retour de leur fils) : le fait est que l'exhortation ne s'adresse pas au seul Jason, mais

mae ») se rapproche en outre, pour l'idée générale et le détail de l'expression, de celle d'Énée à ses compagnons au premier chant de l'*Énéide* (*Aen.*, I, 207¹). La présence de ce même intertexte virgilien dans l'esprit du poète flavien est confirmée, en amont, par la reprise, d'une *junctura* virgilienne dans la prophétie de Mopsus², et en aval, par l'adaptation du v. 203 de Virgile (« *haec olim meminisse iuuabit* ») dans la bouche de Jason³ (v. 249 : « *quae meminisse iuuet* »). Il n'est pas jusqu'à la note pathétique finale (tristesse d'Idmon à la pensée de sa propre mort) qui ne vienne colorer cet optimisme d'une touche de mélancolie toute virgilienne, en suggérant la part de sacrifice individuel nécessaire à la réalisation des destins. Valérius a donc assez profondément remanié cette scène inspirée d'Apollonios pour lui donner une allure très virgilienne⁴, à la fois dans l'expression (à partir surtout de l'exhortation d'Énée à ses compagnons au chant I de l'*Énéide*), mais aussi, plus profondément, dans le fond idéologique (exaltation de l'éthique du *labor* tirée des *Géorgiques*). Le fait est que la prophétie d'Idmon chez Apollonios (I, 440-447), source directe de ce passage, était sensiblement différente dans sa structure et sa tonalité⁵. L'annonce de l'issue heureuse précédait la mention des épreuves, l'exhortation martiale était absente, et le devin évoquait explicitement et assez longuement son destin personnel. La réécriture virgilienne de l'épisode par Valérius, révélatrice de ses intentions propres, va donc dans le sens d'une composition plus optimiste et d'un ton plus viril, avec un effacement implicite de l'individu devant la collectivité : virgilianisation rime ici avec romanisation.

aux Argonautes dans leur ensemble, et que la plupart d'entre eux sont effectivement appelés à rentrer dans leur famille. L'interprétation du critique repose ici sur une confusion entre le plan individuel et le plan collectif.

1. « *Durate, et uosmet rebus seruate secundis* ».

2. Cf. *Aen.*, I, 205 : « *per tot discrimina rerum* » et *Arg.*, I, 217 : « *per quot discrimina rerum* ».

3. Sur ce parallèle, cf. ADAMIETZ, 1976, p. 15 n. 32, qui relève aussi l'apostrophe « *o socii* » dans la bouche de Jason (*Arg.*, I, 242) et d'Énée (*Aen.*, I, 198).

4. Au reste, comme le remarque KLEYWEGT, 2005 p. 131, l'ensemble de cette scène qui fait se succéder une prophétie inquiétante et une prophétie optimiste a peut-être pour source d'inspiration lointaine la prophétie de la Sibylle virgilienne, qui comporte une partie menaçante suivie d'une conclusion optimiste (*Aen.*, VI, 83-97). Mais en dédoublant la prophétie, Valérius a choisi d'accentuer considérablement l'antithèse, ce qui donne à l'ensemble une tout autre portée que chez Virgile.

5. « Pour vous, le sort que les dieux vous réservent et vous prédisent est de revenir ici avec la toison ; mais dans l'intervalle, à l'aller comme au retour, innombrables sont les épreuves. Pour moi, l'arrêt fatal est de mourir par la cruelle volonté d'un dieu, loin d'ici, quelque part sur le continent asiatique. De funestes oiseaux m'avaient déjà fait connaître auparavant mon sort ; je n'en ai pas moins quitté ma patrie pour m'embarquer sur le navire et, en m'embarquant, préserver ma gloire dans la patrie » (nous citons ici la traduction de Francis Vian, dans l'édition de la *C.U.F.*, Paris, 1976).

Par leur *ethos*, Mopsus et Idmon incarnent pour ainsi dire les deux formes littéraires¹ : d'un côté le *furor* sombre et violent de la tragédie, de l'autre l'optimisme moral de l'épopée virgilienne, avec son adhésion au *fatum* nuancée d'une touche pathétique. Par le contenu de leur discours, ils expriment aussi deux interprétations antithétiques de l'aventure argonautique : la vision tragique insistant sur la colère divine et les châtements qui en découlent, et une vision épique à coloration virgilienne mettant en avant une éthique de l'épreuve qualifiante. Tout se passe comme si le poète flavien avait voulu présenter de façon réflexive les deux aspects complémentaires de l'aventure argonautique, à travers une confrontation de Tragédie et Épopée incarnées en la personne des deux devins².

La question qui se pose dès lors est la suivante : le poète a-t-il simplement voulu mettre en regard de façon neutre et aporétique deux lectures possibles du mythe argonautique dans le cadre d'un jeu purement rhétorique, ou a-t-il fait en sorte que la balance penche d'une manière ou d'une autre en faveur d'un des deux interprètes en hiérarchisant les points de vue ? Certains des commentateurs qui ont envisagé la question³, en proie à une fascination typiquement contemporaine pour le pessimisme tragique ou l'ironie critique⁴, ont accordé la primauté à Mopsus⁵. Le fait que ce dernier, en prophétisant

1. Ils représentent aussi, du point de vue religieux, deux types de divination, *per furorem* et *per artem* (voir sur ce point KLEYWEGT, 2005, p. 142).

2. On pense un peu à la confrontation métalittéraire de la Tragédie et de l'Élégie personnifiées chez Ovide, *Amores*, III, 1 (d'autant que le Mopsus de Valérius ressemble assez à la Tragédie d'Ovide, avec son aspect terrible et sa chevelure hérissée : cf. *Am.*, III, 1, 11-13, 31-32 ; une association renforcée plus loin avec l'allusion au cothurne ; cf. I, 384).

3. Outre l'article de ZISSOS, 2004, nous pensons ici à Lefèvre (LEFÈVRE, 1991, p. 173-180). En revanche, les auteurs de commentaires, François Spaltenstein et Adrianus Kleywegt, ont une approche nettement plus saine et réaliste du problème.

4. Pour illustrer les excès de cette tendance, voir notamment le passage de l'article de ZISSOS, 2004, p. 32-33, où l'auteur tire de la similitude entre la description « négative » d'Idmon (v. 229-230) et celle de la prêtresse Phœmonoé chez Lucain au moment où celle-ci refuse de se livrer à l'inspiration prophétique (V, 148, 154) l'idée que Valérius chercherait, par un effet d'allusivité ironique, à dévaluer la qualité de l'inspiration d'Idmon. Cette prétendue stratégie allusive est un pur fruit de l'imagination du critique. D'une part, une réminiscence ponctuelle ne constitue pas forcément une allusion signifiante, faute d'un faisceau suffisamment conséquent d'indices convergents ; et d'autre part, la recontextualisation de la réminiscence lucanienne suffit ici à en changer totalement le sens : rien dans le nouveau contexte ne vient appuyer une lecture ironique.

5. Pour simplifier, disons que le subjectivisme impressionniste sur lequel se fondait en grande partie l'analyse d'Eckard Lefèvre est dépassé chez Andrew Zissos par un usage subtil mais forcé de la notion d'allusivité littéraire, mais le résultat est finalement assez proche ;

l'épisode corinthien, se projette plus loin dans le temps que son confrère peut être invoqué en ce sens. Les anticipations de l'issue funeste de l'union de Jason et Médée (infidélité, vengeance, infanticide) sont en effet un leitmotiv du poème de Valérius¹, qui dépasse largement les rares occurrences de ce procédé déjà présentes chez Apollonios². Il s'agit, pour emprunter la terminologie de G. Genette, de prolepses externes, puisque l'épisode corinthien est situé au-delà des limites de l'œuvre de Valérius³. Il en résulte que ces échappées proleptiques envahissent progressivement le récit de l'expédition issu d'Apollonios pour constituer un second « point de fuite » de la narration, à côté du retour annoncé des héros à Iolcos. Mais l'extension temporelle n'implique pas forcément une primauté hiérarchique, et d'autres indices, plus significatifs, tendent à conférer une certaine forme de supériorité à Idmon.

Remarquons tout d'abord que la prophétie de Mopsus est entachée de quelques confusions et inexactitudes qui confèrent à sa vision un caractère assez approximatif. C'est le cas notamment de sa présentation de la réaction des dieux (v. 211-213) qui, si elle est parfaitement conforme au chant du chœur de la *Médée* de Sénèque, se trouve quelque peu en porte-à-faux par rapport au contexte des *Argonautiques*. En effet, les choses ne s'y passent pas exactement comme le décrit le devin⁴. Loin de susciter d'emblée une levée en masse des dieux marins contre les Argonautes (v. 212-13), Neptune n'y interviendra que pour faire cesser la tempête (à contrecœur il est vrai) à la fin du chant (I, 641 sq.). C'est Borée qui, avec l'aide d'Éole, déclenche, apparemment de son propre chef, cette tempête (I, 574 sq.). Quant aux autres dieux, à la suite de Jupiter, ils approuvent massivement l'entreprise (I, 498-501) et seuls le Soleil et Mars (I, 503 sq.) manifestent leur hostilité, pour des raisons qui n'ont du reste rien à voir avec la défense des Lois du Monde : le soleil s'inquiète pour

on rejoint dans les deux cas une tendance interprétative ancienne : celle de l'ouvrage déjà bien dépassé de LÜTHJE, 1971 dont une idée directrice est celle de la médiocrité et de l'hypocrisie de Jason (une hypocrisie étendue ici par Andrew Zissos au devin Idmon, qui mentirait délibérément par omission pour rassurer ses compagnons).

1. Cf. V, 338-340, 442-454 ; VI, 45-46, 500-502 ; VII, 310-311, 505-508 ; VIII, 16-19, 108, 148, 236, 248-251, 420-422.

2. Voir sur ce point HERSHKOWITZ, 1998, p. 13-32, et notre article (2004, p. 187-208).

3. Il est quasiment invraisemblable (quoi qu'en pense Eckard Lefèvre) que Valérius ait eu l'intention d'aller au-delà de ce qui est le terme de l'aventure argonautique chez Apollonios.

4. Excepté pour les vers 214-217 (intercession de Junon et de Pallas auprès de Neptune en faveur des Argonautes) qui recourent exactement la suite des événements (cf. I, 642-644). ZISSOS, 2004, p. 29 met en avant ce passage pour appuyer l'autorité de la prophétie de Mopsus, mais passe sous silence le problème de cohérence posé par les v. 212-213, pratiquant ainsi le même type de « tromperie par omission » qu'il reproche à Idmon (cf. p. 32 n. 40) !

son fils Eétès (504-504), et Mars est attaché à la Toison dont les Colques lui ont fait l'hommage (528-529) ; des griefs personnels relevant exclusivement de la *theologia fabulosa*¹. Le fait que le poète n'ait pas harmonisé parfaitement les propos de Mopsus avec la suite du récit² ne signifie pas forcément qu'il ait voulu disqualifier le devin, dans la mesure où un certain flou convient tout à fait à une vaticination extatique³, mais atteste en tout cas que Valérius n'avait pas à cœur de conférer à Mopsus une clairvoyance supérieure à celle de son collègue. La validité intrinsèque de la vaticination de Mopsus est finalement secondaire par rapport à sa fonction d'expression du point de vue « primitivo-tragique ». En outre, les événements qu'annonce Mopsus ne sont pas tous funestes au même degré : si la perte d'Hylas est effectivement un épisode douloureux pour les Argonautes, les blessures de Pollux (v. 220) ne sont qu'une conséquence secondaire et finalement assez négligeable de son combat victorieux et glorieux contre Amycus (cf. IV, 330-332) ; en mettant tout cela sur le même plan, le devin exprime une vision confuse de la suite des aventures, grandement tributaire de sa subjectivité pessimiste. Du point de vue de l'adéquation de la prophétie au récit, la balance semble plutôt pencher, tout compte fait, en faveur d'Idmon (qui, il est vrai, se « mouille » moins que son confrère en restant assez vague sur les détails).

1. C'est ce que le Jupiter de Stace, dans un autre contexte, appellera un *proprius dolor*, pour opposer ses motivations de Dieu Suprême garant de l'ordre du cosmos aux rancunes personnelles des autres divinités (*Theb.*, VII, 215-218).

2. Cette remarque est l'occasion d'évoquer une autre « incohérence » prêtée, à tort cette fois, à Mopsus par plusieurs critiques. Il s'agit de son évocation prophétique de la mort d'Hylas (218-220). MALAMUD & MCGUIRE, 1993, p. 198, voient dans l'urne que porte Hylas dans la vision de Mopsus (I, 219 : *urna umeris*) une allusion à la version d'Apollonios (I, 1207-72) selon laquelle le jeune homme disparaît alors qu'il allait chercher de l'eau, et pointent une contradiction avec le récit de Valérius, où cette disparition a lieu lors d'une partie de chasse (*Arg.*, III, 545-51). Plusieurs critiques anglo-saxons leur ont emboîté le pas, notamment HERSHKOWITZ, 1998 et ZISSOS, 1999, p. 293-94, qui en tire une cascade de conclusions plus ou moins *far-fetched* sur la stratégie intertextuelle de Valérius. En fait, il n'y a aucune contradiction sur cette question de l'urne : le devin a au v. 219 une vision d'Hylas après sa mort (évoquée au v. 218), et l'urne qu'il porte est un attribut des divinités fluviales auxquelles Hylas est assimilé après son enlèvement par la nymphe (cf. *Arg.*, IV, 26-30), comme l'avait bien vu Peter Langen dans son commentaire *ad loc.* (Berlin, 1896). Elle n'a donc rien à voir avec la corvée d'eau (ce qui du reste rendrait assez absurde la question *unde* et briserait la cohérence de l'ensemble de la séquence). Il faut donc rayer définitivement ce passage du dossier des « incohérences » de Valérius, qui n'a nul besoin qu'on lui en prête d'imaginaires...

3. Il ne faut donc pas davantage y voir nécessairement un signe d'inachèvement de l'œuvre (problème difficile et qui doit être considéré attentivement au cas par cas).

Mais d'autres éléments vont dans le sens d'un primat hiérarchique accordé à l'interprétation d'Idmon. Tout d'abord, il ne faut pas perdre de vue un détail capital : le signe dont ces prophéties sont tirées (la flamme qui se dresse toute droite) est, chez Valérius¹ aussi bien que chez Apollonios², un présage favorable³. La touche personnelle et dramatique apportée par Valérius réside dans le participe animiste *luctatus*⁴ (la flamme lutte avant de s'élever) dont la fonction est de renvoyer allégoriquement aux épreuves qui attendent les Argonautes avant la victoire finale (et anticipant sur les difficultés annoncées par les deux devins), sans remettre en cause cette dernière. L'orientation optimiste de la prophétie d'Idmon est donc fidèle à l'esprit général de l'*omen*. D'autre part, le poète choisit d'insister ici sur la qualité de fils d'Apollon dont est paré Idmon⁵ (v. 230-232), alors qu'il passe sous silence la filiation apollonienne de Mopsus, qui ne sera mentionnée que plus loin (v. 383-384) : même si les deux devins sont fils du dieu de la mantique, l'*aura* de la filiation apollonienne est, dans ce passage précis, associée au seul Idmon⁶. De plus, alors que Mopsus est possédé par le dieu au singulier (*totus dei*, v. 207), trait topique des scènes de prophétie⁷, Idmon est *plenus fati* (v. 230) : expression inhabituelle (et à coloration virgilienne) qui donne aussi une portée supérieure à ses prédictions. Au v. 234 (*sic sociis Mopsoque canit*), Mopsus est ramené sur le même plan que les autres Argonautes face à Idmon, auquel le récit donne le dernier mot. Jason peut ainsi embrayer immédiatement sur cette prophétie favorable (*omine dextro*) dont il tire une exhortation martiale à l'action (v. 240 sq.). Ces constatations règlent du reste le faux problème de la prétendue hypocrisie de Jason : ce dernier est ici pleinement dans son rôle d'*imperator*, tirant d'un auspice favorable recueilli par un spécialiste un appel à l'action visant à stimuler l'ardeur de ses hommes. Le contexte rhétorique de la *contio* explique l'effet d'*amplificatio* par lequel Jason semble surenchérir dans l'optimisme par rapport à Idmon : s'indigner moralement du procédé comme le font certains critiques relève du hors-sujet. Le *dux* ne serait suspect de duplicité que s'il tentait de fausser l'interprétation d'un *omen infaustum*, ce qui n'est pas le cas.

1. I, 206 : *escendit*.

2. I, 436-38.

3. Cf. Virg., *Georg.*, IV, 385 ; Ov., *Met.*, X, 279 et *contra*, Sén., *Æd.*, 308 et surtout Val. Fl., *Arg.*, VIII, 247.

4. Pour cette métaphore appliquée au feu, cf. Luc., III, 503.

5. Cf. Ap. Rh. I, 142 sq.

6. Voir sur ce problème SPALTENSTEIN, 2002, p. 172.

7. Cf. *Aen.*, VI, 78 ; Luc., V, 165.

Si l'on se penche à présent sur le fond idéologique du discours des deux devins, on constate aussi que le dispositif narratif tend plutôt à valider la perspective d'Idmon. Dans les *Argonautiques*, le motif angoissant de l'impiété attachée à la première navigation (qui sous-tend la prophétie de Mopsus) est exprimé à plusieurs reprises par les héros, tenaillés par le sentiment d'emprunter des « routes interdites » (*inlicitas uias*¹). Ils se font donc l'écho de la conception « primitiviste » de la navigation dans la tradition romaine. Mais deux voix supérieures se font entendre dans l'épopée en faveur d'une conception plus positive et « progressiste » de la navigation² : d'une part, le poète a salué dans le prologue la gloire de l'« ouverture » de la mer de Bretagne par Vespasien mise en parallèle avec l'expédition argonautique³, et d'autre part surtout, Jupiter, dans son discours-programme, apporte sa caution à l'entreprise argonautique pour deux raisons connexes. D'une part, elle enclenche le mécanisme de *translatio imperii* et ouvre la voie à la domination romaine qui en est l'aboutissement (I, 531-567) ; on est proche ici d'une vision positive de la navigation bien représentée à l'époque de Valérius⁴ : c'est celle de Manilius⁵, du Sénèque des traités⁶, et aussi de Pline l'Ancien⁷. D'autre part, toujours selon Jupiter, l'entreprise des Argonautes s'inscrit dans cette éthique virgilienne du progrès par le *labor*⁸ que le Dieu Suprême entend promouvoir en rupture avec l'immobilisme du règne de Saturne (I, 500). L'interprétation d'Idmon, on l'a vu, rejoint en partie sur ce second point les vues de Jupiter. On peut dire en somme que si Mopsus voit plus loin, Idmon voit plus haut. La vision « progressiste » se voit ainsi conférer une forme de supériorité hiérarchique : l'antique tabou de la navigation est traité comme une croyance atavique ancrée dans le cœur d'une humanité héroïque ignorante des desseins véritables du Dieu Suprême. En mettant fin lui-même à cet interdit, Jupiter tranche la question sur le fond.

Il reste à lever une objection : il s'agit du déséquilibre apparent entre événements malheureux et événements heureux entre les deux prophéties. Il est clair que d'un point de vue strictement quantitatif, les premiers l'emportent

1. Cf. I, 196 (prière de Jason) : « scio me.../ *inlicitas temptare uias* ; I, 627-28 : *Hoc erat inlicitas temerare rudentibus undas/ quod nostri timuere patres* ».

2. Sur l'opposition des points de vue « primitiviste » et « progressiste » dans les *Argonautiques*, voir le très intéressant article de ZISSOS, 2006, p. 79-95.

3. I, 7 : *fama pelagi aperti*.

4. Cf. POLLINI, 1984, p. 59-60 ; WACHT, 1991, p. 27-29 ; de SAINT-DENIS, 1935, p. 442-44.

5. I, 87 sq. ; IV, 169 sq. ; V, 40 sq.

6. *Ben.*, IV, 28, 3 ; *Q. N.*, V, 18.

7. *N. H.*, XIV, 2 ; III, 39, 41.

8. Cf. *Georg.*, I, 121 sq.

largement¹, mais on ne peut se satisfaire en poésie d'une analyse en forme de bilan comptable : il faut prendre en compte l'effet esthétique recherché. L'accumulation des malheurs a une visée essentiellement affective : elle relève d'une esthétique du *pathos* en accord avec le goût de l'époque² (tout néo-*virgilien* qu'il soit, Valérius est très imprégné de Sénèque). Une analyse attentive des *Argonautiques* (qu'il est bien entendu hors de question non seulement de développer, mais même d'esquisser ici) mettrait en lumière la prégnance du pathétique dans une œuvre où l'on ne l'attendrait pas à un tel degré. Or il est évident que du point de vue de l'impact affectif, la mise en scène de la souffrance humaine a une efficacité bien plus grande et une résonance plus profonde que l'optimisme béat. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir une œuvre dont l'orientation fondamentale s'annonce comme providentialiste accorder quantitativement davantage de place à l'expression de la douleur et de l'angoisse qu'au triomphalisme claironnant. C'est le rôle de la *dispositio*, qui rétablit la hiérarchie thématique, de redresser éventuellement la barre du point de vue de la signification d'ensemble. Or c'est exactement ce que fait la prophétie d'Idmon : elle est moins développée parce qu'elle est moins chargée de potentialités affectives, mais sa place conclusive, sa mise en scène et son contenu lui donnent une forme de primauté hiérarchique. On retrouve, au fond, répartie ici entre les deux devins, la même structure qu'à l'intérieur de la prophétie de la Sibylle virgilienne qui a peut-être servi de source d'inspiration indirecte à ce passage (*Aen.*, VI, 83-97) : une longue énumération d'épreuves et de souffrances à venir, suivie d'une brève conclusion encourageante³. Cette composition se rapproche assez de celle de la prophétie de Jupiter sur le sens du Destin (I, 531-560) : une longue évocation pathétique des conflits et des tumultes qu'engendrera l'ouverture des mers (545-57), puis, plus brièvement évoquée, une stabilisation finale sous l'égide d'une grande puissance derrière laquelle on devine l'Empire romain (558-560). Tout cela va dans le sens d'une hypothèse somme toute assez crédible pour la structure d'ensemble des *Argonautiques* : après les développements pathético-tragiques

1. Si l'on voit dans les *praeduri labores* d'Idmon la reprise condensée des malheurs individuels énumérés par Mopsus, mais à y regarder de près, ce n'est pas exactement la même chose. Chez Mopsus, les vicissitudes de l'expédition sont envisagées sous l'angle des drames personnels, alors que l'expression virgilienne de *labor* est connotée d'une idée d'épreuve qualifiante. Nous verrons plus loin l'importance de cette nuance.

2. Pour une approche générale, voir BARDON, 1962, p. 732-748.

3. La différence majeure, outre le dédoublement, est que chez Valérius, la prophétie funeste, on l'a vu, se projette plus loin dans l'avenir que la prophétie optimiste.

des chants VII et VIII où la liaison de Jason et Médée est présentée comme le prodrome d'une tragédie à venir, une fin heureuse comportant une annonce du catastérisme de l'Argo et du retour des héros non seulement ne serait pas invraisemblable¹, mais correspondrait exactement à l'effet de soulagement attendu après une période de forte tension dramatique, comme on le trouve à la fin du chant XII de la *Thébaïde* de Stace. Dans cette perspective, la scène de la double prophétie contiendrait en quelque sorte en abyme la composition d'ensemble de l'épopée de Valérius : une série de vicissitudes liées à la navigation² (chants I-V), une série d'épreuves terrestres³ (chants VI-VIII), avec, à l'arrière plan, la présence obsédante de la tragédie corinthienne dont les anticipations se multiplient dans les deux derniers chants⁴, puis, *in fine*, une issue heureuse de l'aventure collective rapidement évoquée⁵. Est-il absurde de penser que Valérius a placé dans cette scène de prophétie « programmatique », (très travaillée, on le voit, du point de vue de l'élaboration littéraire) un véritable résumé de son œuvre, non seulement quant au contenu, mais aussi quant à l'esprit d'ensemble ? Il est assez tentant en tout cas de voir une correspondance structurelle à un triple niveau : à l'intérieur de la scène de prophétie, au plan de l'Histoire mondiale vue par le Dieu Suprême, et à l'échelle de la composition d'ensemble de l'épopée.

Remaniant profondément les données d'Apollonios, le poète flavien a tiré parti de la scène de divination pour présenter une double lecture antithétique du mythe argonautique : une lecture tragique fondée sur la *Médée* de Sénèque et culminant dans l'annonce de l'épisode corinthien, et une lecture épique d'inspiration virgilienne se superposant à la trame narrative du poème d'Apollonios. Par ce procédé métalittéraire, il a sans doute voulu mettre en regard les deux versants de la tradition littéraire dont il recueille simultanément l'héritage pour présenter une vision d'ensemble du mythe. La forme antilogique de ce panorama traduit peut-être l'influence de la pratique rhétorique des *controversiae*, mais la hiérarchisation des plans permet de dépasser

1. Cela est valable aussi bien dans l'hypothèse d'un plan prévu en huit chants que d'un plan en dix chants (les deux possibilités les plus vraisemblables envisagées par la critique).

2. Représentées dans le discours de Mopsus par la tempête, la disparition d'Hylas et le combat de Pollux.

3. Que résume l'allusion de Mopsus aux taureaux, aux Spartes et aux combats *circum uellera* (dans lesquels nous suggérons, comme la majorité des critiques, de voir une anticipation du conflit avec les Colques après la prise de la Toison plutôt que de l'épreuve du dragon comme on l'a suggéré parfois).

4. Cela correspond à la dernière vision de Mopsus.

5. Nous retombons ici sur la fin de la prophétie d'Idmon.

le conflit apparent des points de vue. Un certain nombre d'indices, alliés aux effets de la *dispositio*, font que la perspective épique l'emporte hiérarchiquement sur la vision tragique, comme le poème de Valérius englobe la tragédie de Médée à laquelle il donne une large place, mais reste fondamentalement une épopée néo-virgilienne : par là, le poète flavien a peut-être voulu montrer comment l'épopée peut absorber la tragédie (genre alors en déclin) tout en restant elle-même.

En fait, cet épisode n'est rien d'autre que la mise en scène figurée d'une forme de dualité hiérarchisée dont les origines se trouvent dans l'épopée virgilienne. Dans un lumineux article, Jacques Perret¹ a mis en évidence l'articulation entre optimisme et tragédie dans l'*Énéide* : l'épopée accorde une large place à la mise en scène des tragédies individuelles pour rendre compte de la totalité de l'expérience humaine, mais demeure régie, à un degré supérieur, par un providentialisme éthico-cosmique à tendance optimiste que porte la structure d'ensemble du poème. Optimisme et tragédie se côtoient donc dans cette œuvre, mais ne sont pas sur le même plan. Or chez Valérius, la perspective d'Idmon (*plenus fati*), ratifiée par le discours-programme de Jupiter, concerne le sens global du destin pour la collectivité argonautique. Cette perspective peut être qualifiée d'optimiste puisqu'elle s'achemine, à travers force vicissitudes, vers la promotion de la *uirtus* héroïque. Quant à la perspective tragique, elle est certes bien mise en relief dans l'épopée, mais reste cantonnée, comme dans l'*Énéide*, au plan des destins individuels² : destin d'Hylas (v. 219), peines, moins dramatiques, de Pollux (v. 220), et surtout, destin du couple formé par Jason et Médée (v. 224-26). Il s'agit de souffrances personnelles situées en marge ou dans le prolongement de l'expédition argonautique, mais ne remettant pas en cause le succès ou la valeur de cette dernière. Il est du reste intéressant de comparer cette scène de divination à un épisode qui lui fait pendant au chant VIII (et qui, sans antécédent chez Apollonios, a sans doute été élaboré par Valérius en pensant précisément à la scène du chant I) : il s'agit de l'interprétation par Mopsus des présages lors du mariage de Jason et Médée (VIII, 246-51). Cette fois, le présage de la flamme est clairement défavorable (v. 246), et Mopsus (seul interprète pour le coup) a de nouveau un sombre pressentiment de la rupture du couple et de l'infanticide à venir. Rien ne vient contrebalancer ici la perspective tragique : c'est que les présages concernent

1. PERRET, 1967, p. 342-362.

2. Nous nous appuyons ici encore sur l'analyse de Jacques Perret citée *supra*.

strictement le devenir du couple, et non l'expédition dans son ensemble ; dans ce contexte, le dernier mot revient assurément à la tragédie.

Primat de l'optimisme sur le plan moral et collectif, règne de la tragédie sur le plan individuel et affectif : c'est aussi la configuration que l'on trouve (et ce n'est sans doute pas un hasard) dans la prophétie de Jupiter lui-même¹ (I, 546-60). Les principes généraux sont *grosso modo* les mêmes que chez Virgile, et avec la même hiérarchisation, mais on est pourtant très loin de Virgile. La différence est que les *Argonautiques* sont loin d'illustrer le versant positif de cette vision d'ensemble avec autant de constance et de force que leur illustre modèle : en fait, le providentialisme néo-*virgilien* se perd un peu de vue après le chant I dans les détails du récit de l'expédition, et la signification positive de l'aventure n'est pas toujours mise en relief de façon claire. Quelles conséquences en tirer ? Simplement que Valérius n'était pas habitué, comme son prédécesseur, par un grand dessein à la fois moral, politique et métaphysique en entreprenant son épopée ; l'optimisme providentialiste ne fonctionne plus que comme une référence littéraire, un « indice de *virgilianité* » : le poète flavien s'estime quitte après l'avoir disposé en évidence au début de son œuvre, et passe ensuite à un récit dramatique qui l'intéresse pour lui-même. Il donne alors libre cours à une culture esthétique du *pathos*, liée à la force d'attraction représentée par la tradition tragique relative à Médée (Ovide et Sénèque surtout), qui le conduit à donner un relief particulier à cet aspect du mythe. Si la composante pathétique et tragique occupe dans cette épopée une place accrue par rapport à Virgile, ce n'est pas le fait d'un pessimisme métaphysique, comme on l'a dit parfois, mais plutôt d'une forme d'esthétisme pathético-tragique.

Quoi qu'il en soit, il est plus que probable que Valérius, lecteur assidu de Virgile, avait parfaitement perçu la double nature, optimiste et tragique, de l'*Énéide*, ainsi que l'articulation précise des deux composantes, et qu'il a voulu la reproduire dans son œuvre, tout en l'adaptant à une trame narrative pré-établie, au goût de son temps et à sa propre sensibilité esthétique. La double prophétie de Mopsus et d'Idmon, a donc selon toute vraisemblance une valeur allégorique, à un double niveau. Elle présente en effet sous une forme extériorisée et dramatisée une dualité interne au mythe argonautique d'une part (du moins dans sa relecture romaine), et à l'épopée virgilienne d'autre part :

1. Les malheurs envisagés par le dieu comme conséquences de l'ouverture des mers sont des deuils individuels à coloration tragique (550-54) ; le sens globalement optimiste du destin concerne le devenir du Monde dans son ensemble (559-60).

tension entre une lecture « primitiviste » et une lecture « progressiste » du mythe dans le premier cas, tension entre tragédie individuelle et épopée collective dans le second. Dans les deux cas, le second point de vue finit par englober et dépasser le premier. Cette façon de poser sous forme figurée et poétique un conflit à la fois moral et esthétique, mais aussi d'en suggérer, par divers indices, le dépassement, est le signe d'une conscience réflexive qui constitue bien la touche la plus originale de Valérius.

Bibliographie

- ADAMIETZ J., *Zur Komposition der Argonautica des Valerius Flaccus*, München, 1976.
- BARDON H., « Le goût à l'époque des Flaviens », *Latomus* 21, 1962, p. 732-748.
- FUÀ O., « Echi Lucanei nella profezia di Mopso (Val. Fla. 1, 207-226) », *GIF* 54, 2000, p. 105-115.
- HERSHKOWITZ D., *Valerius Flaccus' Argonautica. Abbreviated Voyages in Silver Latin Epic*, Oxford, 1998.
- KLEYWEGT A. J., *Valerius Flaccus, Argonautica, Book I*, Leiden-Boston, 2005.
- LEFEVRE E., « Die Opfer-Szene im ersten Buch (4, 184-254) und das Jason-Bild in Valerius Flaccus' *Argonautica* », dans Ratis omnia uincet. *Untersuchungen zu den Argonautica des Valerius Flaccus*, Hildesheim-Zürich-New York, 1991.
- LIBERMAN G., *Valérius Flaccus, Argonautiques, édition et traduction*, Paris, 1997.
- LÜTHJE E., *Gehalt und Aufriß der Argonautica des Valerius Flaccus*, Kiel, 1971.
- MALAMUD M. A. et McGuire D. T., « Flavian Variant : Myth. Valerius' *Argonautica* », dans A.J. Boyle (éd.), *Roman Epic*, London, 1993, p. 192-217.
- PERRET J., « Optimisme et tragédie dans l'*Énéide* » *RÉL*, 45, 1967, p. 342-362.
- POLLINI E., « Il motivo della *uisendi cupido el* Giasone di Valerio Flacco », *Maia* 36, 1984, p. 51-61.
- SAINT-DENIS E., *Le rôle de la mer dans la poésie latine*, Paris, 1935.

- RIPOLL F., « L'inspiration tragique au chant VII des *Argonautiques* de Valérius Flaccus », *RÉL* 82, 2004, p. 187-208.
- SPALTENSTEIN F., *Commentaire des Argonautiques de Valérius Flaccus (livres 1 et 2)*, Bruxelles, 2002.
- SOUBIRAN J., *Valérius Flaccus (Argonautiques)*, Louvain-Paris-Dudley, 2002.
- WACHT M., *Jupiters Weltenplan im Epos des Valerius Flaccus*, Stuttgart, 1991.
- ZISSOS A., « Allusion and narrative possibility in the *Argonautica* of Valerius Flaccus », *CP* 94, 1999, p. 289-301.
- ZISSOS A., « L'ironia allusiva : Lucan's *Bellum Ciuile* and the *Argonautica* of Valerius Flaccus », dans P. Esposito, E. M. Ariemma (a cura di), *Lucano e la tradizione dell'epica Latina*, Napoli, 2004, p. 21-38.
- ZISSOS A., « Sailing and sea-storm in Valerius Flaccus (*Argonautica* I, 574-642) : the rhetoric of inundation », dans R. R. Nauta, H. J. Van Dam et J. J. Smolenaars (éd.), *Flavian Poetry*, Leiden-Boston, 2006, p. 79-59.

Thrène pour une étoile

Pourquoi Dieu en veut-il tant au roi de Babylone en Ésaïe 14 (Septante) ?

Philippe LE MOIGNE

EA 4424 — CRISES — Université Montpellier III

Le chapitre 14 du livre d'Ésaïe, le premier des « grands prophètes » de l'*Ancien Testament*, est composite : il est en effet consacré à un bref oracle de consolation adressé à Juda/Israël après l'Exil (14.1-3), à une « lamentation » sur le roi de Babylone (14.4-23), puis à des oracles contre l'Assyrie (14.24-27) et la Philistie (14.28-32). Nous nous intéresserons aujourd'hui à cette « lamentation » prononcée contre le roi de Babylone ; le passage est illustre car le personnage est comparé, pour ses prétentions à égaler Dieu, à l'étoile du matin (Vénus), et il est également précipité aux enfers : péché d'*hubris* et séjour infernal faisaient de lui un prototype idéal de Satan et de fait, nous avons, dans notre passage, l'origine d'un des noms du prince des Ténèbres, Lucifer (nom de Vénus en latin) ; d'où également notre titre, « thrène pour une étoile ¹ ».

Comment s'insère ce chapitre dans l'ensemble des premiers chapitres de l'œuvre ? Le livre d'Ésaïe commence, assez classiquement, par des oracles dirigés contre Juda (chapitres 1-5) ; puis viennent la vocation du prophète et le livret de l'Emmanuel (chapitres 6-12) ; prennent alors place les oracles contre les nations, autre morceau obligé chez nombre de prophètes (chapitres 13-23). Ils seront suivis de la « grande apocalypse d'Ésaïe » (24-27), mais nous n'avons guère besoin de poursuivre plus avant la connaissance du contexte.

1. Le mot « thrène » figure d'ailleurs dans le texte grec : 14.4 και λήμψη τὸν θρῆνον τοῦτου « et tu entonneras cette lamentation [...] ».

Au sein de la section dédiée aux oracles contre les nations (chapitres 13-23), notre chapitre occupe donc la deuxième place. Il est précédé par un chapitre consacré dans son intégralité à un « oracle contre Babylone¹ », de facture plus classique. Si l'on dépasse donc les frontières (artificielles car largement postérieures à la composition du texte biblique lui-même) des chapitres, la page consacrée à Babylone court donc de 13.1 à 14.23, simplement coupée par l'oracle de consolation situé au début du chapitre 14. Cet oracle ne fait toutefois pas figure de pièce rapportée, puisque c'est l'allocutaire, Israël, qui est invité à prononcer cette lamentation. Dans notre interprétation du texte, nous tenterons d'être sensible aux formes variées de l'humour dont fait preuve l'auteur — humour qui sera le plus souvent noir, en raison du contenu même de ce thrène.

Lisons donc le passage² :

14.3 Καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀναπαύσει σε ὁ θεὸς ἐκ τῆς ὀδύνης καὶ τοῦ θυμοῦ σου καὶ τῆς δουλείας σου τῆς σκληρᾶς, ἧς ἐδούλευσας αὐτοῖς.

14.4 καὶ λήμψῃ τὸν θρήνον τοῦτον ἐπὶ τὸν βασιλέα Βαβυλῶνος καὶ ἐρεῖς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ.

Πῶς ἀναπέπαυται ὁ ἀπαιτῶν καὶ ἀναπέπαυται ὁ ἐπισπουδαστής;

14.5 συνέτριψεν ὁ θεὸς τὸν ζυγὸν τῶν ἀμαρτωλῶν, τὸν ζυγὸν τῶν ἀρχόντων·

14.6 πατάξας ἔθνος θυμῷ πληγῇ ἀνιάτῳ, παίῳν ἔθνος πληγῆν θυμοῦ, ἣ οὐκ ἐφείσατο, ἀνεπαύσατο πεποιθώς.

14.7 πᾶσα ἡ γῆ βοᾷ μετ' εὐφροσύνης,

14.8. καὶ τὰ ξύλα τοῦ Λιβάνου εὐφράνθησαν ἐπὶ σοὶ καὶ ἡ κέδρος τοῦ Λιβάνου Ἄφ' οὗ σὺ κεκοίμησαι, οὐκ ἀνέβη ὁ κόπτων ἡμᾶς.

14.3 Et il adviendra, en ce jour-là, que Dieu te donnera du repos après ta souffrance, ton emportement et la dure servitude qui fit de toi leur esclave.

14.4 Et tu entonneras cette lamentation sur le roi de Babylone, et tu diras, en ce jour-là :

Comment ? L'exacteur a-t-il trouvé un repos ? Celui qui pressait à la tâche a-t-il trouvé un repos ?

14.5 Dieu a brisé le joug des pécheurs, le joug des chefs,

14.6 en frappant une nation de son emportement, d'une blessure incurable, en ne cessant d'infliger à une nation la blessure de l'emportement, qui fut sans ménagement, il a trouvé un repos, confiant.

14.7 La terre entière crie avec joie,

14.8 et les arbres du Liban ont été dans la joie à ton propos, et le cèdre du Liban : « Depuis que toi tu t'es endormi, il n'est monté personne qui nous abatte. »

1. *Ésaïe* 13.1 : « Vision que vit Isaïe fils d'Amôs contre Babylone ». Sauf indication contraire, lorsque nous citons l'*Ancien Testament*, nous traduisons la *Septante*.

2. Le texte est celui la grande édition critique de la *Septante*, parue à Göttingen (et incomplète à ce jour) : ZIEGLER (Joseph), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum*, Göttingen, vol. XIV. Isaïas, 1939, 1967². La traduction est extraite du projet, en cours, du volume *Isaïe* dans la *Bible d'Alexandrie* (Paris, Le Cerf) ; les auteurs en sont Alain Le Boulluec et Philippe Le Moigne.

14.9 ὁ ἄδης κάτωθεν ἐπικράνθη συναντήσας σοι, συνηγέρθησάν σοι πάντες οἱ γίγαντες οἱ ἄρξαντες τῆς γῆς οἱ ἐγείραντες ἐκ τῶν θρόνων αὐτῶν πάντας βασιλεῖς ἔθνῶν.

14.10 πάντες ἀποκριθήσονται καὶ ἐροῦσίν σοι Καὶ σὺ ἐάλως ὥσπερ καὶ ἡμεῖς, ἐν ἡμῖν δὲ κατελογίσθης.

14.11 κατέβη δὲ εἰς ἄδου ἢ δόξα σου, ἡ πολλὴ σου εὐφροσύνη· ὑποκάτω σου στρώσουσιν σῆψιν, καὶ τὸ κατακάλυμμά σου σκώληξ.

14.12 πῶς ἐξέπεσον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἑωσφορός ὁ πρῶτ' ἀνατέλλων; συνετριβή εἰς τὴν γῆν ὁ ἀποστέλλων πρὸς πάντα τὰ ἔθνη.

14.13 σὺ δὲ εἶπας ἐν τῇ διανοίᾳ σου Εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι, ἐπάνω τῶν ἀστρων τοῦ οὐρανοῦ θήσω τὸν θρόνον μου, καθιῶ ἐν ὄρει ὑψηλῶ ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ ὑψηλὰ τὰ πρὸς βορρᾶν,

14.14 ἀναβήσομαι ἐπάνω τῶν νεφελῶν, ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ.

14.15 νῦν δὲ εἰς ἄδου καταβήσῃ καὶ εἰς τὰ θεμέλια τῆς γῆς.

14.16 οἱ ἰδόντες σε θαυμάσουσιν ἐπὶ σοὶ καὶ ἐροῦσιν Οὗτος ὁ ἄνθρωπος ὁ παροξύνων τὴν γῆν, σεῖων βασιλεῖς;

14.17 ὁ θεὸς τὴν οἰκουμένην ὅλην ἔρημον καὶ τὰς πόλεις καθεῖλεν, τοὺς ἐν ἐπαγωγῇ οὐκ ἔλυσεν.

14.18 πάντες οἱ βασιλεῖς τῶν ἔθνῶν ἐκοιμήθησαν ἐν τιμῇ, ἄνθρωπος ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ·

14.19 σὺ δὲ ριφήσῃ ἐν τοῖς ὄρεσιν ὡς νεκρὸς ἐβδελυγμένος μετὰ πολλῶν τεθνηκότων ἐκκεκνημένων μαχαίραις καταβαινόντων εἰς ἄδου. ὃν τρόπον ἱμάτιον ἐν αἵματι πεφυρμένον οὐκ ἔσται καθαρόν,

14.20 οὕτως οὐδὲ σὺ ἔσῃ καθαρὸς, διότι τὴν γῆν μου ἀπώλεσας καὶ τὸν λαόν μου ἀπέκτεινας οὐ μὴ μείνης εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον, σπέρμα πονηρόν.

14.21 ἐτοίμασον τὰ τέκνα σου σφαγῆναι ταῖς ἀμαρτίαις τοῦ πατρὸς σου, ἵνα μὴ ἀναστῶσιν καὶ τὴν γῆν κληρονομήσωσιν καὶ ἐμπλήσωσιν τὴν γῆν πολέμων.

14.22 Καὶ ἐπαναστήσομαι αὐτοῖς, λέγει κύριος σαβαωθ, καὶ ἀπολῶ αὐτῶν ὄνομα καὶ κατάλειμμα καὶ σπέρμα - τάδε λέγει κύριος

14.23 καὶ θήσω τὴν Βαβυλωνίαν ἔρημον ὥστε κατοικεῖν ἐχίνους, καὶ ἔσται εἰς οὐδέν· καὶ θήσω αὐτὴν πηλοῦ βάραθρον εἰς ἀπώλειαν.

14.9 L'Hadès, d'en bas, s'est pris d'amertume à ta rencontre ; ils se sont relevés pour toi, tous les géants qui furent les chefs de la terre, qui firent lever de leurs trônes tous les rois des nations.

14.10 Tous prendront la parole et te diront : « Toi aussi tu as été pris, comme nous, et tu as été compté comme l'un des nôtres. »

14.11 « Et ta gloire est descendue dans l'Hadès, l'abondance de ta joie. Sous toi on étendra un tapis de pourriture, et ta couverture sera le ver.

14.12 Comment ? Est-il tombé du ciel, l'astre de l'aurore, qui se lève au matin ? Il s'est brisé à terre, celui qui envoyait des émissaires auprès de toutes les nations. »

14.13 Mais toi tu t'étais dit, en pensée : « Je monterai jusques au ciel, au-dessus des astres de Dieu j'établirai mon trône ; je siégerai sur une montagne élevée, sur des montages élevés qui regardent le nord,

14.14 je monterai au-dessus des nuées, je serai semblable au Très-Haut. »

14.15 Mais maintenant tu vas descendre dans l'Hadès, vers les fondements de la terre.

14.16 Ceux qui te verront s'étonneront à ton sujet et diront : « Est-ce là l'homme qui exaspérait la terre, en ébranlant des rois ?

14.17 Celui qui a fait du monde entier un désert en a rasé aussi les villes, il n'a pas libéré les prisonniers. »

14.18 Tous les rois des nations se sont endormis dans l'honneur, chacun dans sa maison ;

14.19 mais toi tu seras jeté dans les montagnes comme un cadavre, abominé, avec beaucoup de morts transpercés par des épées, qui descendent dans l'Hadès. Tout comme un manteau trempé de sang ne sera pas pur,

14.20 de même toi non plus tu ne seras pas pur, car tu as fait périr ma terre et tué mon peuple. Tu ne subsisteras pas pour l'éternité du temps, descendance mauvaise.

14.21 Prépare tes enfants pour qu'on les égorge à cause des fautes de ton père, afin qu'ils ne se lèvent pas, qu'ils n'héritent pas de la terre et qu'ils n'emplissent pas la terre de guerres.

14.22 « Et je me dresserai contre eux, dit le Seigneur Sabaoth, et je ferai périr leur nom, leur reste et leur descendance. Ainsi parle le Seigneur.

14.23 Et je ferai du pays de Babylone un désert, si bien que des hérissons l'habiteront, et elle deviendra un néant. Et j'en ferai un gouffre de boue, pour sa perte. »

1 Une étoile est morte : remarques sur la composition du texte

La composition du texte est assez malaisée à cerner ; on voit difficilement, en particulier, comment délimiter la « lamentation » qu'Israël est invité à prononcer ; d'un point de vue matériel, si l'on mettait des guillemets lorsque la parole est donnée à Israël, on ne saurait guère comment les fermer. Cette difficulté dans la délimitation des paroles données aux uns et aux autres est assez courante dans l'*Ancien Testament*, en particulier dans les livres prophétiques, où Dieu a coutume de reprendre subrepticement la parole après l'avoir donnée à son ministre. Elle ne nous semble cependant pas créer d'hypothèque majeure quant à l'interprétation du texte.

Sur le plan du genre littéraire, la « lamentation » est signalée par l'adverbe interrogatif « comment », présent au verset 4, c'est-à-dire à l'incipit de la séquence : un « thrène », dans la *Bible*, commence en effet volontiers de cette manière, à telle enseigne que le livre des *Lamentations* s'appelle, dans la nomenclature hébraïque, « Comment ? », d'après son premier mot ; or, si l'usage d'appeler un livre par son premier mot *signifiant* est constant dans les noms hébreux des livres de la Torah (les cinq premiers livres de la *Bible* hébraïque), il n'y a que le livre des *Lamentations* pour l'observer dans le reste de la *Bible* ; en d'autres termes, « Comment ? », cela veut dire « Lamentation », et ce livre porte bien, dans la *Septante*, le nom de θρηνοι « thrènes ¹ ».

On observe un rappel de ce « comment ? » au verset 12 : πῶς ἐξέπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κτλ « Comment ? Est-il tombé du ciel [...] », ce qui confère son unité au texte en dépit de la variété des personnes invitées, en définitive, à se joindre à la lamentation : outre Israël, donc, la terre entière et les arbres du Liban (versets 7 et 8), les anciens chefs qui se sont retrouvés dans l'Hadès (à partir du verset 10), tous les vivants (nous reviendrons sur ce point à la fin de notre deuxième partie) qui le verront, au verset 16.

Les uns et les autres manifestent une empathie pour le moins mesurée à l'endroit du roi déchu. Nous avons peut-être là un premier élément d'humour

1. D'autres exemples de cette « élégie funèbre » (dont notre texte, répétons-le, est une sombre parodie) : *Ésaïe* 1.21 Πῶς ἐγένετο πόρνη πόλις πιστῆ Σιών « Comment ? Est-elle devenue une débauchée, la ville fidèle, Sion ? » ; 2 *Samuel* 1.19 πῶς ἔπεσαν δυνατοί ; « Comment ? Sont-ils tombés, les puissants ? » ; *Jérémie* 31.17 (texte hébreu : 48.17) κινήσατε αὐτῷ, πάντες κυκλόθεν αὐτοῦ, πάντες εἰδότες ὄνομα αὐτοῦ· εἶπατε Πῶς συνετρίβη βρακτηρία εὐκλείης, ῥάβδος μεγαλώματος ; « Hochez la tête (littéralement : “mouvez”) pour lui, vous tous qui l'entourez, vous tous qui connaissez son nom ; dites : *Comment ? Est-il brisé, le bâton renommé, la fêrue de grandeur ?* ».

de la part de l'auteur ; en effet, choisir le mot « lamentation » pour caractériser une succession de moqueries cruelles pourrait sembler déplacé ; le mot hébreu correspondant est *mšl*, dont une traduction courante est παραβολή ; le *mšl* est en effet une « comparaison », ou un « proverbe » ; il s'emploie également parfois pour désigner un « objet de récit », au sens péjoratif¹, et c'est visiblement dans une acception voisine de ce dernier sens qu'il est employé ici. En tout cas, rien dans le mot hébreu ne justifiait le choix de « lamentation » pour le rendre ; ce qui rend cette traduction tout à fait cohérente c'est, d'une part, comme nous l'avons vu, la présence du double « comment » caractéristique du genre littéraire du thrène dans la Bible et, de l'autre, cette dimension de l'humour, dont nous verrons plusieurs autres exemples.

Une autre difficulté de la composition du texte tient à la répétition de la séquence « ascension/chute » qui constitue, d'un certain point de vue, le sujet principal de notre passage, puisque la « chute » du roi de Babylone est à l'origine du thrène. Un examen attentif montre qu'il ne s'agit pas, à proprement parler d'une séquence, puisque l'on ne peut guère mettre en évidence une répétition de la paire ascension/chute, dans un sens ou dans l'autre ; il s'agit juste d'une thématique récurrente. Quels sont donc les exemples de ce mouvement vertical du roi déchu ?

Le premier figure au verset 8, et réunit en une phrase trois indications de mouvements contraires : vers le bas, vers le haut, vers le bas : « Depuis que toi tu t'es endormi, il n'est monté personne qui nous abatte » (littéralement : « il n'est pas monté, celui qui nous abattait »). Le verbe κόπτω ne désigne pas étymologiquement « provoquer une chute² » mais, en contexte on peut le comprendre ainsi, dans la mesure où ce sont des arbres qui parlent, et, de plus des arbres « du Liban », qui sont réputés pour leur taille élevée³.

1. La première occurrence en est *Deutéronome* 28.37 ; la phrase prend place au milieu de menaces que Dieu fait peser sur Israël si ce peuple lui devient infidèle ; nous citons la *Septante*, assez littérale ici, en particulier en ce qui concerne l'équivalence *mšl./ παραβολή* : καὶ ἔση ἐκεῖ ἐν αἰνίγματι καὶ παραβολῇ καὶ διηγήματι ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, εἰς οὓς ἂν ἀπαγάγῃ σε κύριος ἐκεῖ « et tu tiendras lieu, à ce endroit, de fable, d'objet de comparaison et de récit au sein de toutes les nations, les gens vers lesquels le Seigneur te conduira, là-bas ». Littré (s.v. « parabole »), cite ce sens, qu'il rencontre dans certaines traductions littérales de l'Ancien Testament : « Dans l'Écriture, devenir la parabole des nations, devenir un objet de risée. »

2. Son sens premier est « frapper d'un coup sec », « trancher », « hacher », « d'après CHANTRAINE, *DÉLG* (avec un supplément d'A. Blanc, Ch. de Lamberterie & J.-L. Perpillou, Paris, Klincksieck, 1999), p. 563 b.

3. Par exemple, dans la description d'une partie du Temple construit par Salomon la « maison de la Forêt du Liban », grande salle hypostyle soutenue par des colonnes de cèdre,

Le verset suivant nous montre le roi dans l'Hadès : 14.9 « L'Hadès, d'en bas, s'est pris d'amertume à ta rencontre ».

Un peu plus loin, au verset 11 : « Et ta gloire est descendue dans l'Hadès ». Le roi est désormais plus bas que tout, ou presque, puisqu'il y a encore quelque chose sous lui — mais ce « quelque chose » ne fait naturellement que rajouter à l'horreur de la situation : « Sous toi on étendra un tapis de pourriture, et ta couverture sera le ver. »

Le verset suivant est toujours placé dans la bouche des hôtes de l'Hadès qui l'y ont précédé : 14.12 « Comment ? Est-il tombé du ciel, l'astre de l'aurore, qui se lève au matin ? Il s'est brisé à terre, etc. » Nous retrouvons ici, en juxtaposition directe, les deux directions du mouvement vertical (« tombé [...] qui se lève »). Peut-être est-ce cette thématique du mouvement vertical, jointe à la position orientale de la Babylonie par rapport à la Judée, qui a conduit le traducteur à rendre par « astre de l'aurore » ὁ ἑωσφόρος un terme hébreu difficile... puisqu'il s'agit d'un hapax, *hyll*, qu'il a interprété à partir du verbe *hll* « être clair, briller¹ » ; la fin de l'hémistiche, en hébreu, comporte donc ce terme, ainsi qu'une expression composée, qui se traduit littéralement par « fils de l'aurore », c'est-à-dire, avec le sémantisme très large du mot « fils » en premier terme de composé, « qui a un rapport avec l'aurore » ; le grec en a fait ὁ πρῶτὸν ἀνατέλλοντων, qui s'adapte parfaitement au choix du terme précédent (l'étoile du matin...), tout en introduisant un élément nouveau par rapport au texte hébreu, celui, précisément, de l'« ascension », le caractère principal du personnage incriminé.

Si l'on traduit par « mais » le δέ du verset suivant (« Mais toi tu t'étais dit, en pensée : “Je monterai jusques au ciel, au-dessus des astres de Dieu j'établirai mon trône”, etc. »), comme nous avons choisi de le faire, il faut comprendre que l'opposition porte entre le châtement exprimé dans la seconde moitié du verset précédent et la prétention proprement *démesurée* du roi, ce qui nous a semblé correspondre à l'esprit du texte.

Cette prétention démesurée fait d'ailleurs l'objet d'un démenti, de la part, d'un locuteur indéterminé, au verset suivant, le verset 15 : « Mais maintenant tu vas descendre dans l'Hadès, vers les fondements de la terre. » Le δέ « mais », dans le début du verset, fait naturellement écho, de manière ironique, au δέ

faisait 30 coudées de haut (1 Rois 7.2). Le prophète Ésaïe lui-même parle de la venue du jour du Seigneur « contre tout cèdre du Liban, de ceux qui sont élevés et altiers » (2.13).

1. Cette dérivation étymologique est sans doute exacte ; la difficulté provient du sens à donner au substantif ; pour une discussion de ce point, voir WILDBERGER H., *Jesaja*, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen -Vluyn, vol. 2, 1978, p. 550-553.

que l'on avait au verset précédent (σὺ δέ); on aurait également pu traduire « mais en réalité », même s'il n'y a pas, au sens strict et grammatical, d'irréel dans le discours du roi de Babylone ; l'irréel est plutôt « dans l'esprit », dans la nature même du désir de s'égaliser à Dieu.

Cette aspiration à la hauteur, déniée par Dieu, a parfaitement été sentie par le traducteur, auteur de la version grecque. Dès le chapitre précédent, en effet, on pouvait lire dans la version grecque, à la place d'une épithète signifiant « chauve, nu » (voire « élevé », suivant une autre interprétation du mot hébreu), l'adjectif πεδινός « bas », littéralement : « de plaine » ce qui, pour un mot qualifiant une montagne, rend la traduction un peu délicate :

Ésaïe 13.1-2 a

Traduction du texte hébreu

Oracle de Babel, que vit Ésaïe, fils d'Amots.
Sur une montagne nue dressez une enseigne ; élevez la voix contre eux.

Traduction du texte grec

Vision que vit Isaïe fils d'Amôs contre Babylone. Sur une montagne basse (ἐπὶ ὄρους πεδινῶ) dressez une enseigne, élevez la voix contre eux.

Mais dans notre texte lui-même il existe un indice tendant à faire penser que le traducteur a exploité cet aspect du texte ; en effet, au verset 19, l'auteur oppose le sort ordinaire des rois, qui est de s'endormir en paix, avec celui du souverain de Babylone :

Traduction du texte hébreu

Mais toi, tu as été jeté hors de ton tombeau, comme un rameau abominable, recouvert de morts frappés de l'épée, qui descendent aux pierres de la fosse.

Traduction du texte grec

Mais toi tu seras jeté dans les montagnes comme un cadavre, abominé, avec beaucoup de morts transpercés par des épées, qui descendent dans l'Hadès.

Nous verrons, à la fin de notre deuxième partie, l'intérêt qu'il y avait, pour le traducteur, à ne pas pratiquer une exhumation sur le cadavre du roi de Babylone. Ce qui nous intéresse à présent, c'est la présence du souverain sur une montagne, c'est-à-dire un lieu élevé, comme prélude à son abaissement dans l'Hadès. Le roi sera *jeté* sur une montagne : il pourrait s'agir d'une parodie de ses prétentions hautaines ; de là, il sera précipité dans l'Hadès, ce qui reproduit le mouvement « perpétuel » d'ascension/abaissement.

2 Le châtement

Tout ce jeu sur la dimension verticale sert, bien sûr, à souligner la justice du châtement du roi, qui est mort (dans l'Hadès, en bas, voir verset 9) pour avoir voulu s'égaliser à Dieu (le Très-Haut, voir verset 14).

Il est cependant certain cas où la mort revêt des allures de châtement trop clément, et notre pauvre roi en fournit ici un exemple. En effet, les auteurs bibliques, tant du côté hébreu que du côté grec, se sont ingénié à poursuivre le souverain déchu par-delà son trépas ; et il se trouve que, sur ce point, les versions présentent de grandes différences.

Commençons notre parcours par les versets 5-7, qui prennent place juste après l'incipit du thrène en *Comment ?* :

Traduction du texte hébreu

Le Seigneur a brisé le bâton des méchants, la férule des tyrans — celui qui frappait des peuples avec emportement, frappant sans relâche, celui qui écrasait dans sa colère des nations, poursuivant sans répit. Toute la terre est en repos, tranquille ; on laisse éclater sa joie.

Traduction du texte grec

Dieu a brisé le joug des pécheurs, le joug des chefs, en frappant une nation de son emportement, d'une blessure incurable, en ne cessant d'infliger à une nation la blessure de l'emportement, qui fut sans ménagement, il a trouvé un repos, confiant. La terre entière crie avec joie.

Le verset 6 (celui qui commence par « celui qui frappait » en hébreu, et par « en frappant » en grec) est tout entier constitué, dans les deux textes, par une apposition à un terme du verset précédent ; il n'y a pas de cas en hébreu ; cependant, tous les interprètes sont unanimes à considérer les expressions participiales du verset 6 comme apposées, de manière large, à l'*objet* du verset 5, du fait notamment du pluriel des « nations » et des « peuples » qui furent les victimes du personnage. Le texte hébreu nous présente donc un motif de la condamnation du roi de Babylone.

On voit qu'il n'en va pas du tout de même dans la Septante, où les participes (« en frappant », « en ne cessant d'infliger ») sont apposées au sujet du verset 5, c'est-à-dire à Dieu ; dans la *Septante*, le motif du châtement est remplacé par l'intervention directe de Dieu en défaveur du roi.

L'autre différence essentielle qui existe entre les deux textes, pour cet extrait, est le « découpage » de la fin. Il faut préciser que le groupe nominal sujet « toute la terre », dans la version hébraïque, est, comme le veulent les règles largement majoritaires de l'ordre des mots en hébreu biblique, placé *après* les éléments verbaux. Si l'on traduisait donc littéralement, on aurait, pour le verset 7 du texte hébreu : « est en repos, tranquille, toute la terre ». On voit que l'auteur de la traduction grecque a intégré les éléments verbaux

à la phrase précédente, et a fait de « toute la terre » le sujet du groupe verbe + complément suivant¹.

Le résultat est que la « sérénité » n'est plus celle du poulailler de l'univers lorsque le renard de Babylone est pris : l'auteur de la *Septante* a renoncé ici au parallélisme synonymique au profit d'une curieuse mention du « repos dans la foi » de Dieu (ἀνεπαύσατο πεποιθώς, verset 7), que l'on peut expliquer par le désir de créer un contraste ironique avec le « repos » qu'a trouvé l'exacteur... dans l'Hadès (Πῶς ἀναπέπαιται ὁ ἀπαιτῶν, verset 4), lui-même opposé au « repos » promis au peuple élu (Καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀναπαύσει σε ὁ θεὸς, verset 3). Cette interprétation est d'autant plus séduisante que, si l'auteur de la *Septante* a rendu par l'idée de « repos » (ἀναπαύω) le verbe *nhh* de l'hébreu aux versets 3 et 7, dont c'est la traduction la plus courante, il a également utilisé ce verbe ἀναπαύω pour parler de la fin du tyran, au verset 4, alors que l'hébreu a un tout autre terme, « cesser ». Il se crée donc un nouveau jeu de relations, au profit, croyons-nous, d'un contraste ironique entre le sort de Dieu et de son peuple, d'une part, et celui du Babylonien, de l'autre.

Une différence majeure entre les deux textes réside dans le sort réservé à la descendance du roi, ou, plus précisément, dans les modalités de son extinction :

Ésaïe 14.20 b-21

Traduction du texte hébreu

On ne proclamera pas à jamais la descendance des méchants. Préparez pour ses fils un massacre, en raison de la faute de leurs pères, pour qu'ils ne se lèvent pas, qu'ils n'héritent pas de la terre, et qu'ils n'emplissent pas la face du monde de villes.

Traduction du texte grec

Tu ne subsisteras pas pour l'éternité du temps, descendance mauvaise. Prépare tes enfants pour qu'on les égorge à cause des fautes de ton père, afin qu'ils ne se lèvent pas, qu'ils n'héritent pas de la terre et qu'ils n'emplissent pas la terre de guerres.

La mention de la disparition de la *mémoire*, présente en hébreu au début de l'extrait, s'efface dans le grec au profit d'un renforcement de l'idée de disparition de la descendance.

Mais la plus grande différence réside dans le verset 21. En effet, dans le texte hébreu, on a une simple occurrence de la thématique des fils qui paient les fautes de leurs pères, que l'on trouve exprimée de la manière la plus claire dans un proverbe cité dans le livre d'Ézéchiel : « Les pères ont mangé du raisin

1. Qui est au pluriel en hébreu (« on » est mis dans la traduction pour « ils », sujet indéterminé), mais l'auteur de la *Septante* a pu voir là une syllepse, le pluriel des verbes étant très courant, en hébreu, lorsque le sujet est un singulier collectif, comme peut l'être considéré « toute la terre ».

vert, et les dents des enfants ont été abîmées » (Ézéchiel 18.2). Le pluriel « leurs pères » inclut l'ascendant direct, le roi de Babylone. Rien de tel dans la version grecque : « ton père » exclut toute culpabilité directe du roi de Babylone : ce n'est pas à cause des fautes de ce dernier que ses fils doivent être égorgés. Un premier degré de l'ironie consiste dans cette absence de mention des fautes du roi, puisque, jusqu'à présent, on avait mentionné son châtement, sans parler d'une autre faute que celle du blasphème consistant à désirer s'égalier à Dieu. La cruauté de cette ironie va de pair, si nous osons nous exprimer ainsi, avec une autre différence : la *Septante* demande au roi lui-même de préparer le massacre de ses enfants. Quel châtement plus cruel que de demander à un père de préparer le massacre de ses enfants alors que le père n'a rien fait (dans cette phrase !) pour justifier leur condamnation ?

Revenons sur la privation de sépulture, que nous avons entrevue au cours de notre première partie ; nous citerons donc à nouveau ce verset 19 a, en poursuivant notre lecture jusqu'au début du verset suivant :

Traduction du texte hébreu

Mais toi, tu as été jeté hors de ton tombeau, comme un rameau abominable, recouvert de morts frappés de l'épée, qui descendent aux pierres de la fosse, comme un cadavre que l'on piétine. Tu n'iras pas avec eux dans la tombe...

Traduction du texte grec

Mais toi tu seras jeté dans les montagnes comme un cadavre, abominé, avec beaucoup de morts transpercés par des épées, qui descendent dans l'Hadès. Tout comme un manteau imprégné de sang ne sera pas pur, de même tu ne seras pas pur toi non plus...

Nous observons que la *Septante* est cohérente dans son choix de ne pas aborder ce sujet : aux indignités réservées au cadavre que l'on a sorti de son tombeau, le traducteur grec préfère une comparaison vestimentaire¹. Le choix peut paraître étonnant ; toutefois, dans le contexte du livre d'Ésaïe, la comparaison a un sens particulier, puisque l'idée d'un textile souillé apparaît dès la première page du livre, lorsque Dieu s'adresse à son peuple dans une série de comparaisons :

1.16 Lavez-vous, devenez purs, ôtez de vos âmes les méchancetés devant mes yeux, cessez vos méchancetés, 1.17 apprenez à bien agir, recherchez le droit, secourez la victime de l'injustice, faites droit à l'orphelin et rendez justice à la veuve. 1.18 Allons, discutons, dit le Seigneur, et si vos fautes sont comme la pourpre, je les rendrai blanches comme neige, et si elles sont comme le cramoisi, je les rendrai blanches comme laine. 1.19 Et si vous le voulez et

1. Peut-être à la suite d'une erreur de lecture — ou d'une faute dans le manuscrit dont disposait le traducteur : le mot « vêtement » pourrait correspondre aux consonnes *bgr*, alors que l'on a *pgr* « cadavre » en avant-dernière position du verset hébreu.

que vous m'écoutez, vous mangerez les bonnes choses de la terre. 1.20 Mais si vous ne le voulez pas et que vous ne m'écoutez pas, l'épée vous dévorera ; car la bouche du Seigneur a dit cela.

Le sort du Babylonien apparaît ainsi comme définitivement opposé à celui d'Israël, à qui il est offert une possibilité de rachat. Cette différence s'observe parfaitement dans la suite du verset 21, ainsi que dans le verset 22 :

[...] afin qu'ils ne se lèvent pas, qu'ils n'héritent pas de la terre et qu'ils n'emplissent pas la terre de guerres. « Et je me dresserai contre eux, dit le Seigneur Sabaoth, et je ferai périr leur nom, leur reste et leur descendance. Ainsi parle le Seigneur. »

Les deux termes de l'alliance passée avec Abraham, descendance nombreuse et héritage de la terre, sont ici niés.

Ce qui précède permet peut-être d'expliquer le jeu sur les temps. En effet, le temps dominant du récit, dans le texte grec, est d'abord l'aoriste (que nous avons traduit pas un passé simple ou un passé composé : « Dieu a brisé le joug des pécheurs », verset 4 ; « L'Hadès, d'en bas, s'est pris d'amertume », verset 9...) puis le futur « ceux qui te verront s'étonneront », verset 16 ; « tu seras jeté », verset 19).

En face : l'hébreu est flottant, à la fois dans l'interprétation des formes verbales (il n'y a pas véritablement de « temps » en hébreu biblique) et dans la distribution de ces formes verbales dans notre texte (par ex. accompli 19 mais inaccompli 20). Dans ce type de passage, de nombreuses traductions françaises se contentent d'un présent prudent...

Bref, en face d'un hébreu d'interprétation délicate, sur ce point, notre traducteur a tranché, de manière très claire, du moins en ce qui concerne la description : le châtement est présenté comme accompli au début du texte, comme futur à la fin du texte. Le « tournant » dans le choix des temps, c'est-à-dire le passage de l'aoriste au futur, se fait au verset 13, soit un passage au discours direct, qui représente non seulement les paroles du roi de Babylone, mais, en l'occurrence, l'expression du blasphème pur, la volonté de s'égaliser à Dieu en personne.

Le fait de présenter désormais le châtement du roi comme futur sous-entend — si l'on adopte une lecture rationnelle, « cartésienne », du texte, ce qui n'est pas nécessairement la meilleure solution — que ce qui précède était une anticipation, mais surtout que le roi est toujours vivant, ce qui lui laisse donc la possibilité de « préparer ses enfants pour qu'on les égorge », cet ultime

raffinement de la vengeance divine. Peut-être peut-on donc lire en ce sens la suppression de la mention du tombeau, que l'on trouve dans le texte hébreu en 14.19 a (extrait que nous avons déjà cité au cours de notre première partie). Le roi doit rester vivant pour participer lui-même au massacre de ses enfants ; on sait que, lors de la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, roi de Babylone, en 587, que ce fut à peu de choses près le sort de Sédécias, le dernier roi du royaume de Juda :

Et ils s'emparèrent du roi et le conduisirent auprès du roi de Babylone, à Deblatha, et il prononça un jugement à son sujet. Et il égorgea les fils de Sédécias sous ses yeux, et il creva les yeux de Sédécias, il le lia par des entraves et le conduisit à Babylone¹.

En conclusion de cette partie, nous remarquerons que, des trois châtiments promis au roi par le texte hébreu (privation de sépulture, aux verset 19 et 20, abolition de la mémoire, au verset 20 également, suppression de la descendance, aux versets 21 et 22), la *Septante* en fait disparaître un (la privation de sépulture), en amoindrit un (la disparition de la mémoire), et en retient surtout un, le dernier cité, mais qu'il le reformule en des termes où l'ironie le dispute à la cruauté la plus inouïe.

Mais qu'a donc pu faire le roi de Babylone, aux yeux du traducteur, pour mériter un pareil sort ?

3 ... et crime

Nous venons de rappeler en partie l'arrière-plan historique, ou littéraire, de ce passage ou plus généralement, de tout oracle contre Babylone. Deux dates encadrent l'exil des autorités du royaume du Sud en Babylonie, celle de la prise de Jérusalem, en 587, et celle de l'édit de Cyrus autorisant voire favorisant le retour, en 538 :

589-587 : prise de Jérusalem. Cf. 4 *Règnes* (= 2 *Rois*) 25.1-2 : « Et il advint, la neuvième année de son règne², au dixième mois, que Nabuchodonosor, roi de Babylone, vint avec toute sa force contre Jérusalem ; il en fit le siège et construisit autour d'elle une fortification. Et la ville fut assiégée jusqu'à la onzième année du règne de Sédécias. »

1. 4 *Règnes* (2 *Rois*) 25.6-7.

2. Le règne de Mattanya/Sédécias, qui commença en 598/597.

538 : édit de Cyrus. Cf. *Esdras* 1.1 : « La première année de Cyrus, roi des Perses, pour accomplir ce que le Seigneur avait dit dans la bouche de Jérémie, le Seigneur suscita l'esprit de Cyrus, roi des Perses, et il fit connaître dans tout son empire, par oral ainsi que par écrit, ce qui suit. »

Cette troisième partie de notre exposé sera bien plus brève, car elle ne prend appui que sur un demi-verset du texte ; elle est cependant importante, car elle tente de répondre à la question qui forme le second volet de notre titre : « Pourquoi Dieu en veut-il tant au roi de Babylone dans la *Septante* ? » Voici enfin la réponse : elle tient, une nouvelle fois, dans une différence, apparemment minime mais en réalité de taille, entre texte hébreu et texte grec, au verset 20 :

Traduction du texte hébreu

Tu n'iras pas avec eux dans la tombe, car tu as ravagé ton pays, tu as tué ton peuple. On ne proclamera pas à jamais la descendance des méchants.

Traduction du texte grec

de même toi non plus tu ne seras pas pur, car tu as fait périr ma terre et tué mon peuple. Tu ne subsisteras pas pour l'éternité du temps, descendance mauvaise.

Dans le texte hébreu, la punition extrême (la privation de sépulture) semble être la sanction d'une mauvaise gestion politique ; en tout cas, les fautes reprochées au roi dans ce verset ne franchissent pas les limites de l'empire babylonien. Le roi est puni parce qu'il fut un mauvais roi. Pour la *Septante* à l'inverse, la faute du Babylonien est de s'être opposé au peuple de Dieu. D'un point de vue théologique, au sens restreint de ce terme (l'étude de Dieu), cette différence s'intègre dans un mouvement global que l'on observe dans la *Septante* d'*Ésaïe* : le Dieu que nous présente l'auteur de l'*Ésaïe* grec est, plus que jamais, un Dieu jaloux, c'est-à-dire un Dieu plein d'amour, de cet amour exclusif qui n'admet rien d'autre que la réciprocité la plus exclusive elle aussi. Contrairement à ce que l'on lit parfois, il nous semble que la *Septante*, celle d'*Ésaïe* au moins, témoigne d'un plus grand « particularisme » : si bien des passages prophétiques constituent un appel aux nations à se joindre au peuple de Dieu, Israël, sous le calame de notre anonyme, reste bien une créature privilégiée, et le roi de Babylone, qui lui a fait du mal, en sait quelque chose.

Conclusion

Puisque nous avons proposé une réponse à la question que nous posions en sous-titre, nous souhaiterions conclure sur un aperçu méthodologique. Nous avons tenté d'offrir au lecteur ni plus ni moins qu'une explication de texte

littéraire d'un passage de la *Septante*. La comparaison avec le texte hébreu est utile, elle est sans doute même nécessaire, mais elle ne doit pas constituer une fin en soi ; le texte de la *Septante* a été lu durant des siècles sans cette référence obligée à son original, il a vécu de manière autonome et engendré à son tour une multitude de textes dérivés. Cela seul justifierait que l'on traite la *Septante* pour ce qu'elle est, une des œuvres littéraires majeures de l'Antiquité.

Troisième partie

Guerre et tensions entre cités

La notion de conflit dans la gestion des relations de Cyzique avec Rome (II^e s. av. J.-C.-III^e s. apr. J.-C.)

Frédéric MAFFRE

UMR 5607 — Ausonius — Université Bordeaux III

La thématique qui nous rassemble ici¹ sera évoquée au travers des liens tissés entre deux entités politiques de poids inégal, d'un côté la cité grecque d'Asie Mineure Cyzique et de l'autre, Rome. Mais traitant des situations conflictuelles et de la manière de les exprimer, le domaine des rivalités liées aux structures proprement grecques ne sera pas écarté.

Si l'on dresse le tableau des relations entre Cyzique et Rome, les alliances, les tensions et les violences sont inséparables sur le long terme. Les deux entités y emploient un certain nombre de dispositions qui ne se limitent pas uniquement au cadre symbolique. Le maintien d'un statut, l'agrandissement d'un territoire, l'entretien de l'amitié, les sanctions officielles, la mise à l'écart du jeu politique régional sont des actes qui puisent parfois leur bien-fondé dans le conflit en faveur ou en défaveur de la cité. Avec l'affirmation du pouvoir romain sur l'Asie Mineure occidentale, le conflit armé pour régler une querelle n'a plus lieu d'être. Ce sont les rituels « d'adjuration » issus de différends réels ou ressentis entre la cité et le reste de la communauté grecque, qui prennent alors le dessus. Le pouvoir romain a encadré la compétition aux titulatures honorifiques, dont certaines conséquences furent à la fois la création de situations conflictuelles, souvent latentes, parfois violentes, et la mise

1. Je tiens à remercier Hélène Ménard et les professeurs Pierre Sauzeau et Jean-François Thomas pour leur invitation à participer à cet ouvrage.

en place, au final, d'actes symboliques officiels pour une reconnaissance pacifiée à travers la production d'images dont celles de la « concorde ». En effet, l'*homonioia* « est inévitablement liée à l'existence de conflits, tantôt véniels, tantôt violents, tantôt, et le plus souvent, résolus¹ ». Paradoxalement, le conflit lui-même nous est très souvent inaccessible. Ce n'est donc que par l'étude de ces manifestations allégoriques d'un appel à de bonnes relations compris de tous qu'il est possible de les rattacher à l'événement. Les auteurs anciens — Dion Cassius, Dion Chrysostome ou Aelius Aristide — conscients du mal endémique rongant les cités grecques qu'était l'emploi institutionnalisé de la violence, tentèrent d'en apporter les remèdes pour la contenir et la transcender. Le cas de Cyzique leur a servi d'exemple.

Il ne s'agit pas ici d'aborder la question du conflit en tant que tel. La priorité est donnée à une analyse de ses causes, à la manière d'en appréhender ses conséquences et ses expressions. L'épigraphie, la littérature ancienne et la numismatique illustreront ces procédures grecques et romaines qui se confondent parfois dans un processus de dynamique politique et sociale.

1 Cyzique et la puissance de Rome : entre l'alliance et la sanction

1.1 Le conflit avec Rome comme moyen de s'enrichir

L'histoire des relations diplomatiques entre Cyzique et le pouvoir romain pourrait débiter comme un conte de fée. Il était une fois une princesse en danger (danger difficile à cerner), la cité grecque et un prince charmant, le proconsul M. Cosconius. L'intervention de ce dernier évite à la cité le pire. Un décret honorifique² daté de 135-133 av. J.-C. rapporte en effet des contacts entre les Cyzicéniens et ce proconsul, un des représentants romains alors en guerre en Macédoine, sous les auspices de Machaôn fils d'Asclépiadès, citoyen de Cyzique. Dans la suite du texte nous apprenons que ce personnage participe plus tard à plusieurs ambassades auprès du Sénat romain et de ses représentants militaires en Asie. Parallèlement, il fait campagne avec eux et est nommé stratège, peut-être de la troupe auxiliaire fournie par Cyzique, si l'on accepte la restitution de L. Robert³.

1. THÉRIAULT, 1996, p. 2.

2. IGR IV, 134.

3. ROBERT, 1989, p. 33-34.

Ce récit suggère une proximité assez forte entre certains aristocrates de Cyzique et les Romains, d'autant plus que la cité avait conservé sa liberté depuis plusieurs décennies. En effet, les premiers contacts que nous entrevoyons remontent non à l'année 133 lorsque le roi attalide Attale III lègue son royaume à Rome, mais à 155 av. J.-C. C'est d'ailleurs la persistance d'un conflit régional qui amène Cyzique à fournir vingt navires à la flotte pergaménienne soutenue par les Romains lors de la guerre entre Prusias II de Bithynie et Attale II. Cet engagement fait sans doute suite à la démarche engagée par les légats romains qui visitent les cités d'Ionie et celles proches de l'Hellespont pour leur proposer de créer un front commun contre Prusias. La cité, comme Rhodes, devait être déjà une alliée de Rome, ce qui expliquerait son adhésion au renversement d'alliance orchestré par Rome¹.

Par un choix judicieux de son aristocratie, Cyzique s'octroie donc une marge de manœuvre non négligeable en conservant très tôt son statut de cité libre. Elle réapparaît dans nos documents avec le même statut peu après la deuxième guerre mithridatique. La *liberté*, tel est l'enjeu à sauvegarder pour cette cité grecque dépassée par les enjeux des conflits qui mettent aux prises les puissances locales aux troupes et aux intérêts romains. Mais le bon choix, celui du rapprochement avec le vainqueur supposé, lui assure de profiter pleinement des conflits impliquant Rome.

En effet, il est un autre aspect de la « lutte » que ne néglige pas Cyzique : le développement de sa *chôra*. Selon Strabon², une telle détermination dans la lutte contre Mithridate et sa loyauté indéfectible à Rome vaut à la cité le respect de sa liberté jusqu'à son époque — I^{er} siècle av. J.-C. — ainsi que l'ajout de terres qui fait de son territoire un espace vaste. Dans ce passage, les conséquences du conflit y sont clairement positives avec l'agrandissement du territoire de la cité grâce aux attributions romaines (χώραν ἔχει πολλήν [...] τὴν δὲ τῶν Ῥωμαίων προσθέντων) : les données sont très incomplètes mais nous pensons que Zéléia, la plaine d'Adrasteia — sans la cité d'Adrasteia —, Milétopolis et peut-être Apollonia du Rhyndacos sont passées alors sous la juridiction de Cyzique car ces espaces n'avaient jamais été contrôlés jusqu'alors par la cité grecque. Quant à Daskyleion et son lac, ils ont pu passer dans le giron cyzicénien durant la période hellénistique dans le

1. Pol. 33.12.8-9 ; 13, 1-2 ; MAGIE, 1950, p. 116-117 ; WILL, 1988, II, p. 381-382.

2. Str. 12.8.11 (modifié en partie par HELLER, 2006 b, p. 71). Ce passage laisse supposer que la liberté de Cyzique était acquise avant le siège de Mithridate.

cadre d'une sympolitie mais la décision romaine ne fait qu'entériner un état de fait antérieur¹.

Paradoxalement, c'est au cours des guerres mithridatiques, où sa résistance face au siège du roi Mithridate VI Eupator du Pont est reconnue comme déterminante dans l'échec de ce dernier, que la cité grecque va supporter la violence de Rome, ou plus précisément de l'un de ses représentants.

1.2 Le conflit avec Rome : le risque de la sanction et ses répercussions sur l'image de la cité

Au cours de l'année 85 av. J.-C., Rome envoie en Asie le sénateur Fimbria et le consul, puis proconsul, Flaccus pour lutter contre Mithridate. Le premier, après avoir éliminé le second, réussit à mettre en fuite les troupes du fils de Mithridate dans la plaine de Cyzique². Peu après ce succès, Fimbria emploie un subterfuge pour se saisir de Cyzique. La relation détestable entre Fimbria et Flaccus, portée à son paroxysme, est le véritable déclencheur de la trahison du premier, celui-ci n'ayant pas pardonné à son supérieur de ne pas lui avoir envoyé, quelque temps avant, la flotte pour écraser Mithridate à Pitanè. Cyzique s'était alors rapprochée trop ostensiblement du proconsul, attitude mal perçue par Fimbria, un homme ambitieux et jaloux. Memnon d'Héraclée rapporte d'ailleurs que ce dernier « promu commandant en chef de toutes les forces, gagna les cités à sa cause ; les unes s'y rallièrent de leur plein gré et il contraignit les autres ». Il appliqua alors à Cyzique le même châtement qu'il avait administré plus tôt à la cité d'Ilion³. Ce conflit d'intérêts entre représentants romains a débordé sur la cité et le « mauvais choix » de cette dernière s'est concrétisé par un chantage financier et la mort pour quelques-uns des membres de l'aristocratie locale.

Les textes d'Appien et de Cicéron témoignent de cette désagrégation du climat local du fait des exigences romaines régionales et parfois même de Rome⁴. Les narrations de ces deux auteurs semblent s'opposer, l'un insistant

1. ROBERT, 1976, p. 231-235.

2. Plut., *Luc.*, 3.4-10 ; 4.1 ; *Sull.*, 24.1 ; Frontin, *Strat.*, 3.17.5 ; App., *Mithr.*, 210 ; Oros., *Hist.*, 6.2.10 avec le titre de légat pour Fimbria. LIEBMANN-FRANKFORT, 1969, p. 184-185. *CIG* 6855d, col. A, ll. 14-16.

3. Après avoir loué ses habitants au sujet de la députation qu'ils avaient envoyée à Sylla, Fimbria leur dit qu'ils pouvaient traiter avec lui aussi. Se présentant alors comme un ami d'Ilion et malgré le message rassurant de Sylla, il profite de son entrée dans la cité pour la mettre au pillage et l'incendier à la fin de la cent soixante-treizième olympiade (85/84 av. J.-C.).

4. App., *Mithr.*, 118.579 ; 580-582 (trad. GOUKOWSKY, CUF) ; Cic., *De imperio Cn. Pompei oratio*, 20.

sur la mise en place arbitraire d'un dispositif tributaire en Asie qui, dans l'absolu, passe par une application violente, le second soulignant à plusieurs reprises dans ses discours¹ la nécessité de se rappeler l'amitié et la fidélité indéfectibles des habitants de Cyzique au peuple et à la cause romaine malgré le détachement hautain de ses compatriotes à leur égard. Ces deux auteurs expriment bien le paradoxe de cette relation.

Les ambitions des généraux romains ne sont pas les seules raisons des répressions subies par la cité grecque : telle est la décision d'Auguste, en 20 av. J.-C. dans laquelle il est annoncé que le peuple de Cyzique est privé de la *liberté* pour avoir soumis à la peine outrageante du fouet des « Ῥωμαῖοι » au cours d'une émeute. F. W. Hasluck rapproche cette décision du rôle qu'aurait joué la cité durant les guerres civiles et de la rancune d'Auguste. Rien ne permet en réalité d'avancer une telle hypothèse. Les activités de plus en plus importantes des *negotiatores* indésirables et la dégradation de la situation économique de la cité au début de l'empire pourraient être à l'origine de la révolte². Il faut attendre une décision sans doute d'Agrippa en 15 av. J.-C. pour que cette *libertas* soit rendue à la cité. C'est peut-être à cette date que la cité devient officiellement la capitale d'un *conventus*, son nom apparaissant ensuite pour désigner ce dernier. Or, nous savons grâce au règlement des douanes d'Asie (*lex portorii Asiae*) retrouvé à Éphèse, gravé en 62 apr. J.-C. mais contenant la liste complète des diocèses à la date de 17 av. J.-C. qu'il existait dans les années 20 av. J.-C. un *conventus* de l'Hellespont, une appellation bien surprenante alors que les autres *conventus* sont désignés par le nom de leur cité-capitale. Les autorités romaines auraient opéré une sorte de *damnatio memoriae* temporaire de la cité.

L'affaire de la construction du temple de Tibère et du développement du culte impérial provincial illustre, à sa manière, l'accentuation des

1. Cic., *Pro Murena*, 15.33 : « [...] Lucullus mena toutes ses entreprises à si bonne fin que la ville de nos plus fidèles alliés fut sauvegardée [...] » ; *Id.*, *Pro Arch.*, 21 : « [...] la ville de Cyzique, notre alliée si fidèle » ; *Id.*, *De imp. Cn. Pompei*, 20 — rédigée en 66 av. J.-C. : « la plus illustre des cités d'Asie, la plus attachée à notre amitié, Cyzique [...] ». Chez d'autres auteurs anciens (Frontin, *Strat.*, 4.5.21 ; Plut., *Luc.*, 9.4 ; 12.1 ; 23.1 et App., *Mithr.*, 330), cette fidélité sans faille ne cesse d'être rappelée.

2. Dion Cassius, 54.7.5-6, parle de mise en esclavage de la population de la cité ; 23.7 où il s'agit de rendre la liberté ; Zonaras 10.34. HASLUCK, 1910, p. 183 ; BOWERSOCK, 1965, p. 103 considère que certains sont mis à mort. RODDAZ, 1984, p. 423. BRESSON, 2002, p. 154 rapproche cette émeute et ses raisons de celle de Rhodes datée de 44 apr. J.-C. : une dégradation de la situation de Rhodes sous l'empire avec pour corollaire la mise à mort de Romains. ROBERT, 1982 a, p. 143 avançait l'idée qu'Auguste n'avait pas choisi Cyzique comme chef-lieu de district juridique à cause de « l'histoire agitée qu'elle vécut alors, perdant sa liberté, la recouvrant, la perdant de nouveau, en peu de décades ».

conséquences négatives d'un rapport de force défavorable à Cyzique. En 23 apr. J.-C., les cités grecques de la province d'Asie décident de réaliser un temple à Tibère, à sa mère et au Sénat, en remerciement de la décision de l'empereur de lutter contre la corruption administrative dans leur circonscription¹. Smyrne triomphe sur Ilion, Halicarnasse, Milet ou Éphèse. Or, Cyzique ne participe pas à cette opération, non par désintéret, mais sans doute en raison des suites de la sanction impériale annoncée deux ans avant :

On accusa officiellement les habitants de Cyzique d'avoir négligé le culte d'Auguste, et on ajouta à ce grief celui d'avoir usé de violences à l'égard de citoyens romains. Ils perdirent donc la liberté qu'ils avaient méritée lors de la guerre de Mithridate, lorsqu'assiégés ils réussirent à repousser le roi autant par leur constance que grâce au secours de Lucullus.

Les habitants de Cyzique s'étaient livrés à des actes de violence contre les citoyens romains. Par un décret public, il leur ôta la liberté dont il avait récompensé leurs services dans la guerre contre Mithridate².

Dion Cassius amplifie ce récit en précisant que l'accusation touche à la négligence des citoyens envers les rites du Divin Auguste, plus précisément sur leur incapacité à terminer l'hérôon qu'ils avaient commencé en son honneur et dont la construction semble s'éterniser à la grande colère du nouvel empereur :

Il y eut aussi les habitants de Cyzique qui furent privés de liberté, parce qu'ils avaient emprisonné des Romains et parce qu'ils n'avaient pas achevé l'hérôon qu'ils avaient commencé en l'honneur d'Auguste³.

La traduction immédiate et concrète de cette situation conflictuelle est la publication officielle du retrait d'un statut largement mérité quelques décennies plus tôt. Des causes politiques, économiques et religieuses, intrinsèquement liées, expliquent les sanctions d'Auguste et de Tibère qui défendent, à travers ce choix, l'idéologie du plus fort. Motifs politiques d'abord car la violence exprimée à l'encontre de citoyens romains se lit comme une opposition à un modèle de domination romaine ; raisons économiques ensuite car la présence romaine se traduit par l'installation de *negotiatores* romains et italiens, source d'une modification des règles des échanges commerciaux en faveur de ces derniers, avec la perte d'un monopole économique pour les locaux ; causes religieuses enfin à la suite de la trahison d'une parole donnée

1. Tac., *An.*, 4.15 ; 55-56. ERSKINE, 1997, p. 32.

2. *Id.*, 4.36 ; Suet., *Tib.*, 37.7.

3. Dion Cassius, 57.24.6 (trad. Auberge, 1995, p. 43 modifiée).

semble-t-il, puisque il est fait reproche aux citoyens de ne pas avoir engagé suffisamment d'énergie et de fonds (?) à la réalisation d'un bâtiment en l'honneur d'Auguste¹.

À notre connaissance, il n'existe pas de monnaies pseudo-autonomes ou impériales à l'effigie de Tibère. Or, comme le souligne Fr. Jodin, le monnayage est « un bon vecteur pour appréhender une notion quelque peu impalpable, à mi-chemin entre le calcul politique ou économique et la ferveur populaire ». Faut-il alors comprendre cette absence, du côté grec, comme une réponse symbolique à la décision princière d'avoir supprimé un statut de la cité tant prisé ? Inversement, serait-ce la conséquence d'un refus de Tibère de produire un monnayage dans la cité ou d'apparaître dans son iconographie ? S'agit-il d'un hasard des découvertes ou d'une réalité politique ? Selon les auteurs du *Roman Provincial Coinage*², nous ne pouvons pas non plus à l'heure actuelle déterminer quelles sont les monnaies appartenant aux Julio-Claudiens ou aux Flaviens.

Quoi qu'il en soit, Fr. Jodin³ remarque que l'absence de frappes aux types de Caligula et de Claude ne préjuge en rien des relations excellentes que la cité entretenait avec les deux. Il émet l'hypothèse que, dans le cas de Tibère, les séries au portrait d'Auguste furent suffisamment abondantes pour ne pas réitérer de frappes de cette dénomination jusqu'au règne de Néron.

Enfin un décret honorifique de Cyzique (*IGR IV, 144*) qualifie Tibère de « plus grand des dieux » (τοῦ μεγίστου θεῶν Τιβερίου Σεβαστοῦ Καίσαρος) et instaure un culte en l'honneur de sa mère Livie. La question est de savoir de quand date ce texte épigraphique. Il a pu être rédigé entre 14 et 21, donc avant la révolte. Il n'interfererait alors pas dans notre hypothèse. À l'inverse, s'il a été gravé après le retrait de la liberté de la cité, l'expression indiquerait qu'il n'y a pas d'incidence entre la sanction et le ressentiment des citoyens.

1. PRICE, 1984, p. 66 voit comme cause essentielle à la sanction de Tibère le refus d'assurer la continuité du culte paternel. L'obtention de privilèges ou autres avantages est assurée en échange d'une promesse de création de culte local ou provincial.

2. *RPC* 1992, I, 1, 382-384, notamment 382. JODIN, 1999, p. 121-123 rapporte que « ce premier monnayage julio-claudien de Cyzique est très malaisé à étudier, car son usure en rend souvent la lecture hasardeuse, surtout lorsqu'il s'agit de reconnaître un portrait non précisé par une légende toujours rare ou parcellaire ». Plus loin « Il faut ici préciser que les autres empereurs julio-claudiens — Tibère, Caligula et Claude — ne sont que rarement présents sur ce type de monnayage (à Abydos, Ilion, Dardanos et d'autres cités de Troade et de Mysie — *ndlr*), bien que, réellement, il soit parfois très difficile d'attribuer tel ou tel portrait à un empereur défini, tant les styles et les types varient et à la fois se ressemblent ».

3. JODIN, 1999, p. 124-125 et n. 10.

Néanmoins, et quelle que soit la réalité de cette affaire, d'autres monnaies et inscriptions permettent d'aller plus avant dans cette réflexion et de voir que les conséquences de ce conflit peuvent perdurer sur un temps long. En effet, avec la mort de Tibère, nous ne savons pas si la cité recouvre sa liberté. L. Robert écrivait qu'avec Caligula, les Cyzicéniens étaient au mieux, rappelant le contenu de diverses inscriptions qui insistent sur la relation privilégiée d'Antonia Tryphaina avec la famille impériale¹. Les interventions de cette femme, bienfaitrice de la cité, épouse du roi de Thrace Cotys II et cousine de l'empereur régnant Caligula, ont permis à la cité de profiter de la bienveillance impériale et de revenir dans le temps gréco-romain. Ainsi, une inscription de la première année de règne (37 apr. J.-C. ; Syll³ 798 = IGR IV, 145) de Gaius César (Caligula) présente dans des termes élogieux le jeune empereur, qui est nommé à la fois hipparque éponyme et *Nouveau Soleil*, ce qui n'est toutefois pas inhabituel pour les Cyzicéniens, qui avaient déjà conféré la magistrature éponyme au dieu Poséidon. Dans la même inscription, on célèbre les concours en l'honneur de la *Déesse, nouvelle Aphrodite*, Drusilla, sa sœur.

Dans un autre décret honorifique où le Conseil et le peuple remercient Antonia Tryphaina, les considérants insistent sur sa piété envers l'empereur, auquel elle a consacré la restauration de la ville « non pas en faisant de nous dans un récit documenté, une antique fondation de Cyzicos, mais en nous reconnaissant comme une faveur récente d'Agrippa ». Plus bas, il est dit « qu'Antonia a rendu à Caligula une cité qui est une antique et ancestrale *néôcore* de sa famille. Il s'agit de la première occurrence connue du terme "néôcore" en lien avec le régime impérial : le mot traduit un concept en formation et exprime sans doute de manière encore assez vague l'idée d'une relation privilégiée avec l'empereur² ». Cette réponse de Cyzique, peut-être suggérée par Tryphaina, serait en rapport avec la récupération de quelques privilèges perdus auparavant, la *libertas* par exemple qu'Agrippa avait rendu une première fois aux citoyens mais aussi avec une tentative des citoyens de sortir de « l'oubli administratif » dans lequel le précédent empereur les avait plongés. L'emploi d'une rhétorique dithyrambique dans ces inscriptions épigraphiques et le soutien d'Antonia Tryphaina sont donc les premières démarches pour préparer la réintégration de Cyzique dans la hiérarchie des cités grecques de la province d'Asie.

1. Syll³ 798 ; IGR IV, 145 ; ROBERT, 1949, p. 232.

2. Syll³ 799 ; IGR IV, 146. JOUBIN, 1893. Antonia était d'origine romaine par sa mère et Caligula avait placé ses trois fils à la tête de royaumes. HASLUCK, 1910, p. 185 ; FRIESEN, 1993 ; BURRELL, 2004, p. 86 ; HELLER, 2006 a, p. 107.

Cet objectif fut sans doute atteint sous Hadrien car une épigramme copiée par Cyriaque d'Ancyre¹ à Cyzique et qui, selon les commentateurs modernes, devait orner le fronton du temple, insiste sur la nouvelle consécration du temple — temple commun de l'Asie — et sur la nouvelle notoriété de la cité vis-à-vis de Rome et des cités d'Asie. Elle reçut alors sa première néôcorie — cité gardienne d'un temple du culte impérial provincial —, un titre attesté pour la première fois sur des monnaies du règne d'Antonin le Pieux². Des statues dédicacées d'Hadrien Olympien sont aussi réalisées dans l'Olympeum d'Athènes³. Ainsi s'affirme de manière plus forte la réactivation d'une relation perdue entre la famille impériale et la cité par l'entremise de la réalisation du temple à la divinité impériale. Les citoyens cyzicéniens auront dû attendre le passage de douze empereurs, soit un peu plus de 80 ans, pour enfin revenir en grâce dans le cercle dirigeant. On peut penser que cette décision impériale clôt l'épisode conflictuel né, on le rappellera ici, du non respect d'un engagement concernant déjà la construction d'un édifice religieux destiné au culte impérial. Cyzique peut enfin participer à la chasse aux titulatures et entrer dans une nouvelle forme de querelles.

2 La course aux honneurs : un dispositif au cœur de nouvelles situations conflictuelles entre Cyzique et les cités grecques à l'époque impériale

2.1 Une lutte pour une hiérarchisation civique provinciale

Paradoxalement, alors que le pouvoir romain s'installe en Asie Mineure occidentale, et avec lui la *Pax Romana*, une nouvelle forme de conflit se met en place non seulement réclamée par les communautés civiques grecques mais avalisée par Rome. Anna Heller indique que « d'après Dion de Pruse, les titulatures honorifiques que les cités d'Asie Mineure se disputaient avec acharnement sous le Haut-Empire étaient un sujet de risée à Rome, où on

1. *IGR* IV, 140 : « Aristénètos l'a reconstruit depuis les fondations, aux frais de l'Asie entière, avec l'aide d'une multitude de mains. » HERMANN, 1992, p. 69-70 ; HELLER, 2006 b, p. 182, n. 58.

2. *IGR* IV, 154 et 162 ; Arstd., 27 ; 31.11 ; Dion Cassius 70.4.1 ; Malalas 11.2. BARATTOLO, 1995, p. 61, n. 15. Seules des monnaies font état d'une seconde néôcorie sous Caracalla. REINACH, 1890, p. 246-247 souligne que la production monétaire de la cité au nom d'Hadrien est considérable ; *BMC Mysia*, 47-48, n° 218, 220 (44, n° 199 et sq. pour la seconde néôcorie) ; PRICE & TRELL, 1977, fig. 448 ; BURRELL, 2004, p. 94-95 avec le catalogue des monnaies.

3. *CIG* I, 338. Il semble qu'une statue de Cyzique ait été dédicacée à Hadrien ; *Gaz. archéol.* V, 1880, pl. 6 (*non vidi*) ; BERNOULLI, 1891, p. 110, n° 20.

les désignait sous le nom de *bêtises grecques* », ce qui n'était pas le cas dans la réalité des relations des cités et dans la mentalité grecque de la province d'Asie en particulier¹. Au contraire, il s'agissait d'acquérir une notoriété supérieure à sa voisine, sans compter les avantages économiques et religieux qui y étaient associés. Mais une fois ces titulatures tant convoitées accordées, le processus n'était pas complet. La reconnaissance par les autres cités était alors l'expression ultime de cette compétition et un moyen aussi d'apaiser les tensions.

À Cyzique, l'allocution d'Aelius Aristide de 167 devant l'assemblée provinciale d'Asie — fête de la consécration du grand temple de Cyzique nouvellement restauré — résume les ambiguïtés de ces compétitions :

À présent vous devez vous représenter toutes les cités comme des sœurs, à présent vous devez vous débarrasser des factions, des troubles, des querelles [...] et tenir au nombre des plus grands profits la paix véritable, l'amitié loyale, la justice et la mise en commun de tout, dans la mesure du possible².

Le culte impérial rassemble les cités autour d'un idéal partagé, l'obtention d'un statut situant sur une échelle hiérarchique la place des unes par rapport aux autres. Cyzique n'a pas dérogé à cette règle. Tout comme les autres villes de la province, elle s'est intégrée dans ce dispositif qui se met en place dès le I^{er} siècle apr. J.-C. et qui devient incontournable aux II^e et III^e siècles apr. J.-C. Le culte impérial divise aussi car à travers l'appropriation de ce modèle par les Grecs, l'obtention d'un titre cultuel permet à la cité détentrice de se valoriser, d'attirer à elle des ressources financières et de revendiquer une place, parfois unique, au sein d'une hiérarchie qui n'a de sens que dans la province d'origine de la cité. En effet, cette compétition tire ses racines dans l'*agôn* qui reste un trait dominant du modèle civique grec de l'époque impériale³.

Des textes épigraphiques et des monnayages font aussi connaître les échos de ces disputes. Ainsi un des premiers statuts officiels à avoir été convoité est celui de *néôcore*⁴. La légende KYZIKHNQN NEOKOPQN n'apparaît, rappelons-le, qu'à partir du monnayage frappé sous Antonin le Pieux, pour être ensuite

1. Chrys., *Or.*, 38.38 ; HELLER, 2006 b, p. 14.

2. Arstd. 27.44. Sur ce thème : Plut., *Mor.*, 805A-808C ; Dion Chrys., *Or.*, 38.37-38 ; *Or.* 40 et 41 ; Dion Cassius 37.9-10 et 52.30.3.

3. Même analyse dans COLLAS-HEDELAND, 1995, p. 410.

4. Notamment HELLER, 2006 b, tableau 4. Ce terme prend véritablement le sens qu'il conservera tout au long de la période impériale lorsque Éphèse l'emploie en lien avec le culte impérial sous Domitien.

régulièrement affirmée sur les monnaies des règnes de Marc-Aurèle, Lucius Vérus, Septime Sévère et Caracalla. Cet empereur lui accorde alors une deuxième néôcorie en y ajoutant B ou ΔIC. Sur certains des revers des monnaies à la légende néôcore, ont été gravés : Déméter portant deux torches, dans un bige de serpents ; Cyzicos debout ; deux temples représentés de différentes manières¹. La légende ne survécut pourtant pas à la mort de Caracalla car elle fut retirée des monnaies sur décision de Macrin, pour des raisons inconnues², avant que Sévère Alexandre ne la lui rende, peut-être peu avant sa mort en 235³. Une nouvelle fois, le décès de l'empereur entraîna l'annulation de celle-ci sous Maximin soit parce qu'il refusa de la confirmer, soit en raison d'une *damnatio memoriae* de son prédécesseur non prouvée à ce jour. La simple néôcorie continue à être gravée sur d'autres séries de l'époque de Gordien III et de Philippe I. Il faut attendre le règne conjoint de Valérien et Gallien pour que la cité obtienne une nouvelle fois la deuxième néôcorie que l'on retrouve plus tard sur des monnaies de Claude le Gothique (268-270⁴). Il est surprenant que cet intitulé ne soit jamais resté très longtemps sur les légendes monétaires de la cité. Nous n'en saisissons pas la ou les raisons. Est-ce en rapport avec une possible incapacité des Cyzicéniens à traduire, dans la réalité, les engagements à construire des temples pour des cultes impériaux d'où la sanction ? Car, à bien y réfléchir, le temple d'Auguste puis celui d'Hadrien ont posé de sérieux problèmes aux architectes de Cyzique.

Cyzique a donc participé à ces querelles de voisinage. Cependant, sa communauté a cherché à dépasser les rivalités et ses corollaires néfastes. Cela est perceptible au cours de la période impériale, dans les proclamations de concorde gravées sur la pierre ou sur les monnaies.

1. BABELON, 1897, p. 309-313 ; BURRELL, 2004, p. 94. Aucune inscription épigraphique ne conserve cet intitulé.

2. Il semble que sous son règne, d'autres cités furent touchées par le retrait d'une néôcorie : Pergame, Smyrne et peut-être Éphèse. Cette dernière leur fut restituée sous Élagabal, à la différence de Cyzique.

3. Les monnaies de Cyzique — revers militaires en rapport avec la campagne orientale de 231 — appartenant au début du règne de Sévère Alexandre et celles portant le portrait de Julia Mamaea ne proclament qu'une seule néôcorie tout comme l'inscription épigraphique IGR I, 797 étudiée plus bas dans le cadre de l'*homonioia* ; cf. BURRELL, 2004, p. 95.

4. BURRELL, 2004, p. 96-99. Cyzique est la seule cité à perdre ce titre sous Maximin.

2.2 L'*homonoia* comme vecteur de pacification

Le mot *homonoia* signifie littéralement la conformité des sentiments, l'unanimité, l'harmonie, la concorde. Il est régulièrement rattaché à l'existence de conflits, tantôt insignifiants, tantôt violents. Pour la période impériale, il est lié « à la crise de la cité : il désigne le remède aux guerres civiles et la valeur à rétablir pour sauver l'État, menacé par ces guerres » selon J. de Romilly et il exprime très souvent la résolution d'une crise. Cette *homonoia* est donc le pendant opposé de la *stasis*. Une dédicace à la statue d'*Homonoia*, d'une époque postérieure au règne des Flaviens, révèle d'ailleurs l'existence d'un culte à celle-ci à Cyzique :

Flavius Aristagoras, fils d'Artistagoras, prêtre de Corè (a dédié la statue) de la déesse *Homonoia* à la patrie.

J. H. Mordtmann et F. W. Hasluck rattachent cet acte respectivement à une bonne entente intervenue entre Cyzique, Smyrne et Éphèse pour le premier ; Smyrne, Éphèse ou Nicée pour le second ¹. Rien ne peut l'assurer d'autant qu'il n'est fait mention que de la patrie, donc de la concorde interne à Cyzique.

La référence à l'*homonoia* se lit aussi sur les monnaies ². L. Robert note que ces pièces « manifestent l'heureuse conclusion d'une période de mauvais vouloir ou de disputes entre des villes voisines [...] ou entre grandes villes se jalousant pour leur rang dans la province et rivalisant pour les titres honorifiques ». De son côté, A. R. R. Sheppard insiste sur le fait que nombre de ces émissions doivent être expliqués en termes économiques, mais que d'autres sont à rapprocher de conflits d'intérêts entre cités, notamment lorsque celles-ci ont des frontières communes ³. D. O. A. Klose a établi une liste qui résume toutes les possibilités ⁴ :

- | | |
|---|---|
| 1- fin de différends, | 2- rapports culturels et religieux, |
| 3- rapports économiques et commerciaux, | 4- rapports politiques, |
| 5- témoignage honorifique avec une cité avec qui un rapport de dépendance politique et économique subsiste, | 6- témoignage honorifique avec d'illustres cités de la mère-patrie. |

1. MORDTMANN, 1881, p. 130, n° 15 ; HASLUCK, 1910, p. 239 ; THÉRIAULT, 1996, p. 56.

2. JONES, 1978, p. 84-85 ; PRICE, 1984, p. 126 ; FRANKE & NOLLÉ, 1997, p. 38.

3. ROBERT, 1982, p. 311-312 ; SHEPPARD, 1984-1985, p. 232 ; 235.

4. ROMILLY, 1972, p. 199 ; KLOSE, 1987, p. 48. Cf. le rappel de THÉRIAULT, 1996, p. 78, avec renvoi à la bibliographie antérieure. SPOERRI BUTCHER, 2006, p. 41 critique l'argument économique trop souvent avancé. KIRBIHLER, 2006, p. 628 ajoute qu'une monnaie d'*homonoia* peut être aussi « en rapport avec un service logistique [d'ordre frumentaire] rendu par une cité à une autre ».

Il n'est pas toujours aisé de pouvoir déterminer avec certitude les causes de la réalisation de ces monnayages. Toutefois, nous avancerons quelques hypothèses au sujet de ceux de Cyzique¹.

- Seules 4 cités sont répertoriées dans ce type d'association à la concorde avec elle : Éphèse et Smyrne, cités plus puissantes et plus titrées que Cyzique ; Hiérapolis et Périnthe, cités de second rang. Sur les 18 séries monétaires classées, Cyzique a assuré la frappe de 14 de celles-ci et a été une cité partenaire pour 4 autres. Les monnayages liant Éphèse à Cyzique appartiennent au règne d'Antonin le Pieux et de l'impératrice Faustine la Jeune, épouse de Marc-Aurèle ; pour Smyrne, ils sont au nom de Faustine la Jeune, de Commode et de Gordien III (entre 238 et 240 avant son mariage avec Tranquilline) ; au nom de ce dernier empereur une émission entre Périnthe et Cyzique est connue ; enfin il faut attendre l'arrivée de Philippe I^{er} pour voir une production entre Hiérapolis et la cité².
- Plusieurs symboles ont été retenus par les officiels des différentes cités : les héros des deux cités incriminées face à face en train de se donner une poignée de main, leur nom gravé à côté d'eux (héros Cyzicos, Éphésos et Androklos) ; les divinités importantes des cités représentées l'une à côté de l'autre [Artémis et Tychè d'Éphèse ; l'amazone de Smyrne (fondatrice légendaire de l'ancienne ville) ; Déméter ou Corè Soteira (divinités poliades de la cité), les Tychès de Cyzique et Périnthe) ou l'une au centre (la place d'honneur pour Cyzique) encadrée par une autre, Némésis dédoublée (les deux, apparues en rêve à Alexandre pour lui enjoindre de fonder une deuxième fois la ville, sont vénérées comme fondatrices de la nouvelle cité] ; la poignée de main pour le rapprochement de Cyzique avec Hiérapolis³.

1. L'analyse qui suit s'appuie sur les monnaies présentées dans ZWICKER, 1913, col. 2 265-2 268 et FRANKE, & NOLLÉ, 1997, p. 39-40 ; 80 ; 102-106 ; 173 ; 216. La personnification de la cité émettrice figure normalement toujours à gauche et occupe donc la place d'honneur ; SPOERRI BUTCHER, 2006, p. 41. On estime aussi que l'ethnique écrit en premier dans une légende d'*homonoia* correspond en général à la cité dans laquelle les exemplaires concernés ont été frappés ; FRANKE & NOLLÉ, 1997.

2. HASLUCK, 1910, p. 239 et 276, n° 84 ; FRANKE & NOLLÉ, 1997 ; HELLER, 2006 b, p. 235.

3. COLLAS-HEDDELAND, 1995, p. 423 et THÉRIAULT, 1996, p. 78, font des listes d'autres représentations iconographiques sur d'autres monnayages d'*homonoia*.

Nous observons que quelques scènes iconographiques des productions de monnaies néôcores se retrouvent intégrées dans les émissions d'*homonioia* censées renvoyer à un idéal plus pacifique — le héros Cyzicos ou Déméter sur son bige. On est donc en droit de se demander si, pour limiter les effets d'une tension possible due à l'obtention du statut de néôcore et à l'exaltation d'une entrée de la cité dans un cercle très restreint, il n'était pas apparu nécessaire aux dirigeants de Cyzique de modérer leur enthousiasme par la diffusion d'une autre image. Dans celle-ci, tout en reprenant les symboles poliades, leur association aux représentations de Smyrne et d'Éphèse était à la fois une reconnaissance de la supériorité et de la plus grande ancienneté hiérarchique de ces dernières et une fierté de pouvoir s'en approcher¹.

On ne peut imaginer une seule et même raison pour les séries à la concorde. La cité de Cyzique obtient sa première néôcorie grâce à Hadrien, sans doute lors de l'un de ses passages en Asie, peut-être en 123 ou peu avant sa mort en 138². Le fameux temple d'Hadrien³ est alors terminé et peut accueillir le si convoité culte impérial provincial. Cyzique devient aussi le siège de l'une des assemblées périodiques du *koinon* d'Asie, peut-être en même temps que les concours pentétériques de 138 — les célèbres *Hadrianeia Olympia* — lors de la période 138-142, première du genre⁴. Bien que le titre de grand-prêtre d'Asie du temple à Cyzique n'y soit connu qu'à partir du règne d'Hadrien, les citoyens peuvent s'enorgueillir d'appartenir à l'une des rares cités à détenir un tel titre ainsi que ceux de grande prêtresse et asiarque⁵ du temple du *koinon* d'Asie.

1. KIRBIHLER, 2006, p. 627 parle de fierté d'entretenir des relations avec la principale cité d'Asie (Éphèse).

2. BURRELL, 2004, p. 281 ; 285. BARATTOLO, 1995, p. 72 précise que ce monnayage d'Antonin pourrait dater du début de son gouvernement, permettant de penser que l'attribution de la titulature remonterait à une décision tardive d'Hadrien.

3. En 123, Hadrien fournit des subsides lors de sa visite à Cyzique pour la reconstruction du temple de Zeus ; WEBER, 1907 (*non vidi*), p. 132 et BARATTOLO, 1995, p. 72.

4. MORETTI, 1954, p. 283 propose la date de 139 avec IGR IV, 160 ; BARATTOLO, 1995, p. 71. Cette hypothèse ne fait pas l'unanimité mais cela n'a pas d'incidence dans notre démonstration. Pour le problème des relations d'une cité libre et autonome et le *koinon* cf. HELLER, 2006 b, p. 249 et n. 22.

5. BURRELL, 2004, p. 92 ; 97. Asiarque : IGR IV, 154 ; 156 ; SARTRE, 1995, p. 194-195. Grand-prêtre(sse) du temple du *koinon* d'Asie : MORDTMANN, 1881, p. 42, n° 1b = IGR IV, 155 = 117-138 apr. J.-C. ; WIEGAND 1901, p. 121 = IGR IV, 153 = 117-138 apr. J.-C. ; CIG 3662 = IGR IV, 157 ; 117-138 ? apr. J.-C. Concours communs : IGR IV, 160 ; 161. MORETTI, 1954, p. 283 et 286 date le début de 139 apr. J.-C. Les huit cités sont Pergame, Smyrne, Éphèse, Sardes, Cyzique, Philadelphie, Laodicée et Tralles. Métropole : La première attestation bien datée provient d'une inscription de Thyatire (TAM V, 2, 935) du règne de Septime Sévère. Mais elle a pu l'obtenir plus tôt (cf. Arstd,

Enfin, elle semble détenir le titre de « métropole » de Septime-Sévère ou du règne précédent.

Or tout comme celles à la légende « néôcore », c'est au cours du règne de son successeur, Antonin, que des monnaies d'*Homonoia* sont produites alliant Cyzique à Éphèse et Smyrne, deux cités qui détiennent déjà l'intitulé « deux fois néôcores¹ ». On sait l'importance qu'Éphèse attachait à la détention de ces titulatures. Nous pourrions rappeler l'affaire de la lettre d'Antonin le Pieux pour ramener le calme entre Éphésiens, Pergaméniens et Smyrniens après que ces derniers aient omis d'indiquer les titulatures d'Éphèse dans un décret pour un sacrifice commun². Pour éviter tout froissement de la part d'une cité de l'importance d'Éphèse, les émissions d'*Homonoia* de Cyzique avec ces cités ne furent-elles pas le meilleur moyen de faire retomber la pression après son entrée dans le groupe très restreint des villes honorées et par là même, de se faire tout simplement reconnaître par ces admirables concurrentes ? Ceci serait encore plus vrai si la date de 123 pour l'attribution de la première néôcorie à Cyzique se confirmait³. Les productions sous Faustine II et Commode avec ces mêmes cités pourraient d'autant mieux s'expliquer que la concurrence persiste.

Enfin, pour la série frappée par Smyrne en partenariat avec Cyzique, sous Gordien III, l'importance économique entre cités a souvent été avancée et reconnue comme seule explication du phénomène⁴. Selon M. Spoerri Butcher⁵ :

[...] d'autres éléments d'explication ont [...] pu jouer un rôle autrement plus déterminant (qu'économique). En effet, les cités pour lesquelles des émissions de concorde sont attestées sont en général liées par tout un

Or., 27). PUECH, 2004, p. 361 ; 395-397 ; *contra* HELLER, 2006 b, p. 200 ; 206. Pour la liste complète des inscriptions mentionnant les Olympiades, cf. BARATTOLO, 1995, p. 63, n. 40 et 69.

1. 124 apr. J.-C. ou peu avant pour Smyrne et c. 130-132 pour Éphèse. Cf. PUECH, 2004, p. 361 et n. 24 ; HELLER, 2006 b, tab. n° 2, p. 235 remarque que ces émissions débutent après sa promotion à ce statut.

2. Cf. *IK* 15, *Ephesos* V, n° 1489 pour la lettre. COLLAS-HEDELAND, 1995, p. 422.

3. ROBERT, 1977, p. 20. Une inscription de Nicée (*IK* 7, 5) signale que la cité avait obtenu, puis perdu peu après, les titres de néôcore et de métropole en 123. La générosité d'Hadrien, selon PUECH, 2004, p. 365, aurait incité Nicomédie à protester énergiquement auprès d'un empereur qui aurait annulé cette décision mettant Nicée au même rang que sa voisine.

4. Le facteur économique présenté par KLOSE, 1987, p. 55 pour expliquer notamment les émissions d'*homonoia* de Smyrne, a été nuancé par MITCHELL, 1995, p. 134. Selon KAMPMANN, 1996, p. 83-85 (cf. LESCHHORN, 1985, p. 215), les frappes d'*homonoia* datées du temps de Gordien III seraient liées à la guerre contre les Perses.

5. SPOERRI BUTCHER, 2006, p. 43.

réseau de relations, incluant des aspects culturels, historiques, économiques ou politiques. [...] L'émission de monnaies de concorde frappées sous Gordien III a pu être déterminée par n'importe lequel des éléments énumérés ici, cette liste n'étant certainement pas exhaustive. Un lien nécessaire avec des événements guerriers ne nous paraît donc pas s'imposer d'emblée.

L'acharnement de Smyrne, et de Cyzique dans une moindre mesure, à détenir toujours plus d'honneurs et à les revendiquer ne semble pas avoir retenu l'attention des spécialistes. Pourtant, en regardant le tableau de A. Heller, on remarque que la période est propice à la distribution des titres et donc à la jalousie et à la contestation.

Si l'incertitude domine pour expliquer les raisons de la fabrication de cette dernière émission monétaire, il en va tout autrement de celle de Périnthe, cité du littoral septentrional du Pont-Euxin, qui s'est associée à Cyzique sous le même empereur. La monnaie contient l'explication de sa diffusion : la course aux honneurs. On constate que sous la dynastie des Sévères, il y eut une exacerbation des rivalités entre cités grecques car la distribution des titulatures toucha les villes — telle Périnthe — ayant apporté un soutien à Septime Sévère durant la guerre contre Pescennius Niger. Elle affiche alors en 196 une première néôcorie. Sous le même empereur, Cyzique obtient le titre de « Métropole » pour la même raison (?) et renouvelle alors sa titulature pour mettre en valeur sa promotion¹. Les deux cités, bien que se trouvant sur les deux rives opposées de la Propontide, entretenaient des liens économiques, politiques et culturels forts. Une inscription de Périnthe de l'époque de Sévère Alexandre, en l'honneur du gouverneur de Thrace M. Ulpius Senecio Saturninus, met en évidence la nécessité pour ces cités de conserver de bonnes relations et d'éviter de se fâcher trop longtemps. Cet officiel romain porte le titre de *prostatēs tēs Homonoia tōn poleōn* et fut honoré d'une statue pour son rôle dans le rétablissement de la concorde entre Périnthe et Cyzique².

La très brillante ville des Cyzicéniens,
métropole d'Asie, néôcore, (a honoré)
M. Ulpius Senecio Saturninus, gouverneur
clarissime et très intègre, protecteur de la
concorde des cités (de Périnthe et de Cyzique),

1. MITCHELL, 1995, p. 221 ; HELLER, 2006 b, p. 356.

2. IGR I, 797 ; ROBERT, 1974. Senecio est connu pour avoir été légat d'Auguste pro-préteur de Thrace sous Sévère Alexandre. PUECH, 2002, p. 445-446.

à cause de ses bienfaits envers la cité,
M. Aurelius Amérinnos sitophylaque de la cité
s'étant occupé de l'érection de la statue

Un rétablissement de la concorde, lié à un envoi de céréales, est d'autant plus plausible que l'érection de la statue fut assurée par le sitophylaque de Cyzique. Le gouverneur y est remercié car il a dû intervenir pour apaiser une brouille entre les deux cités.

Pour revenir à la monnaie de Périnthe, la légende et l'iconographie du revers livrent sans doute la raison de son existence :

ΠΕΡΙΝΘΙΩΝ ΔΙΕ ΝΕΩΚ-Ο-ΡΩΝ- [ΚΥ]ΖΙΚΗΝ/ΩΝ-ΟΜΟ/ΝΟΙ/Α.

Il y est signalé que la cité possède deux néôcories alors que Cyzique n'en détient qu'une, sur la monnaie d'une part, et sous le règne de Gordien III d'autre part. Quel étrange paradoxe que de créer cette série, s'il s'agissait de prouver la supériorité de l'une sur l'autre ! Cyzique n'aurait jamais accepté de participer, volontairement, à une telle production. En réalité, nous sommes bien dans le cadre de l'apaisement des relations intercommunautaires. Les deux cités en retirent plusieurs avantages :

- Pour Périnthe, il s'agit d'une occasion de diffuser la décision de l'empereur de la gratifier d'un enrichissement de son statut. C'est aussi le moyen de s'assurer pacifiquement une reconnaissance par la cité, à la fois alliée et rivale, qu'est Cyzique puisqu'elle accepte que son toponyme apparaisse sur la monnaie.
- Pour Cyzique, l'importance des rapports entretenus, qu'ils soient politiques, commerciaux ou autres, avec les Périnthiens n'a pas été sous-estimée. L'iconographie adoptée ici va dans ce sens : les divinités poliades d'abord, le flambeau pour Déméter, la corne d'abondance pour Tychè de Périnthe renvoyant à la fortune (peut-on y voir l'Agathè Tychè ?) ensuite. Certes, Gordien III honore Périnthe, pas Cyzique, mais on peut penser qu'en réalité, la course aux honneurs n'atteint pas un point paroxystique entre les deux cités, comme cela aurait pu être le cas entre Cyzique, Smyrne ou Éphèse. En effet, l'une était rattachée à la province de Thrace, l'autre à la province d'Asie, la concurrence n'était donc pas directe. Enfin, la présence d'un autel rond avec la flamme de Rome symboliserait la décision impériale et l'accord respectueux des protagonistes se traduisant par la poignée de main au-dessus de l'autel,

à moins qu'il ne s'agisse plus simplement d'une allusion au serment qui a dû être prêté.

Quant à Hiérapolis, l'attribution de la néôcorie a lieu pour la première fois sous Élagabal, qu'elle mentionne encore sous Sévère Alexandre, et peut-être durant le règne de Philippe I^{er} et de celui, conjoint, de Valérien et Gallien. Ensuite, elle a frappé plusieurs séries monétaires avec son titre, en association avec les plus grandes cités néôcores de la province d'Asie : Pergame, Smyrne, Éphèse, Sardes et Cyzique¹. Pour L. Weber, cette concorde était liée à des raisons économiques, pour R. Pera à des participations collectives dans certains festivals². Cependant B. Burrell et nous-même préférons considérer ce monnayage comme illustrant la compétition aux honneurs, la reconnaissance d'un succès et donc la gestion des sentiments des uns par rapport aux autres. Les deux mains jointes sont un symbole de l'entente et de l'amitié.

Ainsi, à travers ces quelques exemples de l'emploi du terme *homonioia* à Cyzique, il est possible de montrer parfois comment le conflit (qui peut prendre la forme de la *stasis* dans la cité ou de la compétition aux titres dans la province d'Asie) est à la source d'une revendication de la concorde. Pour Cyzique, la divinité *Homonioia* est alors associée à cette rhétorique.

Conclusion

À travers quelques exemples pris dans l'histoire de Cyzique, il apparaît que le conflit est un des vecteurs de la dynamique politique et sociale. Vecteur favorable, lorsque le conflit lui offre l'opportunité d'une alliance avec Rome et lui permet d'obtenir des avantages en nature non négligeables (gain de terre, augmentation de la masse monétaire, contrôle politique sur d'autres cités...). Le choix de rester dans le camp romain lors des guerres mithridatiques lui permet d'apparaître comme l'exemple de la cité fidèle auprès de certains intellectuels romains, tel Cicéron qui dénonce les effets néfastes sur elle de guerres outrancières. Vecteur propice aussi au niveau des rapports avec les autres cités grecques : l'émulation née de la mise en place d'une hiérarchisation par les titulatures pousse Cyzique à se confronter

1. CALLU, 1969, p. 29 évoque une Asie Mineure « couverte d'un vaste réseau d'alliances, progressivement installé d'Auguste à Gallien » ; *contra* ROBERT, 1974 qui parle « d'un permanent et imaginaire » réseau d'alliance.

2. WEBER, 1912 ; VON PAPEN, 1908 et PERA, 1984, p. 70-77.

plus ou moins violemment aux autres villes sans jamais employer les armes. Elle peut alors y exprimer sa fierté par une propagande épigraphique et numismatique des titulatures obtenues.

Vecteur défavorable, quand la faute originelle touche au non respect de la parole donnée et à la perte de la *Libertas*. Le corollaire de cette sanction est la mise hors-jeu de la cité dans une compétition pour l'obtention du droit de construire le temple du culte impérial provincial qui a lieu dans la province d'Asie à l'époque de Tibère. Les effets de la punition ne se dissipent que lentement car, malgré le rapprochement avec la famille impériale opéré par Antonia Tryphaina, cousine de Caracalla, Cyzique doit attendre le passage d'Hadrien en Asie pour enfin prétendre concurrencer les grandes cités de sa province. C'est alors l'humilité, traduite dans la production de monnayages d'alliances et d'accords, qui est mis en avant afin de (r)établir pour un temps la concorde civique et/ou internationale.

Bibliographie

- AUBERGER J., *Dion Cassius, Livres 57-59 (Tibère-Caligula)*, Paris, 1995.
- BABELON E., « Inventaire de la collection Waddington », *RN*, 1897, p. 262-368.
- BARATTOLO A., « The Temple of Hadrian — Zeus at Cyzicus », *MDAI(I)* 45, 1995, p. 57-108.
- BERNOULLI J. J., *Die Bildnisse der Römischen Kaiser und ihrer angehörigen*, vol. II *Von Galba bis Commodus*, Berlin, 1891.
- BOWERSOCK G. W., *Augustus and the Greek World*, Oxford, 1965.
- BRESSON A., « Italiens et Romains à Rhodes et à Caunos », dans C. Müller et C. Hasenohr (éd.), *Les Italiens dans le monde grec. Actes de la Table Ronde E.N.S., Paris 14-16 mai 1998*, Paris, 2002, p. 147-162.
- British Museum Catalogue of Greek Coins, Mysia = BMC Mysia.*
- BURRELL B., *Neokoroi, Greek Cities and Roman Emperors*, Boston-Leiden, 2004.
- CALLU J.-P., *La politique monétaire des empereurs romains de 238 à 311*, Paris, 1969.

- COLLAS-HEDELAND E., « Le culte impérial dans la compétition des titres sous le Haut-Empire. Une lettre d'Antonin aux Éphésiens », *REG* 108, 1995, p. 410-429.
- ERSKINE A., « Greekness and Uniqueness : the cult of the Senate in the Greek East », *Phoenix* 51, 1997, p. 25-37.
- FRANKE P. R. et NOLLÉ M., *Die Homonoia-Münzen Kleinasiens und der thrakischen Randgebiete, I Katalog*, Saarbrücken, 1997.
- FRIESEN S. J., *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*, Leyde-New York-Köln, 1993.
- HASLUCK F. W., *Cyzicus*, Cambridge, 1910.
- HELLER A., « Ἀρχαιότης et εὐγένεια. Le thème des origines dans les cités d'Asie Mineure à l'époque impériale », *Ktéma* 31, 2006 a, p. 97-108.
- HELLER A., *Les bêtises des Grecs*, Bordeaux, 2006 b.
- HERMANN P., « Epigraphische Notizen », *EA* 20, 1992, p. 69-73.
- JODIN F., « Portraits impériaux et dénominations à Cyzique : d'Auguste à Hadrien », *RN* 154, 1999, p. 121-143.
- JONES C. P., *The Roman World of Dio Chrysostom*, London, 1978.
- JOUBIN A., « Inscription de Cyzique », *REG* 6, 1893, p. 8-22.
- KAMPMANN U. M., *Die Homonoia-Verbindungen der Stadt Pergamon, oder : Der Versuch einer kleinasiatischen Stadt unter römischer Herrschaft eigenständige Politik zu betreiben*, Saarbrücken, 1996.
- KIRBIHLER F., « Les émissions de monnaies d'Homonoia et les crises alimentaires en Asie sous Marc-Aurèle », *REA* 108 (2), 2006, p. 613-640.
- KLOSE D., *Die Münzprägung von Smyrna in der römischen Kaiserzeit*, Berlin, 1987.
- LESCHHORN W., « Die kaiserzeitlichen Münzen Kleinasiens. Zu den Möglichkeiten und Schwierigkeiten ihrer statistischen Erfassung », *RN* 27, 1985, p. 200-216.
- LIEBMANN-FRANKFORT T., *La frontière orientale dans la politique extérieure de la République romaine depuis le traité d'Apamée jusqu'à la fin des conquêtes asiatiques de Pompée (189/8-63)*, Bruxelles, 1969.

- MAGIE D., *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ*, I-II, Princeton, 1950.
- MITCHELL S., *Anatolia, Land, Men and Gods in Asia Minor, I, The Celts and the Impact of Roman Rule*, Oxford, 1995.
- MORDTMANN J. H., « Zur Epigraphik von Kyzikos », *MDAI(A)* 6, 1881, p. 121-131.
- MORETTI L., « KOINA ΑΣΙΑΣ », *RFIC* 82, 1954, p. 276-289.
- PAPEN F. (VON), « Die Spiele von Hierapolis », *ZfN* 26, 1908, p. 161-182.
- PERA R., *Homonoia sulle monete da Augusto agli Antonini : studio storico-tipologico*, Genève, 1984.
- PRICE M. J. et TRELLE B. L., *Coins and their Cities, Architecture on the Ancient Coins of Greece, Rome and Palestine*, London, 1977.
- PRICE S., *Rituals and Power, The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984.
- PUECH B., *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale*, Paris, 2002.
- PUECH B., « Des cités-mères aux métropoles », dans S. Follet (éd.), *L'hellénisme d'époque romaine : nouveaux documents, nouvelles approches (I^{er} s. av. J.-C.—III^e s. apr. J.-C.)*. Actes du colloque international à la mémoire de Louis Robert, Paris, 7-8 juillet 2000, Paris, 2004, p. 357-404.
- RPC I = A. BURNETT, M. AMANDRY and P. P. RIPOLLÈS, *Roman Provincial Coinage I. From the death of Caesar to the death of Vitellius (44 BC-AD 69)*, 1992.
- REINACH T., « Sur l'époque et le nombre des néocorats de Cyzique », *RN* 8, 1890, p. 244-252.
- ROBERT J. et ROBERT L., « Une inscription grecque de Téos en Ionie. L'union de Téos et Kyrbissos », *JS*, 1976, p. 153-235 = *OMS*, VII, p. 297-379.
- ROBERT L., « Le culte de Caligula à Milet et la province d'Asie », *Hellenica* VII, Paris, 1949, p. 206-238.
- ROBERT L., « Des Carpathes à la Propontide, VII, 2, I, une inscription à Périnthe », *StudClas* 16, 1974, p. 69-74 = *OMS*, VI, p. 291-296.

- ROBERT L., « La titulature de Nicée et de Nicomédie : la gloire et la haine », *HSPh*, 1977, p. 1-39.
- ROBERT L., « Deux épigrammes de Philippe de Thessalonique », *JS*, 1982 a, p. 139-162.
- ROBERT L., « Trois ateliers monétaires d'Ionie et de Carie à l'époque impériale », dans *Actes du 9^e Congrès international de numismatique, septembre 1979*, Berne, 1982 b, p. 309-319 = *OMS*, VI, p. 699-700.
- ROBERT L., *Claros. Décrets hellénistiques*, I, Paris, 1989.
- RODDAZ J.-M., *Marcus Agrippa*, Rome, 1984.
- ROMILLY J. (DE), « Vocabulaire et propagande ou les premiers emplois du mot ὁμόνοια », *Mélanges de Linguistique et de philologie grecques offerts à Pierre Chantraine*, Paris, 1972, p. 199-209.
- SARTRE M., *L'Asie Mineure et l'Anatolie, d'Alexandre à Dioclétien (IV^e av. J.-C./III^e apr. J.-C.)*, Paris, 1995.
- SHEPPARD A. R. R., « *Homonoia* in the Greek Cities of the Roman Empire », *AncSoc* 15-17, 1984-1985, p. 229-252.
- SPOERRI BUTCHER M., *Roman Provincial Coinage*, vol. VII, *De Gordien I^{er} à Gordien III (238-244 apr. J.-C.)*, 1. Province d'Asie, London-Paris, 2006.
- THÉRIAULT G., *Le culte d'Homonoia dans les cités grecques*, Lyon-Québec, 1996.
- WEBER L., « Die Homoniemünzen des phrygischen Hierapolis », *JAN* 14, 1912, p. 65-122.
- WEBER W., *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus*, Berlin, 1907.
- WIEGAND T., « Inschrift aus Kyzikos », *MDAI(A)* 26, 1901, p. 121-125.
- WILL É., *Histoire politique du monde hellénistique*, 2^e rééd., Nancy, 1988.
- ZWICKER H., « *Homonoia* », *RE* 8/2, 1913, col. 2 265-2 268.

La destruction des villes « dévouées » dans le rituel guerrier de l'*euocatio-deuotio* : la représentation du conflit dans les formules de prières

Charles GUITTARD

UMR 7041-ArScAn — Université Paris-Ouest — Nanterre-La Défense

Les règles de la guerre et de la violence qui l'accompagne inévitablement relèvent à Rome du rite et de la *pietas*, qui sont la condition de la *pax deorum* : elles s'inscrivent dans le cadre religieux du *iustum piumque bellum*¹. Tout le rituel de déclaration de guerre et de conclusion des traités obéit à des règles précises, à une procédure codifiée par les Saliens, prêtres de Mars, qui ouvrent la saison guerrière en mars et la ferment en octobre, et par les Fétiaux, chargés des procédures de déclaration de guerre et de conclusion des traités². Lors de la prise d'une ville, une attention particulière est portée aux lieux et aux objets sacrés. Les Romains ne font pas la guerre aux dieux de l'ennemi mais s'efforcent de les attirer dans leur camp et une procédure exceptionnelle existe, celle de l'*evocatio* qui précède la *devotio* : avant la destruction totale de la cité ennemie, vouées aux divinités infernales, les divinités tutélaires sont invitées à quitter la ville pour être accueillies à Rome où elles trouveront de plus grands honneurs. Il s'agit d'un rituel archaïque d'origine indo-européenne,

1. DAHLEIM, 1968 ; ALBERT, 1980 ; PETZOLD, 1983 ; HAUSMANNINGER, 1961, p. 335-345 ; RÜPKE, 1990, p. 117-124 ; BIERZANEC, 1960, p. 83-123 ; LE BONNIEC, 1969, p. 101-115.

2. Liu. I, 24 et 32. Cf. BAYET, 1971, p. 9-43.

dont on a retrouvé des antécédents chez les Hittites¹. L'*evocatio* précède la *devotio hostium*, distincte de la *devotio ducis*².

La liste de villes prises conformément à ce rituel, telle qu'elle est établie par Macrobe³, doit être accueillie avec les plus grandes réserves. Les exemples de Voltumna à Volsinies⁴, de Juno Curitis et de Minerva Capta pour la ville de Faléries⁵, les exemples de Corinthe⁶, Frégelles, Gabies et de Fidènes doivent être soumis à des sérieuses réserves. Les exemples de Véies, de Carthage, de Corinthe, auxquels il faut ajouter Numance, qui ne figure pas chez Macrobe, sont en dernière analyse pratiquement les seuls exemples historiques. À cette liste canonique, il faut ajouter le nom de la ville d'Isaura Vetus en Cilicie : une inscription découverte en 1977 fait état d'un rituel d'assaut qui présente les traits d'une *evocatio*⁷ : le rapprochement est sans doute intéressant mais les conditions de l'*evocatio* ne sont pas pleinement remplies.

Le rituel de l'*evocatio deorum* et de la *devotio hostium* a été mis en œuvre à Carthage en 146 av. J.-C. : avant la destruction de la cité, les divinités poliades, Ba'al et Tanit, ont été invitées à venir à Rome pour y recevoir de plus grands honneurs. On imagine aisément l'impact de la destruction de Carthage dans l'imaginaire : épisode brutal, illustré par la littérature et les arts, jusqu'à l'époque moderne. Cette violence s'est aussi exprimée dans le cadre du *iustum*

1. BASANOFF, 1947, p. 141-152; LAROCHE, 1964, p. 3-29; LEBRUN, 1980, p. 50; *Keilschrifttexte aus Bogazkoi*, II, 9, col. 1 et *Keilschrifturkunden aus Bogazkoi*, VII, 60; DEUBNER, 1926, p. 61-78 (cf. en part., p. 71). Cf. aussi DEUBNER, 1982, p. 321-338 (en part. p. 331); FRIEDRICH, 1925, p. 22-23.

2. Sur les deux types de *devotio* dans le rituel romain, cf. les études stimulantes de VERSNEL, 1976, p. 365-410 et VERSNEL, 1981, p. 135-185 et p. 139-163; Ch. Guittard, éd. de Tite-Live, *Ab Vrbe Condita*, VIII, Paris, CUF, 1987, p. L-LXXXIII. Cf. aussi DEUBNER, 1905, p. 66-81; CAVALLARO, 1976, p. 261-316; GUITTARD, 1984, p. 581-600; GUITTARD, 1986, p. 49-67; GUITTARD, 1998, p. 55-67. Sur la *devotio* du consul Publius Mus à la bataille de Sentinum, on se reportera à l'étude du regretté Ch. M. Ternes (TERNES, 1994, p. 211-221).

3. Macr., *Sat.* III, 9, 13 : « *in antiquitatibus autem haec oppida inueni deuota : †Stonios†, Fregellas, Gaiuos, Veios, Fidenas ; haec intra Italiam, praeterea Carthaginem et Corinthum, sed et multos exercitus oppidaque hostium Gallorum Hispanorum Afrorum Maurorum aliarumque gentium quas prisci loquuntur annales* ».

4. Properce, IV, 2, 2-3; BASANOFF, 1947, p. 56-63. Cf. GROS, 1981, p. 1-30; BLOCH, 1947, p. 9-39; BLOCH, 1972.

5. Pol. I, 65, 2; Liu., *Per.* 20; Eutrop. II, 28; Zon. VIII, 18. Cf. RICHARDSON, 1976, p. 323-324.

6. Pol. XXXIX, 6, 5; Str. VII, 6, 23 C381; Plut., *Philopoimen*, 21.

7. AE, 1977, 237, n° 816 = n° 10 Alvar : « *Serueilius C(ai) f(ilius)imperator/ hostibus uicteis Isaura Vetere/ capta captiueis unenum datis/ sei deus seiue deast/ quouis in/ tutela oppidum uetus Isaura/ fuit [...] uotum soluit* ». Cf. ALVAR, 1988, p. 236-273. HALL, 1974, p. 568-571; LE GALL, 1976, p. 520-524.

piumque bellum. On connaît grâce au témoignage de Macrobe les deux prières, tout d'abord le texte de l'*evocatio* :

« Dieu ou déesse, quel qu'il soit, à qui incombe la protection du peuple et de la cité de Carthage, et toi surtout, qui as reçu pour charge la protection de cette ville et de ce peuple, je vous prie, je vous conjure, et je vous demande en grâce, d'abandonner le peuple et la cité de Carthage, de quitter les lieux consacrés, les temples, les objets de culte et la ville des Carthaginois, de vous éloigner d'eux, d'inspirer à ce peuple et à cette cité crainte, effroi et oubli et, après avoir été transférés, de venir à Rome chez moi et chez les miens, de trouver plus accueillants et plus propices nos lieux consacrés, nos temples, nos objets de culte et notre ville, de nous prendre sous votre tutelle, moi, le peuple romain et mes soldats. Si vous nous faites savoir et comprendre que telle est bien votre conduite, je formule le vœu de vous élever des temples et d'instituer des jeux en votre honneur. » En prononçant ces mots, il faut immoler des victimes et examiner la garantie qu'offrent les entrailles, afin qu'elles assurent que ces événements se produiront¹.

Cette formule est immédiatement suivie de la prière de *devotio* :

Une fois prononcée l'*evocatio* des divinités, les villes et les armées sont dévouées en ces termes, mais seuls les dictateurs et les généraux peuvent procéder à la *devotio* en utilisant les mots suivants : « Vénérable Dis, Vediovius, dieux Mânes, quel que soit le nom qu'il est permis de vous donner, répandez la fuite, la panique et la terreur sur tous les ennemis, cette ville de Carthage et l'armée dont je veux parler, et ceux qui, contre nos légions et notre

1. Macr., *Sat.* III, 9, 7-9 : « *Si deus, si dea est, cui populus ciuitasque Carthaginensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populique tutelam recepisti, precor ueneror ueniamque a uobis peto ut uos populum ciuitatemque Carthaginensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis, absque his abeatis eique populo ciuitati metum formidinem obliuionem iniciatis, proditique Romam ad me meosque ueniatis, nostraque uobis loca templa sacra urbs acceptior probatiorque sit, mihi que populoque Romano militibusque meis praepositi sitis. Si <haec> ita feceritis ut sciamus intellegamusque, uoueo uobis templa ludosque facturum. In eadem uerba hostias fieri oportet auctoritatemque uideri extorum, ut ea promittant futura.* » G. Appel, *De Romanorum precationibus*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, VII, 2, Giessen, 1909, p. 15, n° 22. Cf. maintenant *Corpus de prières grecques et romaine*, textes réunis, traduits et commentés par Frédéric Chapot et Bernard Laurot, Recherches sur les Rhétoriques religieuses 2, Turnhout, Belgique, 2001, p. 327-238. Cf. Ch. Guittard, éd. de Macrobe, *Les Saturnales*, Paris, 1997, p. 218-218 et 336-338. Le participe passé *proditis* a été diversement interprété et corrigé, en *propitii* (éd. Fraenkel, *Horace*, Oxford, 1957, p. 237, n. 5 ; N. Marinone, éd. des *Saturnales*, Turin, 1967, p. 71 et 402) ou *proditis* (SCHILLING, 1978, p. 181-183). En ce qui concerne la formule du *votum* final, nous adoptons la correction palmaire de Ed. Fraenkel, *Horace*, p. 237, n. 7 (Cf. S. Timpanaro, compte rendu de l'édition J. Willis des *Saturnales*, Leipzig, Teubner, 1963 [cf. p. 185], *Gnomon* 36, 1964, p. 784-792 et p. 790. Cf. aussi ENGELBRECHT, 1902, p. 478-484 ; RHODE, 1963, p. 189-205 ; TILL, 1976, p. 10-13 et 306.

armée, porteront armes et traits, cette armée, ces ennemis et ces hommes, leurs villes et leurs champs ainsi que ceux qui habitent dans ces lieux, ces régions, ces champs, ces villes, emportez-les et privez-les de la lumière du ciel ; l'armée des ennemis, les villes et les champs de ceux dont je veux parler, ces villes et ces champs, les êtres et les personnes de tout âge dont je veux parler, prenez-en possession comme étant dévoués et consacrés à vous conformément aux règles selon lesquelles précisément un jour les ennemis de Rome ont été dévoués. Ces ennemis, en lieu et place de ma personne, de ma loyauté et de ma magistrature, en lieu et place du peuple Romain, de nos armées et de nos légions, je les offre et les dévoue, afin que vous mainteniez sains et saufs ma personne, ma loyauté et mon pouvoir, nos légions et notre armée, qui sont engagées dans l'accomplissement de ces opérations. Si vous faites en sorte que je sache, réalise et comprenne ces choses, alors quelle que soit la personne qui fera ce vœu, où qu'elle le fasse, que l'accomplissement soit conforme avec trois brebis noires. Je vous en prends à témoins, toi, Tellus Mère, et toi Jupiter ¹. »

Ces formules ont été prononcées par Scipion Emilien au moment de l'assaut final contre Carthage. Leur authenticité ne saurait être mise en doute. Dans le cadre du *ritus Romanus*, l'*evocatio* n'est pleinement attestée que pour les divinités poliades de Véies et de Carthage, l'Uni véienne et la Tanit carthaginoise, c'est-à-dire à propos d'une divinité poliade féminine assimilée à la Junon latine. C'est là un caractère fondamental d'*interpretatio Romana*. Ces formules nous permettent de mieux comprendre le contexte religieux des procédures accompagnant la destruction des cités et l'expression de la violence en présence des dieux supposés intervenir dans la bataille. Il s'agit de deux formules de prière conjointes, indissociables qui s'apparentent plus à des formules d'*execratio* et où les notions de guerre et de destruction s'expriment le plus nettement. Les deux textes de prière qui nous intéressent sont empruntés au

1. Macrob., *Sat.* III, 9-12 : « *Vrbes uero exercitusque sic deuouentur iam numinibus euocatis, sed dictatores imperatoresque soli possunt deuouere his uerbis : Dis pater, Veiuois, Manes, siue uos quo alio nomine fas est nominare, ut omnes illam urbem Carthaginem exercitumque quem ego me sentio dicere fuga formidine terrore completis quique aduersum legiones exercitumque nostrum arma telaque ferent, uti uos eum exercitum eos hostes eosque homines urbes agrosque eorum et qui in his locis regionibusque habitant abducatis, lumine supero priuetis exercitumque hostium urbes agrosque eorum quos me sentio dicere, uti uos eas urbes agrosque capita aetatesque eorum deuotas consecratasque habeatis ollis legibus quibus quandoque sunt maxime hostes deuoti eosque ego uicarios pro me fide magistratuque meo pro populo Romano exercitibus legionibusque nostris do deuoueo, ut me meamque fidem imperiumque legiones exercitumque nostrum qui in his rebus gerundis sunt bene saluos siritis esse. Si haec ita faxitis ut ego sciam sentiam intellegamque, tum quisquis hoc uotum faxit ubiubi faxit recte factum esto ouibus atris tribus. Tellus mater teque Iuppiter obtestor.* » G. Appel, *De Romanorum precationibus*, p. 14-15, n° 21 ; *Corpus de prières grecques et romaines*, p. 239-240.

livre V des *Res reconditae* de Sérénus Sammonicus, qui les avait lui-même trouvés dans un ouvrage très ancien d'un certain Furius¹. Nous verrons qu'il n'y a aucune raison fondamentale de mettre en doute le témoignage de Macrobie et que, malgré le scepticisme et l'hypercriticisme d'une certaine érudition², ces deux formules peuvent être considérées comme le reflet authentique d'un rituel archaïque. Elles viennent combler les lacunes de l'historiographie et de l'épopée sur le thème de la chute de Carthage.

Ces formules de prières comportent les parties traditionnelles : l'invocation, l'expression des verbes de demande, le contenu de la demande. Mais le contexte et la finalité donnent à ces formules une tonalité particulière qui illustre la représentation du conflit.

1 L'invocation aux dieux, nommés ou non

Les dieux invoqués dans ce rituel sont les dieux infernaux et les divinités tutélaires de la ville ennemie. Les dieux sont toujours présents lors d'un conflit sur le champ de bataille, en tout premier lieu bien évidemment les dieux de la guerre, Mars³ et Bellona⁴, mais on pourrait établir une liste de *numina* présents sur le champ de bataille ou associés au combat. On trouve chez Aulu-Gelle une liste intéressante de *numina*, qui se présente comme une suite d'*indigitamenta* : Moles et Nerio de Mars y sont mentionnées, comme des attributs de la puissance guerrière de Mars⁵ ; on pourrait également citer les

1. Macr., *Sat.*, III, 9, 6 : « *repperi in libro quinto Rerum reconditarum Sammonici Sereni utrumque carmen, quod ille se in cuiusdam Furii uetustissimo libro repperisse professus est.* » Cf. Ed. HUSCHKE, E. SECKEL, B. KIBLER, *Iurisprudentiae Anteiustinianae reliquiae*, I, Leipzig, 1908 (1^{re} éd. 1860), p. 15.

2. DUMÉZIL, 1974, p. 104-110 (Valeur des témoignages formulaires).

3. DUMÉZIL, 1974, p. 215-256 ; HERMANSEN, 1940 ; GIACALONE-RAMAT, 1962, p. 112-142 ; ROSE, 1958, p. 1-17 ; SCHOLZ, 1970 ; VERSNEL, 1992, p. 289-354 ; VERSNEL, 1993, p. 289-334.

4. On connaît la formule prononcée par Appius Claudius sur le champ de bataille en 296 av. J.-C. pour le *votum* de son temple (Liu. X, 19, 17 : « *Bellona, si hodie nobis uictoriam duis, ast ego tibi templum uoueo* ») construit peu après près du temple d'Apollon, en dehors du *pomoerium*. La déesse est mentionnée dans la formule de *devotio ducis* prononcée par Décimus à la bataille du Véséris (Liu. VIII, 9, 6 : « *Iane, Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares, Diui Nouensiles, Di Indigetes, Diui quorum est potestas nostrorum hostiumque, dique Manes, uos precor ueneror* »). On connaît le rituel du fétial qui envoie une lance au-dessus de la *columna bellica* près du temple ; de Bellone pour déclarer la guerre. Cf. aussi l'inscription archaïque *CIL*, I² 441 : *Belonai pocolom*. Mise en doute par ERNOUT, 1966, p. 33-36.

5. Gel., *NA XIII*, 23 : « *comprecationes deum immortalium quae ritu Romano fiunt expositae sunt in libris sacerdotum populi Romani et in plerisque antiquis orationibus. In his scriptum est : Luam Saturni,*

formes de la panique et de l'épouvante, Pavor et Pallor¹. On ne les retrouve pas dans ces formules les dieux présents sur les champs de bataille (Mars, Bellona, Pavor, Pallor). La terreur et l'épouvante inspirées aux ennemis vont revêtir d'autres formes d'expression. Dans le rituel qui invite les divinités tutélaires de la ville ennemie, en l'occurrence Ba'al et Tanit, à quitter la ville pour Rome, aucun dieu n'est nommé : les pontifes n'ont pas pris le risque de commettre une erreur. Dans l'incertitude et l'impossibilité de donner une interprétation exacte, le pontife qui dicte la prière a recours à la formule prudente *siue deus siue dea*². Dans le cas de la *devotio* ce sont des divinités infernales auxquelles les ennemis sont « dévoués » et consacrés : Dis pater, Vediovis et les Mânes, avec recours aussi à la formule *siue deus siue dea* (sous la forme *siue quo alio nomine fas est nominare*). Jupiter et Tellus sont invoqués dans la formule conclusive : *Tellus mater teque Iuppiter pater obtestor*.

Ce qui caractérise le rituel, c'est la précaution qui entoure les noms des divinités tutélaires de la ville ennemie et la présence des divinités infernales auxquelles sont dévoués les ennemis.

2 Les verbes de prière : la *uenia*

Dans la séquence où apparaissent les verbes exprimant la demande, un terme fait l'originalité de la formule : la mention de la *uenia* et la présence du verbe *ueneror*, au lieu du dicôlon habituel dans les prières, *precor quaesoque*, impliquant la mise en œuvre des moyens oraux et matériels de la demande, selon la distinction établie par E. Benveniste³. L'originalité de cette séquence formulaire consiste dans l'emploi complémentaire de *uenerari* et de *uenia*⁴ : *precor ueneror ueniamque a uobis peto* ; *uenerari* traduit l'appel à la divinité et *uenia* la réponse du dieu à l'orant. Cette séquence est caractéristique de la *devotio ducis*⁵ et de l'*evocatio* qui précède la *devotio hostium*.

Salaciam Neptuni, Horam Quirini, Virites Quirini, Maiam Volcani, Heriem Iunonis, Moles Martis Nerienque Martis ».

1. Tite-Live les mentionne à l'occasion de la création par Tullius Hostilius des *Salii Quirinales* (Liu. I, 27, 7 : « *Tullus in re trepida duodecim uouit Salios fanaque Pauori ac Pallori* »), Denys cite deux autels dans le passage correspondant (AR, III, 32, 4) ; cf. aussi les divinités homériques Deimos et Phoibos (Hom., *Iliade* XI, 37 ; Hes., *Théogonie* 933 ; Bouclier 195).

2. ALVAR, 1988, p. 236-273 ; GUITTARD, 1998 b, p. 71-92 ; GUITTARD, 2002, p. 25-54.

3. BENVENISTE, 1969, p. 153-161 (Le « *quaestor* » et la « *prex* »).

4. SCHILLING, 1979, p. 323-333 ; GUITTARD, 1980, p. 395-403, et p. 401-402 ; GUITTARD, 1998 b, p. 71-92.

5. Liu. VIII, 9, 7 : « *uos precor ueneror ueniam peto feroque...* »

La *devotio hostium*, quant à elle, ne comporte pas de verbe de prière : la formulation fait intervenir les subjonctifs avec *ut* : ce qui accroît et souligne le caractère d'*execratio*. Cette absence est presque significative du caractère particulier de la formule.

3 Les forces en présence

La formule présente un aspect descriptif, énumératif, et décompose en détail les forces en présence. L'image du champ de bataille se reflète à travers la formule. La ville et le peuple de Carthage sont explicitement mentionnés, à la différence des divinités tutélaires prudemment invoquées. Dans l'*evocatio*, Scipion ne mentionne que ses *milites* : *mihique populoque Romano militibusque meis praepositi sitis*. Dans la formule de *devotio*, l'énumération des forces est plus précise et détaillée : ce sont les termes d'*exercitus* et de *legio* qui apparaissent, ce dernier terme étant réservé aux forces de Rome. Une originalité est dans la définition du pouvoir et des attributions de Scipion Emilien qui mentionne explicitement sa *fides* et son *imperium*, deux mots mis en valeur, deux notions fondamentales dans la pensée romaine, bien illustrées dans le conflit romano-carthaginois.

Ce ne sont pas seulement les armées ennemies qui sont promises aux dieux infernaux mais l'ensemble de la population de Carthage. Afin de ne laisser subsister aucune ambiguïté, les victimes destinées aux dieux infernaux sont clairement mentionnées dans des séquences qui définissent aussi bien les combattants que les villes et les campagnes des ennemis : *qui in his locis regionibusque habitant, urbes agrosque, capita aetatesque eorum*.

Ce type d'énumération se retrouve par exemple dans le rituel italique, ombrien, en particulier dans les prières des Tables Eugubines. Les élites politiques et religieuses d'Iguvium sont mentionnées dans la grande prière à Jupiter Gabovius, à travers une séquence de bénéficiaires associant des groupes binaires, asyndétiques et complémentaires, reliées entre eux par des assonances :

- VI a 30 : *nerfarsmo ueiro pequo castruo fri pihatu*
 principes sacerdotes uiros pecua fundos fruges piato
- VII a 32-33 : *nerfarsmo ueiro pequo castruo fri salua/seritu*
 *principes sacerdotes uiros pecua fundos fruges salua/seruato*¹

La demande énumère les bénéficiaires, les magistrats et les prêtres, les hommes et les animaux, les propriétés et leurs productions. On retrouve dans ces *bina uerba* le même esprit analytique qui caractérise la *precatio Romana* : dans le culte privé, le paysan de Caton demande à Mars, lors des *ambarvalia*, de permettre aux récoltes, aux céréales, aux vignes et aux jeunes pousses (« *fruges frumenta uineta uirgultaque* ») de grandir et d'arriver à bonne fin et d'assurer la sauvegarde des bergers et des troupeaux (« *grandire beneque euenire siris, pastores pascuaque salua seruassis*¹ »).

4 L'espace sacré et profane

La définition de l'espace religieux et cultuel fait l'objet d'une attention particulière dans ces formules, avec une précision que l'on ne retrouve guère dans d'autres prières.

À deux reprises, on relève dans le *carmen euocationis* une séquence de quatre termes qui définissent l'espace sacré et l'espace urbain de Carthage d'une part et de Rome d'autre part : *loca, templa, sacra, urbs*. Les trois premiers, tous dissyllabiques, sont rapprochés par l'assonance et leur connotation religieuse, cependant que le dernier revêt une signification plus générale qui n'exclut pas des implications religieuses. L'*urbs* n'en constitue pas moins la ville en tant qu'elle a été fondée religieusement, sur un territoire consacré et placé sous la protection des divinités tutélaires, délimité par un *pomoerium*. L'*urbs*, notion dont l'extension est la plus large, est mentionnée, comme il convient, au terme de l'énumération. En dehors des *templa*, qui désignent les habitations propres à la divinité, les deux autres termes qui décomposent analytiquement l'espace religieux sont plus difficiles à préciser. Le rapprochement souligné par l'asyndète, entre *loca, templa* et *sacra* exclut pour *loca* toute définition imprécise et tend à spécialiser le terme dans le sens d'espace consacré, ou d'espace religieux en général, évoquant des notions proches comme celles de *fanum* ou de *sacellum*. Si l'on admet par ailleurs que l'énumération des trois substantifs neutres tend à définir de plus en plus étroitement l'espace consacré aux dieux, *sacra* ne peut s'appliquer qu'au mobilier sacré et aux objets du culte figurant dans les *templa*. La répétition des deux séquences souligne deux notions appa-

1. On trouve cette énumération dans les prières à Jupiter Graborius (VI a 29-31, 39-40, 41-42, 49-50, et 51-52, à Tefer Jovius (VI b 32 ; 33-34) , à Fisovius Sancus (VI b 13), à Prestota Serfia (VII a 16-17 et 30). Cf. GUITTARD, 2003, p. 469-479.

1. Cato, *Agr.* 141, 2-3.

remment antithétiques, la rupture et la continuité dans le culte, et permet en outre d'insister sur le culte romain proprement dit. La formule respecte la volonté divine : les deux comparatifs (*acceptior, probatior*) soulignent clairement que l'initiative du transfert repose sur le *numen* de la divinité « évoquée », sans qu'il apparaisse aucune contrainte de nature magico-religieuse de la part des Romains. Les dieux ne sont pas trahis mais ils sont transférés et l'acceptent.

5 L'expression de la terreur. La terreur et l'oubli

La ville de Carthage et les Carthaginois sont « dévoués » aux dieux infernaux. Le *carmen euocationis* demande explicitement aux dieux d'inspirer la terreur aux ennemis des Romains, à travers une séquence qui réunit trois substantifs : *metum, formidinem, obliuionem*. Une séquence voisine est présente dans la *deuotio ducis*¹ et dans la *deuotio hostium*² et le fait que les trois formules ne se recouvrent que partiellement constitue précisément une garantie de leur indépendance. Seul le substantif *formido* est présent dans les trois formules, où il occupe d'ailleurs régulièrement la deuxième place, la place médiane, *terror* est attesté deux fois ; *fuga* et *mors* apparaissent isolément mais leur présence s'explique assez facilement. Ces termes sont à leur place dans ce qui s'apparente à des formules d'*execratio*.

En revanche, la présence du terme *obliuio* dans le *carmen euocationis* soulève un délicat problème. On conçoit aisément que l'*imperator* demande aux dieux d'inspirer crainte et effroi aux ennemis, le second terme marquant une progression par rapport au premier. Mais comment comprendre le troisième objet de la demande, *obliuionem*, rapproché par assonance du second terme ? Que peut signifier l'expression « inspirer l'oubli » ? A. Engelbrecht proposait de suppléer un génitif objectif sous-entendu pour éclairer la formule *obliuionem (deorum)*³. Les ennemis, oubliant leurs propres dieux, se rendraient ainsi coupables d'impiété et les dieux, ayant été ainsi « trahis », « abandonnés » passeraient plus facilement du côté des Romains. Cette interprétation a également été retenue par G. Dumézil⁴, qui omet toutefois de renvoyer à l'étude d'A. Engelbrecht. Au moment de l'assaut final, les assiégés oublieront leurs

1. Liv., VIII, 9, 7 : « *terrore, formidine morteque adficiatis* ».

2. Macr., Sat., III, 9, 10 : « *fuga formidine terrore compleatis* ».

3. ENGELBRECHT, 1902, p. 478-484.

4. DUMÉZIL, 1985, p. 135-150.

dieux « comme ils oublieront leurs enfants, leurs ancêtres, leurs devoirs, leur savoir, leur avenir ».

Une telle interprétation de l'*obliuio* n'est toutefois pas sans soulever un certain nombre d'objections. Comment les dieux de Carthage pourraient-ils inspirer aux Carthaginois l'oubli d'eux-mêmes ? D'autre part, on conçoit mal comment le tricôlon *metum, formidinem, obliuionem* ne réunirait pas des termes ayant entre eux quelque rapport sémantique, si lâche soit-il : il n'est pas question de crainte ou de peur des dieux. L'oubli qui frappe des hommes épouvantés sur un champ de bataille est l'oubli général de tous leurs devoirs, de ce qu'ils doivent faire ; la terreur paralyse les hommes incapables de réagir et d'avoir une conduite cohérente. Il n'est pas nécessaire de recourir au sens étroit et limité à la sphère religieuse, tel que le suggère A. Engelbrecht. Dans le sens que nous proposons, *obliuio* n'est pas tellement éloigné, du point de vue du sens, des deux autres termes accompagnant *metus* et *formido* dans les autres formules, à savoir *fuga* et *mors*. L'oubli ainsi conçu, consécutif à la panique, est proche de la mort. Les Anciens qualifiaient d'ailleurs le Léthé de « fleuve de l'oubli », *Obliuio amnis*¹. L'expression *inicere obliuionem alicui* est proche de l'expression *aliquem morte adficere*.

Après avoir ainsi analysé ces prières, on peut en dégager l'originalité et l'importance. Le principe d'une substitution et le recours à l'*execratio* suggère un rapprochement avec des formules magiques². Cette prière a une tonalité particulière dans le corpus latin des *precationes*. Dans sa composition et sa formulation, elle offre une architecture classique ; elle s'intègre dans le corpus mais elle s'apparente plus à une formule d'*execratio* par certains aspects. Il faut tenir compte du caractère exceptionnel du recours au rituel.

Dans quel milieu ces formules ont-elles été fixées ? Elles ont été vraisemblablement fixées dans le cercle des Scipions. Après la chute de Carthage et de Numance, les problèmes de la conquête ont alimenté des discussions passionnées dans l'entourage de Scipion Émilien, discussions dirigées par le philosophe Panétius³, autour du thème de la *clementia* à mettre en œuvre envers les vaincus : sous la direction du philosophe, l'aristocratie cultivée, les grands noms de l'élite romaine, Quintus Aelius Tubéron, Lucius Furius Philus, Publius Rutilius Rufus, qui fut l'auteur d'un récit sur la guerre de Numance⁴ ainsi que

1. Sen., *ad Marc.*, 19 ; c'est aussi le nom du fleuve Limia en Tarraconaise (Sall., *Hist.*, 3, 44 ; Plin., *H. N.*, IV, 112 ; Flor., I, 33-II, 17, 12 ; Mela, III, 1, 10).

2. Audollent 247, 250 : « *fuga formidine terrore compleatis* ».

3. FERRARY, 1988, p. 589-615.

4. Appian., *Iber.* 88.

d'une biographie de Scipion¹, Caius Laelius, le lieutenant de Scipion en 146, Caius Fannius, qui fut l'un des premiers à escalader les murs de Carthage, et qui participera aussi en 142-141 à la guerre de Numance, Spurius Mummius, légat en 146 de son frère Mummius Achaicus, le destructeur de Corinthe, tous ces hommes, liés par l'amitié, une amitié immortalisée par le dialogue cicéronien sur le sujet, devaient évoquer leurs souvenirs communs et réfléchir sur leur conduite et sur la politique romaine. C'est dans ce contexte philosophique et politique, au milieu du II^e s. avant notre ère que s'est transmise la doctrine de l'*evocatio* et qu'ont reçu leur forme définitive les deux *carmina* qui, grâce à l'auteur des *Saturnales*, sont parvenus à notre connaissance. La mise en forme de ce rituel archaïque, exceptionnel, marque une étape dans la réflexion romaine face aux limites de la conquête. Entre la destruction de Carthage et la crise des Gracques, une réflexion s'est élaborée dans les cercles philosophiques et dans le cercle des Scipions en particulier.

Alors que la *devotio ducis* de Publius Décimus Mus à Sentinum en 295 av. J.-C. a fait l'objet d'une mise en scène pathétique dans la prétexte d'Accius intitulée précisément *Decius siue Aeneadae*, on ne connaît pas de tragédie mettant en scène Scipion Emilien avant l'assaut final contre Carthage. L'approche historiographique elle-même souffre d'une grave lacune du fait de la perte de la partie livienne consacrée à la chute de Carthage qui faisait l'objet du livre 51. Il nous reste un fragment du livre 38 de Polybe que vient compléter un fragment encore plus court des *Punica* d'Appien² : il en reste le souvenir des larmes de Scipion évoquant la chute de Troie devant les ruines fumantes de Carthage³.

Naevius avait mis en scène Marcellus vainqueur de Viridomar à Clastidium dans la prétexte de ce nom. Marcus Fulvius Nobilior avait été honoré par Ennius lors de son triomphe après sa victoire à Ambracie, dans une prétexte ainsi intitulée *Ambracia*. Le vainqueur de Persée a eu droit à une tragédie de Pacuvius : *Paulus*. Scipion n'a pas eu de Naevius, d'Ennius ou de Pacuvius pour le chanter. L'épopée a retenu la première (Naevius) ou la seconde guerre punique (Silius Italicus), mais semble avoir ignoré la troisième. Les sources littéraires sont lacunaires sur cet épisode dramatique, qui a été moins bien traité que les deux conflits antérieurs et ainsi toute la puissance dramatique de la fin de Carthage se trouve en quelque sorte incluse dans les deux prières de Scipion que Macrobe a transmises à la postérité.

1. Isid., *Orig.* XX, 11, 2.

2. Appian., *Pun.* 132.

3. Hom., *Il.* VI, 448-449 : « Un jour viendra où elle périra, la sainte Ilion, et, avec elle, Priam et le peuple de Priam à la bonne lance » (paroles d'Hector).

Bibliographie

- ALBERT S., *Bellum iustum : Die Theorie des « gerechten Krieges » und ihre praktische Bedeutung für die auswärtigen Auseinandersetzungen Roms in republikanischer Zeit*, Frankfurter Althistorische Studien, 10, Kallmünz, 1980.
- ALVAR J., « Matériaux pour l'étude de la formule *sive deus sive dea* », *Numen* XXXII (2), 1988, p. 236-273.
- BASANOFF V., *Euocatio. Étude d'un rituel militaire romain*, Paris, 1947, p. 141-152.
- BAYET J., « Le rite du fétil et le cornouiller magique », *MEFR* 52, 1935, p. 29-76 (= *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris, 1971, p. 9-43).
- BENVENISTE E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Paris, 1969.
- BIERZANEC P., « Origines du droit de la guerre et de la paix », *RHD*, 1960, p. 83-123.
- BLOCH R., « Volsinies étrusque : essai historique et topographique », *MEFR* 59, 1947, p. 9-39.
- BLOCH R., *Recherches archéologiques en territoire volsinien*, BEFAR 220, Rome, 1972.
- CAVALLARO M. A., « Duride, i "Fasti Cap." e la tradizione storiografica sulle "devotiones" dei Decii », *ASAA* n.s. 36, 1976, p. 261-316.
- DAHLEIM W., *Struktur und Entwicklung der römischen Völkerrechts in dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr.*, Vestigia 8, Munich, 1968.
- DEUBNER L., « Die Devotion der Decier », *ARW* VIII, 1905, p. 66-81.
- DEUBNER L., « Altrömischer Religion », dans *Die Antike* II, 1926, p. 61-78.
- DEUBNER L., *Kleine Schriften zur klassischen Altertumskunde (Beiträge zur Klassischen Philologie, Heft 140)*, Königstein/Is, 1982.
- DUMÉZIL G., *La religion romaine archaïque*, 2^e éd., Paris, 1974.
- DUMÉZIL G., *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, Paris, 1985.
- ENGELBRECHT A., « Zwei alte Gebetsformeln bei Macrobius », *Wiener Studien* 24, 1902, p. 478-484.

- ERNOUT A., « Numina obscura. Belola ; Coera », *RPh* 40, 1966, p. 33-36.
- FERRARY J.-L., *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique*, BEFAR 271, Rome, 1988.
- FRIEDRICH J., « Aus dem hethitischen Schriftum », *Der Alte Orient* XXV (2), 1925, p. 22-23.
- GIACALONE-RAMAT A., « Studi intorno ai nomi del dio Marte », *Archivio glottologico italiano* 47, 1962, p. 112-142.
- GROS P., *Bolsena. Guide des fouilles*, Rome, 1981.
- GUITTARD C., « L'expression du verbe de la prière dans le "carmen" latin archaïque », dans R. Bloch, *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, E.P.H.E., Hautes Études du monde gréco-romain III, 10, Paris-Genève, 1980, p. 395-403.
- GUITTARD C., « Tite-Live, Accius et le rituel de la "devotio" », *CRAI*, 1984, p. 581-600.
- GUITTARD C., « Haruspicine et "devotio" : "Caput iocineris a familiari parte caesum" (Tite-Live, VIII, 9, 1) », dans *La divination dans le monde étrusco-italique*, III, *Caesarodunum*, suppl. 56, 1986, p. 49-67.
- GUITTARD C., « "Auctoritas extorum" : haruspicine et rituel d'evocatio », dans *Annali fondazione per il Museo Claudio Faina*, vol. 5, 1998 a, p. 55-67.
- GUITTARD C., « Invocations et structures théologiques dans la prière à Rome », *REL* 76, 1998 b, p. 71-92.
- GUITTARD C., « "Sive deus sive dea" : les Romains pouvaient-ils ignorer la nature de leurs divinités ? », *REL* 80, 2002, p. 25-54.
- GUITTARD C., « La désignation des élites dans les Tables Eugubines », dans *Les élites et leurs facettes. Les élites locales dans le monde hellénistique et romain. Actes du Colloque « Les élites locales dans le monde hellénistique et romain »*, Clermont-Ferrand, 24-26 novembre 2000, Coll. ÉFR et Coll. Erga 3, Rome-Clermont-Ferrand, 2003, p. 469-480.
- HALL A., *New Light on the Capture of Isaura Vetus by P. Servilius Vatia*, dans *Akten des 6 Internationalen Kongresses für Griechische und Lateinische Epigraphik*, 1972, Munich, 1974, *Vestigia* 17, p. 568-571.

- HAUSMANNINGER H., « *Bellum iustum* und *iusta causa belli* im älteren römischen Recht », dans *Osterreichische Zeitschrift für öffentliches Recht*, NF 11, 1961, p. 335-345.
- HERMANSEN G., *Studien über den italischen und den römischen Mars*, Copenhague, 1940.
- LAROCHE E., « La prière hittite : vocabulaire et typologie », dans *Annuaire E.P.H.E.*, 5^e section, Paris, 1964, p. 3-29.
- LE BONNIEC H., « Aspects religieux de la guerre à Rome », dans J.-P. Brisson (dir.), *Problèmes de la guerre à Rome*, Paris, 1969, p. 101-115.
- LE GALL J., « *Evocatio* », dans *Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, I, Rome, 1976, p. 520-524.
- LEBRUN R., « Observations sur la prière hittite », dans H. Limet et J. Ries (éd.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve, 1980.
- PETZOLD K. E., « Die Entstehung des römischen Weltreichs im Spiegel der Historiographie : Bemerkungen zum *bellum iustum* bei Livius », dans E. Lefèvre und E. Olshausen (hrsgg.), *Livius. Werk und Rezeption : FS für Erich Burck zur 80. Geburtstag*, Munich, 1983, p. 241-263.
- RHODE G., « Die Bedeutung der Tempelgründungen im Staatleben der Römer », dans *Studien und Interpretationen*, Berlin, 1963, p. 189-205.
- RICHARDSON E., « Falerii », dans *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, Princeton, 1976, p. 323-324.
- ROSE H. J., *Some problems of classical religion (The Eitrem lectures, I, 1955)*, Oslo, University Press, 1958, p. 1-17.
- RÜPKE J., *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart, 1990.
- SCHILLING R., « Le *carmen* de l'*evocatio* », dans Varron. *Grammaire antique et stylistique latine* [= *Mélanges J. Collard*], Paris, 1978.
- SCHILLING R., « La famille sémantique des mots apparentés à "venus" », dans *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris, Klincksieck, 1979, p. 323-333 (texte publié en langue allemande dans *Hermes* 93, 1965, p. 233-243).

- SCHOLZ U. W., *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos*, Heidelberg, 1970.
- TERNES C. M., « La “*devotio*” de P. Decius Mus (T. L. 10, 28-29) vue par les historiens allemands, de Th. Mommsen à H. Bengston », dans *Présence de Tite-Live, Hommage au Professeur Paul Jal*, Tours, 1994, p. 211-221.
- TILL R., *Respublica. Texte zur Krise der fruhrömischen Tradition*, Zurich-Munich, 1976.
- VERSNEL H. S., « Two Types of Roman “*Devotio*” », *Mnemosyne* s. IV, vol. XXIX, fasc. 4, 1976, p. 365-410.
- VERSNEL H. S., « Self-sacrifice, Compensation and the anonymous Gods », dans *Le sacrifice dans l'Antiquité, Entretiens sur l'Antiquité Classique*, 27, Vandœuvres-Genève, 1981, p. 135-18.
- VERSNEL H. S., « Apollo and Mars one hundred years after Roscher », *VRel* IV-V, 1985-1986, p. 134-172 = Versnel H.S., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion. Vol. II : Transition and reversal in myth and ritual*, Leyden-New York-Köln, 1992, p. 289-354.

César : Guerre civile, le récit d'une « drôle de guerre ¹ »

Paul Marius MARTIN

Professeur émérite — EA 4424 — CRISES — Université Montpellier III

Est-il encore possible, après Michel Rambaud², de dire quelque chose sur l'art césarien de raconter l'histoire en la déformant ? Est-il présomptueux de penser que oui ? Michel Rambaud, en effet, ne s'est intéressé au récit militaire des *Commentaires* que pour les batailles, c'est-à-dire, pour le *Bellum ciuile* I, le siège de Brindes, la bataille navale de Brutus devant Marseille et surtout la campagne d'Espagne Citerieure³. Cela représente à peu près 33 pages de l'édition de la CUF sur les 68 que compte le I. I. Si l'on décompte en outre les discours et prises de parole rapportés, particulièrement nombreux dans ce livre, et qui occupent, à s'en tenir aux plus longs, environ 16 pages⁴, il reste une vingtaine de pages consacrées au récit de la guerre « ordinaire ». Ce sont sur ces pages que nous voudrions attirer l'attention. Elles racontent, pour l'essentiel d'entre elles, la campagne d'Italie de César, puis la guerre d'Espagne. C'est surtout le récit de la campagne d'Italie qui va attirer notre attention, et que nous allons confronter, en nous en tenant aux aspects exclusivement militaires, aux autres sources conservées sur cette période de janvier à mars 49, essentiellement Lucain, Suétone, Plutarque, Appien, Dion Cassius et, naturellement, la *Correspondance* contemporaine de Cicéron. Notre dessein sera de faire ressortir que la manière qu'a César de représenter le conflit qui l'oppose aux forces

1. Nous empruntons l'expression, qui caractérisa la première phase de la seconde guerre mondiale, à Canfora (CANFORA, 2001, p. 163), qui l'applique à la campagne d'Italie de César.

2. RAMBAUD, 1966.

3. Cf. Caes. BC I, 25-28 ; 56-58 ; 37-84.

4. Cf. UTARD, 2004, p. 44-50.

« légales » de la République en Italie tend à en faire un degré zéro du récit militaire.

1 Le début de la guerre : opérations de commando et *Blitzkrieg*

Lucain commence son récit militaire de la guerre civile par la description célèbre du franchissement du Rubicon, sur la rive duquel apparaît à César le fantôme de la patrie¹, au terme de la marche de nuit effectuée depuis Ravenne jusqu'au fleuve, dans la nuit du 11 au 12 janvier. Le but du prodige rapporté n'est pas douteux : souligner l'illégalité qu'il était en train de commettre. Car, aux yeux des contemporains, sa culpabilité à ce moment ne fait pas de doute².

Lucain répondait ainsi à la propagande césarienne³ qui niait cette responsabilité d'avoir porté les armes contre l'Italie et faisait de César un instrument de la volonté divine : ne disait-on pas qu'avant son départ pour Brindes, à Rome, un oiseau, sur le Forum, avait laissé tomber un laurier sur l'un de ses compagnons ? Plus tard, tandis qu'il sacrifiait à Fortuna, un taureau échappa aux sacrificateurs et franchit à la nage un lac proche, qu'il traversa à la nage⁴ — annonce de sa future traversée à la poursuite de Pompée. Lucain s'en souvient d'ailleurs, qui lui fait dire : « *te, Fortuna, sequor*⁵ » — version noble du fameux « *iacta alea est* », d'ailleurs prononcé en grec⁶.

Au tout début de son entreprise, cinq cohortes⁷ le suivent, à qui il avait ordonné la veille de prendre position près du fleuve. Appien ajoute une indication précieuse : « Il envoya donc en avance leurs centurions [de la XIII^e légion] avec un petit nombre d'hommes particulièrement hardis, se rendre, habillés

1. Luc. I, 183-227.

2. Cf. Cic. *Att.* IX, 1, 4 ; Dio. 41, 18, 5 s.

3. Le prodige du personnage extraordinaire qui s'empara d'une trompette et s'avança dans le fleuve (Suet. *Diu. Iul.* 32) en relève-t-il ? À cette hypothèse généralement admise (NARDUCCI, 1980, p. 175-178 ; CANFORA, 2001, p. 45) et qui, en ce cas, pourrait avoir pour origine C. Oppius, auteur d'une biographie de César très élogieuse (cf. Cic. *Fam.* IX, 6, 1 ; *Att.* XVI, 2, 5), Olivier Devillers, 2010, oppose celle selon laquelle ce prodige relèverait aussi de la propagande anti-césarienne, par le rapprochement avec un prodige semblable survenu à Hannibal (cf. Cic. *De diu.* I, 49 ; Liv. XI, 22, 5-8...).

4. Dio, 41, 39, 2.

5. Luc. I, 226.

6. Suet. *ibid.* ; cf. avec des variantes, Plut. *Caes.* 32, 8 ; *Pomp.* 60, 4 ; *Reg. & Imp. Apopht.* 206 B-C ; App. *BC* II, 35.

7. Précision donnée par Tite-Live, F 36 Weissenborn & Müller (= Oros. 6, 15). Suétone, *Diu. Iul.* 31 dit seulement « des cohortes ».

comme en temps de paix, à Ariminum, et prendre par surprise cette ville ¹ » — ce qui fut fait au lever du jour, en même temps que César franchissait le Rubicon. Son témoignage est confirmé par Plutarque : « Il ordonna donc à ses tribuns militaires et à ses centurions de ne prendre que leurs épées et, sans autres armes, d'aller occuper Ariminum, grande ville de Gaule, en évitant autant que possible de tuer et de causer du tumulte, sous le commandement d'Hortensius ² ». Ce récit, probablement tiré d'Asinius Pollion ³, montre que la marche de Ravenne à Ariminum, incluant le franchissement du Rubicon, fut bien une opération militaire soigneusement préparée. Or, comme l'ont remarqué depuis longtemps les commentateurs de César ⁴, il n'en est pas soufflé mot dans le *Bellum civile*. En 5, 5, César est encore dans sa province, à Ravenne, où il est censé haranguer la XIII^e légion ; au mépris de toute vraisemblance stratégique, le secret de l'opération étant la condition de sa réussite. En 8, 1, nous le retrouvons de l'autre côté du Rubicon, alors qu'« il se rend ⁵ » à Ariminum, comme si la ville s'ouvrait à lui. En réalité, elle fut bel et bien prise. Cette prise de la ville a-t-elle donné lieu à une violence militaire ? Appien dit : « Il s'en rendit maître », Plutarque : « Il s'en empara », Cicéron : « occupauisset ⁶ ». Aucun ne permet de conclure à des pertes militaires ou civiles, mais tous confirment que la ville ne s'est pas spontanément donnée à César et que ses hommes s'en étaient rendus maîtres par un coup de force.

Dans les heures qui suivent, le reste de la XIII^e légion y rejoint les cinq cohortes et le commando qui s'est emparé d'Ariminum. César, à ce moment, dispose en territoire italien d'une force de 300 cavaliers et de 5 000 fantassins ⁷. La XII^e légion ne le rejoindra à Firmum que le 5 février — un « que » tout relatif si l'on se souvient qu'elle faisait mouvement, sans doute depuis plusieurs semaines, depuis la Gaule Belgique ⁸. Mais, pour l'heure, nous n'en sommes pas là. Dans son récit, César, en déplaçant l'annonce de l'occupation d'autres places, feint de considérer que seule Ariminum était en jeu dans les négociations de la dernière chance qui s'engagèrent alors, jusqu'à fin janvier, entre lui et le sénat ⁹. Or nous savons par Cicéron que le sénat exigeait aussi l'éva-

1. App. BC II, 35 (trad. Combes & Dounous). Cf. CARSANA, 2007, p. 132.

2. Plut. Caes. 32, 3 (trad. Flacelière & Chambry).

3. Cf. PELLING, 2011, p. 44-47 ; 314.

4. Cf. RAMBAUD, 1966, p. 106-107 ; BOELS-JANSSEN, 2005, p. 26-38.

5. *Proficiscitur*. De même Dio. 41, 4, 1.

6. App. *ibid.* ; Plut. *Pomp.* 60, 1 ; Caes. 33, 1 ; Cic. *Fam.* XVI, 12, 2.

7. Plut. Caes. 32, 1 ; *Pomp.* 60, 1.

8. Caes. BC I, 15, 3 ; cf. STOFFEL, 1887, I, p. 206.

9. Caes. BC I, 10, 3-11, 1.

cuation des autres villes tombées entre temps au pouvoir de César¹. En effet, entre le 12 et le 16 janvier, quatre autres villes tombèrent : Arretium, prise par Marc Antoine et, prises par César, Pisaurum, Fanum et Ancône. Le verbe utilisé par César est *occupare* ; c'est aussi celui de Cicéron². Ce terme implique-t-il une violence armée autre que celle de « forces d'occupation » ? Un rapprochement entre Plutarque et Appien, qui semblent puiser à la même source — Asinius Pollion — permet peut-être d'éclairer la question. En notant la prise d'Ariminum, Plutarque, dans la *Vie de Pompée*, écrit une phrase qu'on trouve également dans la *Vie de César* :

Il [César] n'avait pas attendu le reste de ses forces, qui étaient au-delà des Alpes, parce qu'il voulait fondre à l'improviste sur des adversaires en pleine confusion et qui ne s'attendaient pas à son irruption, plutôt que de leur laisser le temps de se préparer au combat³.

Cette phrase trouve un écho presque mot à mot chez Appien :

César [...] préférant toujours la surprise que cause la rapidité de l'action et la peur qu'engendre l'audace, à la force que donnent les préparatifs, décida avec ses 5 000 hommes de prendre l'offensive le premier dans une guerre si importante, et de s'emparer par avance des positions stratégiques de l'Italie⁴.

Et Appien continue avec la phrase citée *supra* qui décrit la prise d'Ariminum. Le passage souligné par nous, et qui est absent chez Plutarque, semble bien indiquer qu'Ariminum n'était pas la seule ville visée par les opérations de commando ordonnées par César, mais que, sur l'Adriatique, les points-clés de Pisaurum, Fanum et Ancône étaient également les cibles des commandos secrets de César. Sinon, on comprend mal comment, alors qu'il a dû envoyer Antoine avec cinq cohortes s'emparer d'Arretium, lui-même a pu, entre le 12 et le 16 janvier, organiser une levée à Ariminum tout en s'emparant des trois villes de la côte Adriatique⁵ ! La modicité même des forces d'occupation de ces villes — une cohorte pour chacune — contraste avec le déploiement de forces nécessaire pour investir Arretium.

1. Cic. *Att.* VII, 14, 1 ; *Fam.* XVI, 12, 3. Par Cicéron aussi nous savons que, contrairement à ce que prétend César (*BC* I, 11, 1), le sénat acceptait, si César se retirait dans sa province, toutes les conditions qu'il avait posées, consulat et triomphe compris (cf. *Att.* VII, 15, 2-3 ; 18, 1 ; 26, 2 ; VIII, 9, 2 ; 11 D ; 12, 2).

2. *Caes. BC* I, 11, 4 ; *Cic. Fam.* XVI, 12, 2.

3. *Plut. Pomp.* 60, 1 ; cf. *Caes.* 32, 2.

4. *App. BC* II, 34.

5. *Caes. BC* I, 11, 4.

2 Marcher sur Rome ?

L'annonce de la chute de ces villes, parvenue à Rome dans la nuit du 16 au 17 janvier, provoqua une telle panique que les consuls et une partie du sénat s'enfuirent de la Ville avec Pompée. Au témoignage contemporain de Cicéron fait écho l'amplification épique de Lucain¹. Outre le souvenir encore présent dans les esprits de la prise de Rome par les troupes de Sylla quelques années auparavant, cette peur était alimentée par deux causes. L'une était fantasmagorique : la rumeur courait que la formidable cavalerie de César — composée d'auxiliaires gaulois et germains² — approchait de la Ville³. Elle était répandue par les réfugiés des villes occupées par César⁴ ; sans doute l'origine de cette rumeur venait-elle de ce que des escadrons des 300 cavaliers dont il disposait alors escortaient en flancs-gardes les cohortes chargées d'occuper les villes prises. L'autre raison de la panique semble avoir été réelle : il se pourrait bien en effet que l'intention première de César ait été de marcher directement sur Rome et qu'il n'ait changé ses plans qu'à la suite de la défection de Labienus, qui les révéla à Pompée⁵.

C'est en tout cas ce qui ressort du témoignage de Dion Cassius, peu exploité par la critique :

Bientôt il leva le camp et marcha sur Rome, s'emparant sans coup férir de toutes les cités sur sa route, soit par abandon des garnisons incapables de résister, soit par ralliement de celles-ci à sa cause. S'étant aperçu de cela, Pompée prit peur, surtout quand il apprit tout des intentions de son rival par Labienus. Car celui-ci avait abandonné César et était passé dans le camp adverse en révélant à Pompée tous les plans secrets de César⁶.

Ce témoignage est corroboré par l'examen des mouvements de troupes césariennes : un triple mouvement opéré par Marc-Antoine sur Arretium, en territoire étrusque, par Curion sur Iguvium⁷, en territoire ombrien, et par César sur Auximum et Cingulum⁸. Malgré les distorsions et les disjonctions du récit

1. Cic. *Att.* VII, 10 & 11 ; 17, 15 ; *Fam.* XVI, 12, 1-2 ; Luc. I, 466-522.

2. Cf. RAMBAUD, 1972, p. 53-58 ; LE BOHEC, 2001, p. 86-88.

3. *Caes. BC I*, 14, 1 (qui déplace chronologiquement le déclenchement de cette terreur) ; cf. *Luc. I*, 474-476. Sur la peur d'un nouveau *tumultus Gallicus*, voir MARTIN, 2010.

4. Cf. Cic. *Fam.* XVI, 12, 2 ; *Att.* VII, 10 ; IX, 10, 4 ; *Plut. Pomp.* 61, 3 ; *Caes.* 33, 1-2 ; *App. BC II*, 35.

5. Labienus rejoignit Pompée avant le 22 (cf. Cic. *Att.* VII, 13 b, 3).

6. *Dio* 41, 4, 2-3 ; cf. *Zon.* 10, 7. Allusion possible dans Cic. *Att.* VII, 13 b, 3 : *Aliquantum animi uidetur nobis adtulisse Labienus.*

7. *Caes. BC I*, 12, 1-3 ; cf. *Luc. II*, 462-465.

8. *Caes. BC I*, 13 ; 15, 1-3.

césarien, il est clair qu'en dépit de l'affirmation prématurée qu'il veut s'assurer de l'ensemble du Picenum¹, César, au début de la campagne, s'enfonce en fait, avec ses lieutenants, vers l'intérieur des terres, en direction de Rome, opérant en tenailles probablement par la *via Flaminia* et la *via Cassia*². Sans doute est-ce donc bien la défection de Labienus et l'annonce de l'abandon de Rome par Pompée et sa retraite sur Capoue qui lui firent changer ses plans initiaux et décider de s'assurer du Picenum, qui était un fief pompéien, avant de marcher sur Pompée.

3 Premiers accrochages

La promenade militaire continue-t-elle ? Apparemment oui : Iguvium accueille à bras ouverts les trois cohortes de Curion après que les cinq cohortes de Q. Minutius Thermus, censées défendre la ville, se furent égaillées comme une volée de moineaux³. Mais l'importance des forces engagées montre que, désormais, César ne se sent plus en terrain sûr, quoi qu'il en dise. À l'en croire en effet, c'est cet enthousiasme des populations qui l'encourage à marcher sur Auximum⁴, d'où, de nouveau, les cohortes légalistes se retirent, mais cette fois, semble-t-il, en bon ordre. Il faut dire que leur commandant, P. Attius Varus, est un ennemi acharné de César, qui poursuivra la lutte en Afrique, puis en Espagne, jusqu'à sa mort à Munda⁵. Curieusement, le récit césarien ne mentionne ni le nombre de cohortes dont celui-ci disposait, ni le nombre de cohortes menées contre lui⁶. Veut-il éviter de montrer que, face à l'ennemi, il a dû aligner une force supérieure en nombre et en qualité ? Si l'on interprète en effet *ex primo ordine... milites* comme signifiant « de la première centurie » ou « de la première cohorte⁷ », cela signifie que César avait engagé contre

1. Caes. BC I, 15, 1 (*Auximo Caesar progressus omnem agrum Picenum percurrit*). En réalité, ce n'est qu'après avoir reçu le renfort de la XII^e légion, le 5 février, qu'il marche sur la capitale du Picenum, comme il l'avoue lui-même : Caes. BC I, 15, 3 (*Cum his duabus [legionibus] Asculum Picenum proficiscitur*).

2. Luc. I, 477 pourrait témoigner de cette intention première de César quand il rapporte le bruit selon lequel César marche sur Rome *agmine non uno*. Dans le même sens que nous, PELLING, 2011, p. 326-327.

3. Caes. BC I, 12, 1-2 ; cf. Luc. II, 461-465.

4. Caes. BC I, 12, 3 (*confisus municipiorum uoluntatibus*) ; contra Luc. II, 453 (*pronior in Magnum populus*).

5. Cf. Caes. BC I, 31, 2 ; 2, 23 ; 25 ; 27-28 ; 30 ; 33-36 ; 43-44 ; B. Afr. 44 ; 62-64 ; 90 ; B. Hisp. 27 ; 31.

6. Caes. BC I, 12, 3.

7. Comme le pense RAMBAUD, 1970, p. 41 ad Caes. BC I, 13, 3 — contra FABRE, 2002, p. 12 ad loc.

Varus des troupes d'élite, pour le premier engagement noté dans le récit césarien. Pour la première fois en effet, le mot *proelium* apparaît, pour décrire un accrochage entre les troupes césariennes et celles de Varus¹. Cet engagement entre l'arrière-garde de Varus et l'avant-garde de César est à peine évoqué par *neglecto... tergo* chez Lucain au moment où il mentionne la fuite de Varus², ce qui semble bien indiquer qu'il ne s'agit que d'un accrochage³. César utilise en effet généralement *proelium* pour les engagements brefs ou mineurs, ou pour les prémices d'une bataille, réservant le mot *pugna* aux véritables batailles rangées, terrestres ou maritimes. Deux faits sont notables dans cette affaire : 1. pour la première fois, il y a eu un véritable combat, sans que César daigne nous dire s'il y a eu ou non des pertes ; 2. pour la première fois aussi, César est amené à négocier le ralliement des troupes adverses, du moins de celles qui n'ont pas déserté⁴. La chose est importante, car, toujours pour la première fois, il a l'occasion de mettre en œuvre sa politique de clémence, en relâchant le centurion primipile L. Pupius livré par les transfuges. Jusqu'à présent, sa douceur n'avait eu l'occasion de s'exercer que sur les civils, les troupes pompéiennes ayant évité toujours le contact.

4 De Corfinium à Brindes : « non-bataille » et « non-guerre »

César, à l'en croire, continue sa « promenade militaire », ce que dément formellement Lucain⁵. Lui se plaît au contraire à souligner que le Picenum, tout fief pompéien qu'il est, tombe comme un fruit mûr, y compris Cingulum, pourtant choyée par Labienus⁶. C'est alors, dit-il⁷, qu'il reçoit, le 5 février, le renfort de la XII^e légion et c'est donc à la tête de deux légions qu'il marche sur la capitale du Picenum, Asculum Picenum ; en face, les dix cohortes — l'équivalent d'une légion — de Lentulus Spinther qui tiennent la place ne font évidemment pas le poids — ce que garde bien de nous dire César⁸. Une partie des troupes de Spinther déserte ; le reste est récupéré par Vibullius,

1. Caes. BC I, 13, 4.

2. Luc. II, 466-468.

3. ERNOUT & MEILLET, 1967 (s.v. *proelium*) considère que les deux termes ont exactement le même sens.

4. Caes. BC I, 13, 4-5.

5. Luc. II, 439-440 (*Caesar in arma furens nullas sine sanguine fuso/gaudet habere vias*).

6. Caes. BC I, 15, 1-2.

7. Caes. BC I, 15, 6.

8. Caes. BC I, 15, 3.

envoyé par Pompée. Les renforts amenés dans Corfinium tenu par les quelque 20 cohortes de Domitius Ahenobarbus portent le total des forces pompéiennes de Corfinium à 33 cohortes selon les manuscrits de César — peut-être fautifs¹ —, 31 selon Pompée cité par Cicéron, 30 selon Plutarque², soit entre 10 et 12 000 hommes. En face, avec quelles forces César se présente devant Corfinium ? Deux légions, répète-t-il³, augmentées — ce qu'il avoue « en différé », avant et après — des deux levées de troupes faites près d'Ariminum et à Auximum, des troupes pompéiennes récupérées par lui et d'une troisième levée faite après la capitulation de Firmum⁴. Le siège à peine commencé, il conviendra d'y ajouter les sept cohortes de Sulmone qui se rallient à lui, les cinq cohortes de Marc Antoine qui le rejoignent, ainsi que la VIII^e légion, qui avait fait mouvement depuis le pays éduen, en s'augmentant au passage de 22 cohortes d'alliés de Gaule languedocienne et de 300 cavaliers du roi de Norique⁵. En tout, au bas mot, 40 000 hommes — total que nous cherchons en vain dans le récit césarien... et qui explique le désespoir de Domitius⁶ quand il prit conscience de cette inégalité numérique⁷. Nous sommes à la mi-février. Des forces considérables sont désormais en présence et le mot *bellum* n'apparaît toujours pas sous la plume de César ; il est vrai que le groupe *bellum civile* n'apparaît dans la correspondance de Cicéron que vers cette date, à propos justement de l'affaire de Corfinium⁸.

La manière dont César raconte cette « non-bataille », pleine d'états d'âme de César et de ses troupes, et son heureuse issue, où éclate complaisamment la magnanimité de César⁹ risque de masquer le fait que, aux abords du pont devant la ville, pour la deuxième fois, réapparaît le groupe de mots *proelio commisso*¹⁰, à l'occasion d'un engagement entre son avant-garde et cinq

1. Cf. RAMBAUD, 1970, p. 19 (*ad* Caes. BC I, 15, 5).

2. Comparer Caes. BC I, 15, 5-7 & 17, 2 ; cf. Cic. Att. VIII, 11 A ; 12 A, 1 (12 + 19) ; Plut. Caes. 34, 6.

3. Caes. BC I, 15, 6. Astucieusement, César fait répéter ce faux renseignement par l'ennemi, pour le rendre plus crédible.

4. Caes. BC I, 11, 4 ; 15, 3 ; 16, 1.

5. Caes. BC I, 18.

6. Plut. Caes. 34, 6-8 ; Sen. Benef. III, 24. César ne fait état que de sa volonté de fuir (BC I, 20, 2), à moins que 22, 6 ne contienne une allusion à cette tentative de suicide.

7. Soulignée, de manière générale, par Luc. II, 607 (*uiribus impar*).

8. Cic. Att. VII, 26, 2 ; cf. déjà VII, 13 a, 1, mais pour nier que ce qui passe à cette date (23/01) soit une guerre civile.

9. Caes. BC I, 21-23 ; cf. BATSTONE & DAMON, 2006, p. 17 ; 139-140 ; 160-161. Pour une autre version des faits, voir Luc. II, 478-525.

10. Caes. BC I, 16, 3.

cohortes domitiennes qui tenaient un pont proche de la ville et qui en sont délogées — engagement que Dion Cassius appelle *machè*¹. Ce combat s'est-il déroulé sans pertes ? Il est permis d'en douter, bien que César reste muet sur ce point.

Après quoi, César poursuit sa marche sur environ 80 kilomètres, à travers la péninsule italienne, jusqu'en Apulie², apparemment sans effusion de sang. C'est ainsi qu'il mentionne la reddition des Pompéiens en garnison à Alba Fucens³. Pourtant il doit reconnaître incidemment qu'« aux étapes suivantes, quelques cohortes [pompéiennes] tombent sur la colonne césarienne, d'autres sur sa cavalerie⁴ ». Y a-t-il eu des pertes lors de ces « rencontres » ? Mystère. En tout cas, il y a eu des prisonniers, dont N. Magius, *praefectus fabrum* de Pompée, à qui il confie une mission de pourparlers⁵. Il faut noter que, dans la lettre conservée par Cicéron où César rapporte cette capture, César n'hésite pas à employer les termes *uictoria/uincendi*, qui placent bien l'affaire dans un contexte guerrier, même s'il les accompagne d'autres termes comme *lenissimum, misericordia et liberalitate*⁶. Cela fait près de deux mois que César a franchi le Rubicon et, à le lire, on a l'impression que la guerre a fait zéro mort ! La guerre ? Quelle guerre ? Le mot n'a pas été prononcé. Une drôle de guerre, vraiment !

5 Brindes : la guerre enfin avouée ?

On arrive ainsi à Brindes, où Pompée et César sont enfin face à face. César se demande, ou feint de se demander pourquoi Pompée est resté à Brindes : l'une des hypothèses qu'il envisage est que Pompée voudrait « conduire la guerre des deux côtés [de l'Adriatique⁷] ». Notons-le : c'est la première fois que le mot *bellum* est employé... et c'est pour envisager le dessein présumé de Pompée : le fauteur de guerre, c'est bien lui, non César, qui s'est présenté obstinément comme celui qui a tout fait pour tenter de maintenir la paix⁸. Il ne faut pas n'y voir que propagande ; ou, en tout cas, elle n'est pas menson-

1. Caes. BC I, 16, 2-3 ; cf. Dio, 41, 10, 3.

2. Caes. BC I, 23, 5.

3. Caes. BC I, 24, 3 (*relicto praetore signa ad Curium transferunt atque ad eum transeunt*).

4. Caes. BC I, 24, 4 (*nonnullae cohortes in agmen Caesaris, aliae in equites incidunt*).

5. Caes. *ibid.*

6. Cic. Att. IX, 7 C.

7. Caes. BC I, 25, 4 (*ex utraque parte bellum administrare*).

8. Cf. Caes. BC I, 9, 1-6 ; 24, 1 ; 25, 1 ; 26 ; et, plus loin, I, 33.

gère : en témoigne le billet, conservé par Cicéron, envoyé par César à Oppius à son arrivée à Brindes le 9 mars, où il dit clairement son « espoir d'arriver à quelque accommodement ¹ ». Oppius est l'un de ses partisans ; il est donc exclu que César manifeste ici quelque hypocrisie. Va dans le même sens ce sommet d'ironie de César plaçant dans la bouche de Caton — non sans vraisemblance d'ailleurs — que Pompée, par son intransigeance, a déclenché « une guerre qui n'était pas nécessaire ² ».

Ce n'est qu'après l'échec de sa dernière tentative personnelle de ménager la paix que César juge que désormais il n'a plus le choix : « il faut faire la guerre ³ ». C'est la première fois qu'il assume ouvertement la guerre civile : encore est-ce dans une visée prospective. On se demande ce qu'il a fait jusqu'à présent ! Nous sommes à la mi-mars et, à ce point du récit, Lucain compte au moins 20 occurrences des expressions *bellum ciuile* ou *arma ciuilia*... Car cette phrase de César, qui semble ouvrir l'ère des hostilités — alors qu'elles ont commencé depuis longtemps ! —, se trouve après l'annonce de son arrivée à Brindes à la tête de six légions — les trois de vétérans des Gaules et trois autres constituées par les troupes levées par lui ou ralliées à lui —, sans parler des cohortes domitiennes qu'il envoie en Sicile ⁴. Il paraît assuré qu'à ce moment, les intentions de Pompée ne sont pas claires aux yeux de César. Pompée a fait partir le 4 mars, avec les consuls, trente cohortes pour Dyrrachium ⁵, lui-même s'enfermant dans Brindes avec les 20 cohortes restantes — l'équivalent de deux légions... en face des six de César. Pense-t-il fixer César devant Brindes assez longtemps pour consolider ses propres forces ? C'est ce que soupçonne César, si l'on interprète bien son expression « conduire la guerre des deux côtés ». Mais Cicéron, le 20 mars, ne doute pas du dessein de Pompée : « Une armée du peuple romain encercle Cn. Pompée, l'enferme dans un fossé et un retranchement, lui interdit la fuite ⁶ ». L'intention de Pompée semble donc bien avoir été, depuis Capoue peut-être, en tout cas dès sa marche sur Brindes, porte de la Grèce, de quitter l'Italie — ce que confirme Appien : « Vu la précipitation des événements, Pompée transféra ses troupes de Capoue à Nucérie, puis de Nucérie à Brindes,

1. Cic. Att. IX, 13 A, 1 (*Quom in spem uenero de compositione aliquid conficere*) ; cf. IX, 7 B, 2 (lettre de Balbus) (*compositionis spem non desperatissimam esse puto*) ; VIII, 9, 4.

2. Caes. BC I, 30, 5 (*non necessarium bellum*).

3. Caes. BC I, 26, 6 (*de bello agendum*).

4. Caes. BC I, 25, 1.

5. Caes. BC I, 25, 2 ; cf. Cic. Att. IX, 6, 3 (où le correspondant de Cicéron croit d'ailleurs que Pompée est lui aussi parti).

6. Cic. Att. IX, 12, 3 (*Pop. Rom. exercitus Cn. Pompeium circumset, fossa et uallo saeptum tenet, fuga prohibet*) (c'est nous qui soulignons).

pour gagner l'Épire en traversant la mer Adriatique et parachever là-bas ses préparatifs de guerre¹ ». Son problème est qu'il devait attendre, pour cela, le retour des navires qui avaient fait passer les consuls et une partie de son armée sur l'autre rive de l'Adriatique² et que les vents du Nord interdissent quelque temps ce retour³.

Et César, lui, que veut-il ? La critique, se fondant à la fois sur Cicéron, sur Suétone et sur Lucain, estime communément qu'il voulait empêcher Pompée de quitter l'Italie⁴ et que le passage où, pour justifier sa menace de blocus du port, il déclare « craindre que Pompée ne juge pas bon de quitter l'Italie⁵ » doit être ou bien corrigé (par suppression du *non*) ou bien interprété comme un mensonge de César destiné à masquer son impuissance à retenir Pompée en Italie. Rien n'est moins sûr. Nous avons en effet deux témoignages contemporains qui vont dans le même sens que l'affirmation de César. Le premier est une lettre de César lui-même à Q. Pédius du 14 mars où, parlant de Pompée, il laissait ouverte deux possibilités : « Ou bien nous le forcerons à embarquer sans tarder les troupes qu'il a à Brindes, ou bien nous l'empêcherons d'en sortir⁶. » Dans le premier cas, les choses seront claires : c'est la guerre ; dans le second, un arrangement, auquel César croit encore, est possible. Le second témoignage est une lettre de Dolabella, que Cicéron, persuadé que César veut empêcher Pompée de s'enfuir, dit avoir du mal à croire : « Que signifie la lettre de Dolabella, donnée à Brindes le 13 mars où il présente comme "une heureuse chance" quasiment que Pompée s'échappe et veuille prendre la mer au premier vent⁷ ? » Le raisonnement de César semble avoir été le suivant : si j'arrive à bloquer Pompée, je lui imposerai mes conditions de paix ; s'il arrive à s'enfuir, la preuve sera faite qu'il refuse tout accommodement et c'est lui qui aura rendu la guerre inévitable. Ne perdons pas de vue que, dans l'esprit de César, la justification de son action aux yeux de ses compatriotes est aussi importante que cette action elle-même.

1. App. BC II, 38 (c'est nous qui soulignons) ; cf. aussi Suet. *Diu. Iul.* 34 ; Luc. II, 682.

2. Caes. BC I, 27, 1 ; cf. App. BC II, 40 ; Dio 41, 12, 3.

3. Détail passé inaperçu, qu'on trouve chez Cic. Att. IX, 6, 3 (*Ex ea die fuere septemtriones uenti*).

4. Cf. Cic. [n. 74] ; Suet. *ibid.* (*Hos frustra per omnis moras exitu prohibere conatus*) ; Luc. II, 660-661 (*nec rursus aperto/ uult hostes errare fretu*). Voir par ex. RAMBAUD, 1970, p. 57.

5. Caes. BC I, 25, 4 (*ueritusque ne ille Italiam dimittendam non existimaret*).

6. Cic. Att. IX, 14, 1 (*aut illum quam primum traicere quod habet Brundisi copiarum cogamus aut exitu prohibeamus*).

7. Cic. Att. IX, 13 a, 1 (*Quid enim est quod Dolabella, iis litteris quas III? Id Mart. a Brundisio dedit hanc eumériam quasi Caesaris scriberet, Pompeium in fuga esse eumque primo uento nauigaturum*).

César va donc poursuivre son entreprise d'investissement du port, que Pompée contrariait en lançant contre les ouvrages de César des navires transformés en places fortes flottantes chargées d'engins névrobalistiques. Ces opérations, de l'aveu même de César, donnèrent lieu à de violents échanges d'armes de jet et d'artillerie : « Ainsi chaque jour, de part et d'autre, on combattait à distance avec frondes, flèches et autres traits¹ ». Il est impossible que ces tirs nourris n'aient pas provoqué des pertes de part et d'autre². Pourtant le récit de César demeure obstinément muet sur ces morts. Tout juste a-t-on, au moment où Pompée force le blocus, le 17 mars³, la mention de deux transports de troupes pompéiens interceptés (*reprehendunt/reprehensas*) parce qu'ils s'étaient échoués contre les môles césariens⁴. Le terme employé ne rend pas compte des pertes provoquées par cet abordage, dont témoigne Lucain : « Là pour la première fois Nérée fut teint du sang de la guerre civile⁵. » Ce qui ne signifie pas qu'il n'y avait pas eu de sang versé auparavant, mais que c'est le premier sang qui fut versé dans un combat *naval*.

Comme on le voit, la conquête de l'Italie, pour facile qu'elle ait été, n'a pas été réalisée sans effusion de sang, même si les pertes furent limitées au maximum. La légende dorée césarienne retiendra pourtant qu'elle s'est faite « en 60 jours, sans verser le sang⁶ ».

6 Après l'Italie, la guerre « douce »

La question qui se pose à nous à présent est la suivante : à partir de quand César reconnaît-il que la guerre civile fut meurtrière ?

Dans le l. I, César refuse d'admettre son échec devant Marseille. Il n'en fera l'aveu furtif que dans le l. II⁷. À le lire⁸, on a l'impression qu'il met en place le siège de la ville et laisse aussitôt le soin à Brutus et Trebonius de le mener à bien pour continuer, lui, sur l'Espagne. En réalité, nous savons par les autres sources⁹ que, du 19 avril au 15/20 juin, César lança en vain plusieurs assauts et

1. Caes. BC I, 26, 1 (*Sic cotidie utrimque eminus fundis, sagittis reliquisque telis pugnabatur*) ; cf. Luc. II, 683-687.

2. Sur l'efficacité meurtrière de ces « armes de destruction massive », voir FLEURY, 2007, p. 367-388.

3. Cf. Cic. Att. IX, 15 a.

4. Caes. BC I, 28, 4 ; cf. Plut. *Pomp.* 62, 6.

5. Luc. II, 713 (*hic primum rubuit ciuili sanguine Nereus*).

6. Plut. *Pomp.* 63, 4 ; Caes. 35, 3 ; cf. Dio. 41, 19, 3.

7. Caes. BC II, 17, 4 (*Caesarem ad Massiliam detineri*) ; cf. Rambaud, 1966, p. 142-145 ; 343-345.

8. Caes. BC I, 36, 4-5.

9. Luc. III, 453 sq. ; Dio 41, 19 ; Suet. *Diu. Iul.* 34 : Ner. 2.

que ce n'est après ces échecs répétés qu'il se décida à abandonner la direction du siège à son lieutenant Brutus, qui remporta une bataille navale le 27. Cette bataille, dont Lucain nous rapporte longuement l'âpreté sanglante¹, nous est racontée par César quand la nouvelle lui en parvint, en Espagne². Certes, il reconnaît que « de part et d'autre, on combattit avec beaucoup de courage³ ». Mais, au moment du bilan, il mentionne la prise de neuf navires et ne compte comme pertes que celles de l'ennemi ; encore celles-ci sont-elles réduites à un massacre de barbares Albiques et d'esclaves bergers⁴. On a l'impression que la bataille n'a fait aucun mort « civilisé », ni chez les Grecs, ni chez les Romains, qu'ils soient césariens ou domitiens.

Pendant ce temps, César est arrivé en Espagne. D'abord, qu'il soit bien clair que ce n'est pas lui qui veut la guerre, même si c'est lui qui a marché sur l'Espagne. Non, c'est Afranius et Petreius qui décident de « mener la guerre » et, plus tard, de « transporter la guerre », ou qui se vantent faussement de l'avoir terminée⁵. En un mot, chaque fois que le mot *bellum* apparaît dans le texte, c'est toujours pour désigner des actions de l'ennemi.

Pourtant, en Espagne, avec la venue de César, la guerre prend enfin son vrai visage, même si Lucain lui-même reconnaît qu'elle ne coûta pas beaucoup de morts⁶. Non qu'il n'y ait pas eu, avant son arrivée, de *proelia*, d'accrochages entre Fabius et les Afraniens⁷. Mais c'est peu après l'arrivée de César qu'a lieu la première bataille avouée dans le récit césarien⁸. Qualifiée d'indécise par César, qui se donne pour excuses la manière barbare dont l'ennemi se bat et, comme à Gergovie, l'enthousiasme indiscipliné de ses propres soldats⁹, on sait qu'en réalité elle fut bel et bien perdue par lui¹⁰. Mais, plus que cet « art de déformer la vérité historique », nous intéresse le fait que pour la première fois apparaissent des termes définissant la réalité de la bataille et évoquant la

1. Luc. III, 567-762.

2. Caes. BC I, 56-58.

3. Caes. BC I, 57, 3 (*Pugnatum est utrimque fortissime atque acerrime*).

4. Caes. BC I, 58, 4 (*magno numero Albicorum et pastorum interfecto*) ; cf. 34, 4 (*Albicos barbaros homines*).

5. Caes. BC I, 38, 4 (*bellum gerere*) ; 61, 2 (*bellum transferre*) ; 53, 1 (*bellum confectum*).

6. Luc. IV, 2 (*Martem... non multa caede nocentem*).

7. Caes. BC I, 40, 2 & 7.

8. Le terme *pugna* est utilisé pour désigner l'ensemble de la bataille (I, 44, 1-3), ainsi que *pugnare* (I, 46, 1 & 4 ; 47, 1 & 4), alors que *proelium* désigne l'engagement initial ou l'assaut répété (cf. I, 43, 5 ; 47, 3).

9. Caes. BC I, 47, 1 ; cf. 44 ; 45, 2 ; voir BG VII, 45, 3.

10. Cf. Dio. 41, 20-21. Il suffit d'ailleurs de comparer Caes. BC I, 43, 2 et 47, 4 : l'objectif visé, la colline, est atteint et fortifié par les troupes pompéiennes, non par César.

souffrance de la guerre¹, et surtout deux mots pour désigner le fait de tuer et d'être tué : *ceciderunt*, « tombèrent » pour les Césariens, *interficiuntur*, « sont tués » pour les Afraniens². Nous sommes à la moitié du l. I. César a réussi à raconter jusqu'à présent une guerre sans employer les mots « tuer » et « mourir ». C'est, à notre connaissance, un record absolu dans le récit militaire !

Pour la première fois donc, sont comptabilisés les pertes humaines³. Pour la première fois aussi, apparaît donc chez César le verbe « tuer » : *interficio*. C'est — notons-le — en latin celui qui est le plus neutre. Le latin est riche en verbes qui désignent la mort violente : *occidere, caedere, trucidare, necare, mactare, obtruncare* = « assassiner, massacrer, trucider... », sans parler des mots plus ou moins figurés : *perimere, interire, opprimere*⁴ ni des locutions (*dare mortem*...). Mais le seul mot utilisé par César dans le l. I, c'est *interficere*, à l'actif ou au passif⁵, même quand c'est l'ennemi qui tue des soldats sans défense⁶ ou qui exerce *terror* dans *supplicio*⁷. Aucune dramatisation donc, contrairement à l'écriture pathétique de Lucain.

On sait enfin qu'après diverses marches et contremarches, qui n'ont d'ailleurs pas dû se faire sans pertes⁸, bien que César n'en souffle mot⁹, César réussit à fixer l'ennemi. Là, malgré la pression de ses troupes¹⁰, César, au risque d'une mutinerie, refusera le combat meurtrier et réussira à rééditer le coup de Corfinium : faire céder l'ennemi *sine pugna et sine uolnere*¹¹, refuser le combat, sauf si l'ennemi l'y contraint¹², parce que, pense-t-il, « il n'est pas moins digne d'un chef d'armée de vaincre par l'intelligence que par le glaive¹³ ». On pense communément que c'est dans les discours que César fait passer sa propagande ; mais on voit que c'est aussi le cas, même s'il est plus

1. Caes. BC I, 45, 6 ; 46, 4 (*uulnera/uulnerantur*) ; 46, 1 & 4 (*pugnatum*) ; 46, 4 (*certamine*).

2. Caes. BC I, 46, 4.

3. Caes. BC I, 46, 4-5.

4. Celui-ci est bien employé par César (BC I, 73, 2), mais dans le sens de « presser l'ennemi ».

5. Cf. Caes. BC I, 55, 2 ; 58, 4 ; 70, 5... Une seule fois, il emploie la litote *desiderati sunt* (I, 51, 6).

6. Caes. BC I, 75, 2 ; 76, 4.

7. Caes. BC I, 76, 5.

8. Comme l'indique l'utilisation de *pugna/pugnare* (I, 79, 1 ; 80, 1).

9. Sinon les pertes d'un convoi de ravitaillement gaulois intercepté par les Afraniens (I, 51, 6), et quelques pertes ennemies (I, 55, 2 ; 70, 5). Au contraire César signale quand il ne subit aucune perte (I, 64, 6) — ce qui permet d'induire que, les autres fois, il en subit.

10. Caes. BC I, 71 ; 72, 4.

11. Caes. BC I, 72, 1 ; cf. 81, 2 ; 82, 2 ; cf. Luc. IV, 274.

12. Caes. BC I, 82, 5.

13. Caes. BC I, 72, 2 (*non minus esset imperatoris consilio superare quam gladio*).

rare, quand il exprime sa pensée intérieure¹. Il va réussir son pari, au prix, il est vrai, de souffrances atroces de la soif infligées à l'ennemi bloqué cinq jours² sur un piton aride en plein été. Il faut lire l'épouvantable description qu'en fait chez Lucain³ pour avoir une idée de ce supplice que César lui-même, qui emploie ce terme, reconnaît avoir été pire qu'un combat⁴. Mais, s'empresse-t-il d'ajouter, c'est la faute des chefs ennemis, qui « se sont détournés avec horreur de la paix⁵ ». C'est l'unique fois, dans l'œuvre de César, que celui-ci a recours au vocabulaire de l'horreur et c'est pour en stigmatiser la cruelle obstination de chefs ennemis.

7 Pourquoi cette discrétion ?

La description d'une vraie guerre, avec son cortège de massacres, nous l'aurons après, dans les l. II et III : Curion en Afrique, Dyrracchium et Pharsale en Grèce, Alexandrie *ad Aegyptum*, même si Pline remarque que, contrairement à la *Guerre des Gaules*, la *Guerre civile* de César ne chiffrera jamais les pertes totales de cette guerre⁶. Mais, ce que nous avons voulu mettre en évidence ici, c'est que dans le l. I, nous sommes d'abord, en Italie, dans une « drôle de guerre », puis, en Espagne, dans une guerre « douce », et que cette guerre est rendue encore plus douce, voire inexistante, par le récit césarien. Si l'on nous pardonne cet anachronisme, nous dirions que la guerre décrite par César dans le l. I, surtout la campagne d'Italie, c'est la guerre vue à travers les images de CNN pendant la guerre du Golfe : 0 mort, 0 sang, 0 presque.

Du coup, une dernière question se pose. Pourquoi cette réticence à évoquer le sang qui coule et les cadavres ? Répondre qu'il s'agit là d'un exercice de propagande fondé sur « l'art de la déformation historique » ne suffit pas. Car, à partir du l. II, l'évocation des horreurs de la guerre existe, bel et bien, sans doute en raison du fait que César n'est pas en scène, donc pas en cause : c'est le livre

1. C'était déjà le cas à *Corfinium* (I, 21, 1-2). Il est vrai qu'il s'exprime alors dans ce que les linguistes appellent le « discours indirect libre » ; cf. BATSTONE & DAMON, 2006, p. 121 & 193, n. 3. Notons l'intéressante hypothèse de FRANÇOIS, 2008, p. 166-184 : César se serait inspiré, dans son récit, de l'attitude de Fabius Cunctator refusant le combat devant Hannibal.

2. Du 30 juillet au 2 août ; cf. Caes. BC I, 84, 1.

3. Luc. IV, 276-336.

4. Caes. BC I, 81, 6 ; 84, 4.

5. Caes. BC I, 85, 3 (*a pace abhorruisse*).

6. Plin. NH VII, 92 ([...] *quod ita esse confessus est ipse, bellorum ciuilium stragem non prodendo*). CANFORA, 2001, p. 124, signale ce point ; il faut cependant noter que le *Bellum ciuile* est inachevé, ce qui atténue la portée de cette remarque.

du martyr de Curion en Afrique, de l'héroïsme de Brutus à Marseille ; le destin tragique de l'un, les faits d'armes de l'autre pouvaient suffire à lever les réticences à raconter les réalités sanglantes de la guerre. Celles-ci ne paraissent encore atténuées que lorsque César redevient, fugitivement, le protagoniste : pour recevoir la reddition de Varron ; mais là, nous restons objectivement dans une vraie guerre « douce ¹ ». En revanche, à partir du l. III, en Grèce et en Égypte, César est de nouveau le principal acteur de la guerre, mais il ne répugne plus du tout à faire état des pertes tant du côté pompéien que du sien. Pourquoi ? C'est qu'entre le l. I et les autres livres, il y a une différence fondamentale, qu'on n'a pas assez soulignée et qui explique, selon nous, à la fois la réticence perçue dans le l. I et la disparition celle-ci à partir du l. II : c'est que, désormais, César n'est plus le général félon qui a franchi le Rubicon et qui, parvenu à Rome, parlera *priuatae uocis*, comme le souligne malignement Lucain ². À partir de janvier 48, il est consul « régulièrement » élu — au grand scandale de Lucain ³. C'est par la mention de cette élection, dont César souligne le caractère parfaitement légal, que commence le l. II ⁴. Désormais, la situation est inversée : César fait la guerre au nom de Rome contre le « rebelle » Pompée. Il n'aura donc plus de raison de « prendre des gants » pour raconter des batailles sanglantes. Finie la « drôle de guerre ». Place à la « guerre juste », conforme au droit.

Bibliographie

BATSTONE W. et DAMON C., *Caesar's Civil War*, Oxford, 2006.

BOELS-JANSSEN N., « Un exemple de déformation historique : le passage du Rubicon dans le *Bellum civile* de César », *Vita Latina* 173, 2005, p. 26-38.

CANFORA L., *César, le dictateur démocrate*, Paris, 2001.

CARSANA C., *Commento storico al libro II delle guerre civili di Appiano*, Pavie, 2007.

1. Caes. BC II, 19-21.

2. Luc. III, 108-109 (*Omnia Caesar erat ; priuatae curia uocis/testis adest*).

3. Cf. Luc. V, 381-402 ; 667. Sur l'irrégularité de son élection, voir PELLING, 2011, p. 339-340 *ad* Plut., *Caes.*, 37, 2.

4. Caes. BC II, 1, 1 (*Dictatore habente comitia Caesare, consules creantur Iulius Caesar et P. Seruilius ; is enim erat annus quo per leges ei consulem fieri licet*) ; cf. App. BC II, 48.

- DEVILLERS O., « Le passage du Rubicon. Un itinéraire de l'information », dans O. Devillers et S. Franchet d'Espèrey (éd.), *Lucaïn en débat : Rhétorique, poétique et histoire. Actes du colloque international : (Bordeaux III — 12-14/06/08)*, Ausonius, Bordeaux, 2010.
- ERNOUT A. et MEILLET A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1967.
- FABRE P., *César, La guerre civile I-II*, Paris, 2002.
- FLEURY P., « Machines de guerre et puissance dans la littérature latine », dans P. Sauzeau et T. Van Compernelle (éd.), *Les armes dans l'Antiquité — De la technique à l'imaginaire*, Montpellier, 2007, p. 367-388.
- FRANÇOIS P., « *Iulius Cunctator* — César, un chef pour tous les Romains ? », dans O. Devillers et J. Meyers (éd.), *Pouvoirs des hommes, pouvoir des mots, des Gracques à Trajan — Hommages à P.M. Martin*, Louvain-Paris, 2008, p. 166-184.
- LE BOHEC Y., *César chef de guerre*, Paris, 2001.
- MARTIN P. M., « La “barbarisation” du bellum ciuile dans la *Pharsale* », dans O. Devillers et S. Franchet d'Espèrey (éd.), *Lucaïn en débat : Rhétorique, poétique et histoire. Actes du colloque international : (Bordeaux III — 12-14/06/08)*, Ausonius, Bordeaux, 2010.
- NARDUCCI E., « Cesare e la Patria (ipotesi su *Phars.* 185-192) », *Maia* 32, 1980, p. 175-178.
- PELLING C. (éd.), *Plutarch-Caesar*, Oxford, 2011.
- RAMBAUD M., *L'art de la déformation historique dans les Commentaires de César*, Paris, 1966.
- RAMBAUD M., *César, De bello ciuili I*, Paris, 1970.
- RAMBAUD M., « La cavalerie de César », *REL* 50, 1972, p. 53-58 (= *Autour de César*, Lyon, 1987, p. 436-453).
- STOFFEL C., *Histoire de Jules César. La guerre civile*, Paris, t. 1, 1887.
- UTARD R., *Le discours indirect chez les historiens latins : écriture ou oralité ?*, Louvain-Paris, 2004.

Conflits autour des otages romains pendant les guerres civiles

Denis ÁLVAREZ PÉREZ-SOSTOA

Universidad Pública del País Vasco — Euskal Herriko Unibertsitatea — Espagne

Dans le cadre d'un colloque qui traite du conflit et de ses différentes manifestations et formes de représentation pendant l'Antiquité, les époques qui sont dignes d'intérêt et qui sont reflétées dans des divers articles de ce volume, sont nombreuses. Néanmoins, pour ma part, étudiant la Rome républicaine, je crois que peu de périodes traduisent aussi bien l'idée de conflit que celle de la crise de la République¹.

Il est évident que, dans la dénomination même de « crise de la République », l'idée de problème, d'instabilité etc. — en définitive, de conflit — est implicite. Ainsi depuis les réformes des Gracques jusqu'au principat d'Auguste, se déroule un siècle de profonds changements et de perturbations, pendant lequel une République qui s'était rendue maîtresse de presque tout le monde connu, laisse de côté les ennemis extérieurs pour se concentrer sur les luttes internes qui finiront par changer la structure même de l'État et faire naître l'Empire.

Les différentes facettes du conflit, lors de cette ultime période de la République, sont nombreuses et variées : l'apparition de deux factions dans la noblesse, les *optimates* et les *populares* ; le *bellum sociale* ; la guerre civile entre Marius et Sylla ; la création du triumvirat, associée à la présence des grands généraux comme César ou Pompée, la guerre civile entre ces mêmes généraux etc. Mais la crise et ces différentes manifestations du conflit ne se limitent pas

1. Sur la crise de la République cf. BRUHNS, 1997 ; JEHNE, 2006, p. 3-28 ; ROSENSTEIN, 2006, p. 625-636.

aux questions militaires. Lors de cette même période se produisent la révolte des esclaves dirigée par le célèbre Spartacus, la prolifération croissante de la piraterie en Cilicie et la concession de pouvoirs spéciaux à Pompée pour l'éradiquer ; et aussi, bien sûr, la fameuse conspiration de Catilina.

La majorité des historiens du monde romain se sont occupés, et nous-même, nous sommes occupés, d'étudier ce type de questions en laissant le plus souvent de côté des aspects secondaires qui sont néanmoins des signes évidents de changement pour la République. Un aspect qui n'a pas été considéré à sa juste valeur, et qui d'ailleurs n'est pas spécialement pris en compte par les historiens contemporains, est le changement d'attitude des Romains face à la capture ou à la tentative de capture de concitoyens romains pour les utiliser en qualité d'otages¹.

1 Les otages dans l'Antiquité. Les otages romains

Le professeur Saliou Ndiaye de l'Université C.A.D. de Dakar, dans un article publié aux milieux des années 90, souligne qu'« exiger des otages ou en donner, afin de garantir des engagements reçus ou pris, était fait courant pendant toute l'Antiquité » et qu'« il n'y avait rien de plus normal ni de mieux admis, dans la pratique des rapports internationaux de l'époque, que le recours aux otages² ».

Si l'on analyse en détail les œuvres des historiens classiques, les passages où la prise d'otages est mentionnée, sont très nombreux. Néanmoins, il s'agit d'une question qui, sauf pour de rares exceptions, n'a pas mérité l'attention pertinente des historiens contemporains³.

En général les otages faisaient intégralement partis des relations diplomatiques établies pendant l'Antiquité et servaient de garanties dans les accords

1. Le cas de Clœlia, au début même de la République, constitue probablement la seule exception remarquable. Cf. MÜNZER, 1901 ; WALKER, 1980, p. 263 ; GAGÉ, 1988, p. 236-245 ; FLORY, 1993, p. 287-308 ; ALLEN, 2006, p. 81-84.

2. NDIAYE, 1995, p. 149.

3. En effet, il n'existe que deux thèses : WALKER, 1980 et Joel ALLEN, *Hostage-taking and Cultural Diplomacy in the Roman Empire*, Ph.D., Yale University, 1999 (cf. ALLEN 2006). Cependant, depuis le milieu des années 1950, plusieurs articles ont été publiés sur cette question, en particulier grâce aux efforts de AYMARD, 1967, p. 436-450, AYMARD, 1954, p. 15-36 et AYMARD, 1961, p. 129-147 ; MOSCOVICH, 1974 a, p. 417-427 ; MOSCOVICH, 1974 b, p. 139-144 ; MOSCOVICH, 1979-1980, p. 122-128 et MOSCOVICH, 1983, p. 297-309 ; et plus récemment ELBERN, 1990, p. 97-140 ; NDIAYE, 1995 ; GARCÍA RIAZA, 1997, p. 81-107 et GARCÍA RIAZA, 2006, p. 17-33.

entre deux parties adverses. Ils pouvaient être livrés comme mesure préliminaire à la négociation ou comme une clause de plus dans l'accord définitif. De toute façon, les variantes qui entourent la figure de l'otage sont nombreuses et ne suivent pas toujours des règles concrètes, mais dans le cas qui nous occupe, cette définition — j'y insiste, excessivement simpliste — devrait suffire¹.

Avant de passer aux commentaires du premier des tableaux explicatifs que j'adjoints pour illustrer mon exposé (voir tableau n° 1, on page 393), une dernière précision doit être apportée. Les otages pendant l'Antiquité gréco-latine n'étaient pas capturés, mais livrés, et c'est pour cette raison que la deuxième colonne des tableaux a pour titre *donneur*. De la même manière, il y a toujours quelqu'un qui les reçoit, d'où la troisième colonne *receveur*. Je voudrais attirer l'attention sur ce point car cela marque une nette différence avec les otages de l'actualité, qui sont toujours capturés pour être ensuite utilisés comme moyen de pression, alors que pendant l'Antiquité, et sauf exceptions, ils étaient le fruit d'un accord entre deux parties, comme je l'ai indiqué auparavant.

Tout au long de son histoire millénaire, Rome a été fréquemment mêlée à des événements impliquant des otages. Dans la majorité des cas, Rome elle-même était la réceptrice de ceux-ci, généralement à la suite d'un accord obtenu avec un ennemi vaincu ou avec un peuple lié par un traité ou une alliance. Il est possible, comme le professeur Elbern l'a souligné, que grâce à la supériorité militaire démontrée par Rome, elle ne fut obligée de livrer des otages que dans très peu d'occasions².

Néanmoins, pour les quatre premiers siècles de la République, les auteurs classiques nous informent de trois épisodes au cours desquels Rome s'est vue obligée à livrer des otages. Trois épisodes bien connus et célèbres qui sont repris dans le tableau n° 1³.

Le premier se produit lors de la naissance de la République, moment où les Romains doivent faire face au roi étrusque Porsenna. En conséquence de ces affrontements, se produit un accord entre les deux parties. Rome livre vingt *iuvenes*, dix jeunes gens et dix jeunes filles, servant de garantie au traité. Les faits sont passés à l'Histoire à travers la figure de la jeune Clœlia, probablement l'otage la plus célèbre de toute l'histoire romaine, montrant un

1. Pour des définitions plus concrètes cf. LÉCRIVAIN, 1916, p. 116; WALKER, 1980, p. 19; GARCÍA RIAZA, 1997. Pour le Moyen-Âge, KOSTO, 2002, p. 123-147; CHILÀ, 2005; LAVELLE, 2006, p. 269-296.

2. ELBERN, 1990, p. 131.

3. Pour les références des auteurs classiques cf. les tableaux A et B.

courage équivalent à celui d'un homme, selon les paroles de Silius Italicus¹. Elle échappa aux mains de Porsenna, traversa le Tibre à la nage et revint à Rome. Curieusement, aucun auteur classique ne fait référence à d'éventuelles lamentations des Romains face au départ de vingt de leurs jeunes gens. Au contraire, l'épisode sert à grandir la figure d'une jeune fille ; ils voient en elle les plus belles vertus que l'on pourrait attendre d'un citoyen romain².

Les deux autres épisodes comprennent des faits similaires. Dans les deux cas l'armée romaine, avec le consul à sa tête, est massacrée par l'ennemi : les Samnites dans la fameuse bataille des Fourches Caudines³, puis les Tigurins de Divico, vainqueur des troupes romaines de L. Cassius à la bataille d'Agen. Les Romains sont humiliés et obligés d'accepter un traité honteux aux yeux du peuple : un traité qui comprend l'envoi d'otages, 600 *equites* dans le cas des Samnites et un nombre indéterminé de soldats aux Tigurins. La réaction du peuple est cette fois-ci complètement différente. À aucun moment n'est acceptée la reddition et encore moins la remise d'otages. Les consuls sont châtiés et même livrés aux Samnites pour avoir ratifié un traité inacceptable.

Voilà quelles sont les caractéristiques, dans les grandes lignes, des trois premiers épisodes. Malgré la réaction — dure — du *populus*, les trois cas se placent dans le contexte d'une pratique courante dans le monde antique. En effet, elle était habituelle dans le monde grec⁴, entre les Carthaginois⁵, entre les Gaulois⁶, entre les peuples italiques⁷ et même entre les Parthes, les ennemis endémiques de Rome à la fin de la République, qui donnent des otages à Rome⁸. Par conséquent la façon de faire de Rome est identique, avec une seule (mais notable) différence, que cette fois-ci c'est précisément Rome qui connut la défaite. C'est là la principale raison qui a poussé le peuple romain à n'accepter ni les traités de reddition ni la remise d'otages. Il ne s'agissait pas seulement

1. Sil. Ita., *Pun.*, XIII, 828-830.

2. On est, évidemment, face à un de ces cas entre le mythe et la légende si abondants au début de la République. Cf. ARCELLA, 1985, p. 21-42 ; ROLLER, 2004, p. 1-56.

3. NISSE, 1870, p. 1-65 ; SALMON, 1929, p. 12-18 et SALMON, 1967, p. 223-228 ; LEVY-BRUHL, 1938, p. 533-547 ; BELLINI, 1962, p. 509-539 ; HORSFALL, 1982, p. 45-52.

4. Cf. AMIT, 1970, p. 129-147 ; LONIS, 1977, p. 215-234 ; PANAGOPOULOS, 1978.

5. Ils ont reçu des otages, entre autres, des Siciliens : Naev., VII, 41, ou des Hispaniques : Pol., III, 98-99 ; Liv., XXII, 22, 4-18 ; Zonar., IX, 1.

6. Par exemple, échange des otages entre les *Secuani* et *Helvetii* : Caes., B.G., I, 9, 4 ; 19, 1, et entre les *Treveri* et *Germanii* : Caes., B.G., VI, 2, 2.

7. Par exemple, les Lucaniens ont donné des otages aux Samnites : Liv., VIII, 27, 10 et les alliés italiens ont effectué un échange d'otages pendant le *Bellum Sociale* : App., B.C., I, 38.

8. DABROWA, 1987, p. 65-71 ; NEDERGAARD, 1998, p. 102-115.

de défaite militaire devant un ennemi relativement proche, mais également de toute une série d'humiliations, comme l'obligation de *sub iugum mittere* ; et cela ne pouvait être accepté en aucune façon par la société romaine, n'appartenant à aucun moment à l'imaginaire romain.

2 Les otages lors de la crise de la République

Le panorama change complètement tout au long du I^{er} siècle avant J.-C. La situation, parfois dramatique, que traverse la République, apparaît pleinement dans l'attitude des Romains devant la capture d'otages. Pour cette raison il est intéressant de faire une analyse détaillée des cas repris dans le tableau n° 2, on page 394.

En premier lieu, on peut souligner la multiplication de ces épisodes. Alors que pendant les quatre premiers siècles de la République, Rome n'a livré des otages qu'à trois occasions, on peut compter dans cette deuxième phase jusqu'à dix épisodes en cinquante ans¹. Il est vrai que, comme je l'indique en note du tableau, sur dix références, quatre furent effectives alors que les six autres ne se sont pas matérialisées. De toute façon, la proportion est nettement supérieure à celle du tableau n° 1.

En observant la première colonne, on peut situer parfaitement chacun des épisodes par rapport à une des situations de conflit qui ont eu lieu pendant cette période : les trois premiers correspondent à la guerre civile entre Marius et Sylla ; le quatrième à la conjuration de Catilina ; les deux suivants à la guerre civile entre César et Pompée, les septième, huitième et neuvième à la situation ayant suivi l'assassinat de César ; et le dernier à la confrontation entre le jeune Octavien et Sextus Pompée. Ils se situent donc aux moments cruciaux de la fin de la République, moments d'extrême tension pendant lesquels presque tous les moyens étaient bons pour s'approprier la victoire. Et c'est précisément l'une des raisons qui peuvent expliquer la multiplication de ces épisodes au cours de cette période.

Pour autant, cela ne veut pas dire que la pratique habituelle n'a pas été respectée. D'ailleurs, lors de l'un des rares moments de calme relatif, entre les années 60 et 50 avant J.-C., César mène la conquête de la Gaule et la première invasion de la Bretagne. Grâce au récit du général lui-même, dans le *De Bello Gallico*, on observe qu'au cours des huit ans de campagne, à travers César ou l'un

1. Je n'ai pas tenu compte d'un passage d'Appien de l'année 89, pendant le *Bellum Sociale*, dans lequel Popaediis a fourni des otages aux Romains : App., B.C., I, 44.

de ses lieutenants, Rome a pris en charge d'énormes quantités d'otages provenant des différentes tribus de Gaule et de Bretagne. Dans le récit de César, on compte 47 épisodes où interviennent d'une manière ou d'une autre, des otages. De ceux-ci, 30 sont des cas où les Romains sont récepteurs ; pour le reste, il s'agit d'échanges d'otages effectués par différentes tribus gauloises pour ratifier une alliance contre l'ennemi commun, l'envahisseur : Rome. Cela sert, par ailleurs, à démontrer que la pratique est commune et utilisée par les différents peuples de l'Antiquité, et pas seulement par les Romains.

Plusieurs années auparavant, Quintus Sertorius a établi un traité avec les Contrebiensens en recevant des otages¹ et pour la même époque il a réuni à Osca les otages livrés par les indigènes². Les Crétois ont livré jusqu'à trois cents otages à Pompée en conséquence des conditions de reddition qui leur ont été imposées lors de l'année 67³, et dans le triomphe tenu par lui-même dans l'année 61, les auteurs classiques mentionnent la présence d'otages dans le cortège⁴.

L'attrait de ce phénomène ne réside pas seulement dans la multiplication des épisodes. Si l'on étudie les deux colonnes suivantes en les comparant à celles du tableau précédent, on observe un autre changement. Dans trois cas : un, deux et six, la remise d'otages est exigée de différentes villes. Pour le reste il s'agit de particuliers. De façon similaire, les récepteurs sont toujours, soit des généraux romains, soit des groupes de citoyens qui, pour une raison ou une autre, ont besoin de recourir à l'envoi d'otages pour assurer leur intégrité grâce au moyen de pression que représentent ces otages.

Le changement est évident. Ce n'est pas l'*Urbs*, ce n'est pas Rome, qui se charge de livrer ou de recevoir les otages. Il s'agit toujours de citoyens romains livrés ou capturés par d'autres citoyens romains, chose inusitée jusque là. Je souhaiterais souligner une fois de plus ce point, qui ne peut s'expliquer que comme la conséquence des conflits qui ravagent les dernières décennies de la République.

Les différences avec le tableau précédent et par rapport aux pratiques habituelles sont également visibles dans les deux colonnes suivantes. En premier lieu, on voit que le motif n'est en aucun cas une défaite militaire et un traité qui en découle, comme c'était le cas pour les épisodes du tableau n° 1. Il faut

1. Liv., *Fr.*, 91, 18.

2. Plut., *Sert.*, X, 3 ; XIV, 2 ; XXV, 4 ; App., *B.C.*, I, 114.

3. App., *Sic.*, 6, 1 ; Diod., XL, 1, 3 ; Cass. Dio., XXX-XXXV, 111. Les pirates crétois ont aussi été obligés de livrer des otages aux Romains : Cic., *De Imperio Cn. Pomp.*, XII, 35.

4. App., *Mith.*, 117 ; Plut., *Pomp.*, XLV, 4.

rappeler que cette fois l'ennemi n'est pas une puissance extérieure et ainsi les causes sont complètement différentes.

Bien qu'il ait été possible d'établir d'autres types de division, j'ai décidé d'employer la classification qu'on peut consulter dans le tableau n° 2. Tout d'abord on rencontre deux épisodes dont le motif principal est l'intimidation. Tous les deux se situent en pleine guerre civile entre les partisans de Marius et de Sylla, et ont comme principal artisan le consul Gn. Papirius Carbo. Dans les deux cas le consul cherche à attirer à sa cause, par l'usage de la force, les habitants de Placentia et de nombreuses autres villes italiennes. La voie la plus rapide pour obtenir cette coopération forcée n'est autre que la capture d'otages qui seront utilisés comme moyen de pression sur les villes d'origine afin qu'elles apportent leur soutien dans la lutte contre Sylla.

Il faut noter que la prise d'otages est réalisée par la force. Ce n'est pas une remise d'otages consécutive à un accord, mais bien une capture dans le sens strict du terme. Une situation qui s'assimile aux pratiques actuelles, pour lesquelles une personne est capturée puis utilisée comme otage pour obtenir un bénéfice économique, politique ou de quelque autre nature.

Une deuxième classification est celle qui a pour titre « Conférence » et qui se manifeste à travers deux exemples, le premier également lors de la guerre civile entre Marius et Sylla, et le second pendant la guerre civile entre César et Pompée.

Le plus remarquable dans ce deuxième groupe n'est pas tellement le motif pour lequel les otages sont exigés, car dans des circonstances similaires la remise d'otages était monnaie courante, mais le fait qu'ils se soient livrés et que les acteurs soient romains dans tous les cas.

Comme exemples, on peut citer en parallèle, les deux *principes numidarum* envoyés par le roi des Numides, Massinissa, pour qu'ils servent d'otages pendant la conférence qu'il a tenue avec Scipion l'Africain en l'an 206¹, ou les deux *principes amicorum* envoyés par le roi Persée en l'an 171 au consul romain Philippe pour assurer le bon déroulement des négociations². Dans la majorité des cas, on ignore le sort des otages, même si, pour ceux qui ont été livrés au cours d'une rencontre entre deux généraux, il est plus que probable qu'ils aient été rendus au terme des négociations. Tout au moins, ce fut le cas pour les otages livrés par Massinissa, Persée et également ceux livrés par Sylla à Scipion. Malheureusement, du fils de L. Afranius livré à César, l'on ne sait rien.

1. Liv., XXVIII, 35, 4.

2. Liv., XLII, 39, 6-7.

Un dernier groupe est composé des cas que j'ai regroupés sous le titre explicite de « protection personnelle ». Il ne s'agit ni d'intimider ni d'assurer le bon déroulement de conversations. Un effet immédiat, une rentabilité à court terme, sont recherchés : assurer l'intégrité physique d'une personne ou d'un groupe de personnes. Ainsi les partisans de Catilina essayent de capturer la femme et les filles de Pompée ; L. Staberius, devant l'arrivée des armées de César, veut assurer sa personne en se servant des citoyens d'Apollonia ; les partisans de Cassius et Brutus planifient la capture d'Atia et Julia, mère et sœur d'Octavien ; et Sextus Pompée essaye d'assurer sa personne à travers la capture du général Domitius Ahenobarbus, en se servant de la trahison de Curio. Une fois de plus, et comme dans les cas regroupés sous le titre « intimidation », on prétendait utiliser la force comme moyen pour obtenir les otages.

Alors que ces quatre exemples sont restés comme des tentatives téméraires, deux autres sont bien effectifs et d'autant plus surprenants. D'une part, Cicéron nous informe que Lepidus décide d'envoyer un otage à Plancus pour lui démontrer son affection et lui conférer la sécurité. L'identité de l'otage est connue : il s'agit d'Apella, l'un des affranchis de Lepidus. Il est notable qu'il s'agisse d'un affranchi, mais par ailleurs le fait d'envoyer un de ses hommes démontre le véritable intérêt de Lepidus pour la personne de Plancus.

Le cas que j'ai gardé volontairement pour la fin est probablement le plus connu de tous, et seulement comparable à l'envoi des otages à Porsenna. Les faits qui entourent l'assassinat de César et les événements qui ont suivi, sont connus de tous. Après la fuite au Capitole des assassins, l'incertitude domine à Rome face à la réaction que les partisans de César et le peuple peuvent manifester.

Se trouvent d'une part Cicéron, qui finira par plaider en faveur de l'amnistie, d'autre part Octavien, qui sera le bénéficiaire du testament du dictateur, et, enfin, Marc Antoine l'homme le plus puissant de Rome. Bien que les sources qui relatent l'évènement, diffèrent sur l'information, il semble que, pour assurer l'intégrité personnelle des conjurés réfugiés dans le Capitole, Marc Antoine et Lepidus envoyèrent leurs propres fils. Il s'agit d'un cas exceptionnel où deux patriciens romains livrèrent volontairement leurs fils, de très jeunes enfants, pour qu'ils soient laissés comme otages aux mains d'autres patriciens romains. Et ce qui est encore plus remarquable, c'est qu'à part quelques reproches de Cicéron, appartenant à un moment postérieur alors qu'il voyait déjà Marc Antoine comme une menace, aucune des sources ne se scandalise de cet évènement. L'amnistie définitive, l'envoi en Orient des conjurés et la pacification momentanée de Rome nous laissent supposer que la remise des enfants s'est

effectuée immédiatement après la concession de l'amnistie, ou une fois que les conjurés se sont trouvés en Orient, alors qu'ils n'avaient plus autant de motifs de craindre pour leur vie.

Enfin, le caractère exceptionnel de tous les épisodes du tableau n° 2 est renforcé par l'information contenue dans la cinquième colonne. Même si dans quatre des cas nous ne connaissons pas le nombre d'otages qui sont livrés ou dont la capture a été envisagée, pour le reste, le chiffre varie entre un et trois. Dans le tableau n° 1, les chiffres étaient de 20 *iuvenes*, 600 *equites* et un nombre indéterminé de soldats.

Dans l'Antiquité il ne semble pas qu'ait existé de règle stable au moment d'exiger l'une ou l'autre quantité. Les chiffres varient entre quelques unités jusqu'à des nombres beaucoup plus élevés. Ainsi, dans le *Bellum Gallicum*, par exemple, César a été jusqu'à en exiger 600 aux *Belovaci* et aux *Senoni*¹, la Ligue Achéenne envoya 1 000 hommes à Rome² et Hannibal exigea jusqu'à 4 000 *equites* aux *Hispani*³.

L'explication, je crois, est simple. En général, il s'agit de prendre des otages dans les classes dirigeantes des peuples vaincus de telle façon que cela influence la majeure partie de la population. C'est pour cela que, logiquement, le nombre d'otages doit être important. Pendant les guerres civiles, en revanche, la motivation est complètement différente, comme l'on a vu précédemment ; la fonction destinée aux otages également. Par conséquent la quantité n'est pas une caractéristique déterminante chez les otages. Au contraire, il s'agit de toucher le plus possible de personnes concrètes et d'importance notoire. Donc, on essaye presque toujours de prendre des otages proches, de la famille si possible, qui affecteront beaucoup plus profondément les donneurs.

En conclusion, je crois que l'on peut résumer en quelques idées les conséquences historiques de ces manifestations secondaires du conflit républicain que sont les prises d'otages.

En premier lieu, au cours des siècles républicains on peut noter la multiplication des cas pour lesquels les citoyens romains deviennent des objectifs possibles. Alors qu'au cours des quatre premiers siècles de la République, seulement trois cas nous sont rapportés, pendant la période étudiée ils se multiplient jusqu'à atteindre le nombre de dix. La prise d'otages entre les ennemis vaincus a montré aux Romains l'efficacité de la pression effectuée ainsi.

1. Caes., *B.G.*, II, 15, 1-2 et VII, 11, 1-2.

2. Pol., XXXI, 23, 5 ; XXXII, 6, 4.

3. Liv., XXI, 21, 11-13.

De plus le *modus operandi* sur cette prise d'otages a évolué de façon complètement différente. Il ne s'agit plus ni de la conséquence d'une défaite militaire ni d'un traité qui s'ensuit entre deux parties. Enfin, et ce qui est le plus remarquable, aucune des sources classiques, avec l'exception possible de Cicéron et seulement pour l'épisode des réfugiés du Capitole, ne montre de réaction de refus comparable à celle observée après les défaites contre les Samnites et les Tigurins, où le peuple a manifesté son opposition au traité honteux, accordé aux vainqueurs. La pratique habituelle de la remise d'otages n'est plus respectée. Tous les cas se limitent à des moments de crise, généralement en lien avec les guerres civiles, pendant lesquelles tout est permis pour obtenir la victoire, même s'il s'agit de prendre comme otages d'autres citoyens romains. Il me semble possible que la coutume de voir à Rome les nombreux otages des peuples avec lesquels ils avaient établi un certain type d'accord ou traité, ou la capture de citoyens romains par les pirates dans la Méditerranée, peut nous aider à comprendre le manque de réaction du *populus*. D'une part, les otages étaient un élément quotidien dans la vie des Romains. D'autre part, les nouvelles de citoyens romains capturés et retenus se multiplient pendant le dernier siècle de la République. Par conséquent, la capture de citoyens romains pour les utiliser comme moyen de pression ne susciterait pas autant de polémique en raison des circonstances spéciales que la République traversait dans ses dernières décennies.

À mon avis, il s'agit donc d'une situation exceptionnelle. Elle ne peut se comprendre que comme la conséquence des problèmes que traversent la République ; et elle n'aurait pas été possible ni acceptable dans toute autre situation. Un exemple évident en est que cette situation se répétera seulement dans des circonstances de crises semblables, comme par exemple, dans la guerre civile qui a suivi le décès de l'empereur Commode en 192 après J.-C., moment où Septime Sévère prend les fils de ses rivaux comme moyen de pression ¹.

1. Hdn., III, 2, 4-5 ; III, 5, 6. Cf. ELBERN, 1990, p. 101 et 137 ; Lee, 1991, p. 370-371 ; ALLEN, 2006, p. 46-47.

Tableau 1. — Otages romains après une défaite militaire

Année	Donneur	Receveur	Motif	Nombre	Sources
509	Rome	Porsenna	Défaite romaine (traité)	20 <i>iuvenes</i>	Liv., II, 13, 6 ; 16, 6 ; IX, 11, 6 et <i>Per.</i> , II, 14 ; Plut., <i>Publ.</i> , XVIII-XIX et <i>Mor.</i> , 250 ; Dion. Hal., V, 31, 4 — 34, 1. Plin., <i>N.H.</i> , XXXIV, 13, 28 et XXXIV, 39, 139 ; Flor., I, 4, 7 ; Oros., II, 5, 3 ; Tac., <i>Ann.</i> , XI, 24, 5 ; <i>de Viris Ill.</i> , 12, 1 et 13, 1 ; Val. Max., III, 2, 2 ; Sil. Ita., <i>Pun.</i> , X, 487-501 et XIII, 828-830.
321	Rome	Samnites	Défaite romaine (traité)	600 <i>equites</i>	Liv., IX, 4, 3 — 5, 14 ; 12, 9 ; 14, 14-16 ; 15, 37 et <i>per.</i> , IX, 1-2 ; App., <i>Samn.</i> , IV, 4, 6 ; Gell., <i>Noc.</i> , II, 19, 8 ; XVII, 2, 21 et 21, 36 ; Oros., III, 15, 5-6 ; Dion Cass., VIII, 19 ; Zonar., VII, 26. Cic., <i>de Officiis</i> , III, 109 ; Flor., I, 12, 11.
107	Rome	Les Tigurins de Divico	Défaite romaine (traité)	<i>Milites</i>	Liv., <i>Per.</i> , LXV, 5-6 ; Oros., V, 15, 24. Caes., <i>B.G.</i> , I, 7, 4 ; 12, 4-7 — 14, 6-7 ; App., <i>Gal.</i> , I, 3.

Tableau 2. — Otages romains pendant les guerres civiles

Année ¹	Donneur	Reveur	Motif	Nombre	Sources
<u>85</u>	Placentia	Cn. Papi- rius Carbo	Intimidation	-	Val. Max., VI, 2, 10.
<u>84</u>	Des villes ita- liennes	Cn. Papi- rius Carbo	Intimidation	-	Liv., <i>Per.</i> , 84, 3. App., <i>B.C.</i> , I, 77.
83	L.C. Sulla	L.C. Scipio Asiaticus	Conférence	-	App., <i>B.C.</i> , I, 85.
<u>63</u>	Cn. Pom- peius	Partisans de Catilina	Protection personnelle	3	Plut., <i>Cic.</i> , XVIII, 1-2.
49	Afranius et Petreius	G. Iulius Caesar	Conférence	1	Caes., <i>B.C.</i> , I, 84.
<u>48</u>	Apollonia	L. Stabe- rius	Protection personnelle	-	Caes., <i>B.C.</i> , III, 12, 1.
44	M. Anto- nius et M. Aemilius Lepidus	Les conju- rés réfu- gés au Capitole	Protection personnelle	2	Liv., <i>Per.</i> , 116; <i>Cic.</i> , <i>Phil.</i> , I, 2, I, 31 et II, 90; Vell. Pat., II, 58, 3; Plut., <i>Brut.</i> , XIX, 2 et <i>Ant.</i> , XIV, 1; App., <i>B.C.</i> , II, 142 et III, 15; Cass. Dio, XLIV, 34, 6.
43	M. Aemi- lius Lepi- dus	G. Plancus	Protection personnelle	1	<i>Cic.</i> , <i>ad Fam.</i> , X, 17, 3.
<u>43</u>	Octavius	Partisans de Brutus et Cassius	Protection personnelle	2	App., <i>B.C.</i> , III, 91.
<u>35</u>	Curio	Sextus Pompeius	Protection personnelle	1	App., <i>B.C.</i> , V, 137.

1. Les dates soulignées font référence aux épisodes dans lesquels les otages ne sont pas pris.

Bibliographie

- ALLEN J., *Hostages and hostage-taking in the Roman Empire*, Cambridge University Press, 2006.
- AMIT M., « Hostages in Ancient Greece », *RFIC* 98, 1970, p. 129-147.
- ARCELLA L., « Il mito di Clœlia e i Valerii », *SMSR* 9, 1985, p. 21-42.
- AYMARD A., « Philippe de Macédonie otage à Thèbes », *RÉA* 56, 1954, p. 15-36.
- AYMARD A., « Les otages barbares au début de l'empire », *JRS* 51, 1961, p. 129-147.
- AYMARD A., « Les otages carthaginois à la fin de la deuxième guerre punique », dans *Études d'Histoire Ancienne*, PUF, 1967, p. 436-450 [= *Pallas*, 1, 1953, p. 15-36].
- BELLINI J., « *Fœdus et sponsio* dans l'évolution du droit international romain », *RD* 40, 1962, p. 509-539.
- BRUHNS H., DAVID J.-M. et NIPPEL W. (éd.), *Die späte römische Republik/ La fin de la république romaine : un débat franco-allemand d'histoire et d'historiographie*, École française de Rome, 1997.
- CHILÀ F., *Ostaggi. Uno strumento di pacificazione e governo tra i secoli VIII e IX*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Torino, 2005.
- DABROWA E., « Les premiers "otages" parthes à Rome », *Folia Orientalia* 24, 1987, p. 65-71.
- ELBERN S., « Geiseln in Rom », *Athenaeum* 78, 1990, p. 97-140.
- FLORY M. B., « Livia and the History of Public Honorific Statues for Women in Rome », *TAPhA* 123, 1993, p. 287-308.
- GAGÉ J., « Les otages de Porsenna », *Latomus* 201, 1988, p. 236-245.
- GARCÍA RIAZA E., « La función de los rehenes en la diplomacia hispano-republicana », *MHA* 18, 1997, p. 81-107.
- GARCÍA RIAZA E., « Rehenes y diplomacia en la Hispania romano-republicana », dans R. González Salinero et G. Bravo Castañeda (éd.), *Minorias y sectas en el mundo romano*, Madrid, Signifer Libros 20, 2006, p. 17-33.

- HORSFALL N., « The Caudine Forks : Topography and illusion », *PBSR* 50, 1982, p. 45-52.
- JEHNE M., « Methods, models and historiography », dans N. Rosenstein et R. Morstein-Marx (éd.), *A Companion to the Roman Republic*, Blackwell, 2006, p. 3-28.
- KOSTO A.J., « Hostages in the Carolingian World (714-840) », *EME* 11 (2), 2002, p. 123-147.
- LAVELLE R., « The use and abuse of hostages in Later Anglo-saxon England », *EME* 14 (3), 2006, p. 269-296.
- LÉCRIVAIN M. C., « L'institution des otages dans l'Antiquité », *Mémoires de l'Académie de Toulouse* XI, 1916.
- LEE A.D., « The Role of Hostages in Roman Diplomacy with Sasanian Persia », *Historia* 40, 1991, p. 370-371.
- LÉVY-BRUHL H., « La *sponsio* des Fourches Caudines », *RHD* 17, 1938, p. 533-547.
- LONIS R., « Les otages dans les relations internationales en Grèce classique », dans *Mélanges offerts à Léopold Sédar Senghor*, Dakar, 1977, p. 215-234.
- MOSCOVICH M. J., « A note on the Aetolian treaty of 189 B.C. », dans J.A.S. Evans (éd.), *Polis and imperium : Studies in honor of Edward Togo Salmon*, Toronto, Hakkert, 1974 a, p. 139-144.
- MOSCOVICH M. J., « Hostage Regulations in the Treaty of Zama », *Historia* 23, 1974 b, p. 417-427.
- MOSCOVICH M.J., « *Obsidibus traditis* : Hostages in Caesar's *De Bello Gallico* », *CJ* 75, 1979-1980, p. 122-128.
- MOSCOVICH M.J., « Hostage princes and Roman Imperialism in the second century B.C. », *EMC* XXVII (2), 1983, p. 297-309.
- MÜNZER F., s.v. Cloelia, *RE* 4, 1901, col. 110-111.
- NDIAYE S., « Le recours aux otages à Rome sous la République », *DHA* 21 (1), 1995, p. 149-165.

- NEDERGAARD E., « The four sons of Phraates IV in Rome », dans T. Fischer-Hansen et T. Mette Moltesen (éd.), *East and West : Cultural Relations in the Ancient World*, 1998, p. 102-115.
- NISSE H., « Der Caudinische Friede », *RhM* 25, 1870, p. 1-65.
- PANAGOPOULOS A., *Captives and hostages in the Peloponnesian War*, Athènes, 1978.
- ROLLER M. B., « Exemplarity in Roman Culture : The cases of Horatius Cocles and Cloelia », *CPh* 99 (1), 2004, p. 1-56.
- ROSENSTEIN N. et Morstein-Marx R., « The transformation of the Republic », dans N. Rosenstein et R. Morstein-Marx (éd.), *A Companion to the Roman Republic*, Blackwell, 2006, p. 625-636.
- SALMON E. T., « The *Pax Caudina* », *JRS* 19, 1929, p. 12-18.
- SALMON E. T., *Samnium and the Samnites*, Londres, Cambridge University Press, 1967.
- WALKER C. L., *Hostages in Republican Rome*, Ph.D., Cambridge, 1980.

Frédégaire, historien des conflits

Olivier DEVILLERS & Jean MEYERS

UMR 5607 — Ausonius — Université Bordeaux III

EA 4424 — CRISES — Université Montpellier III

La *Chronique* dite de Frédégaire constitue une histoire universelle centrée sur les Francs. Elle comporte quatre livres¹ : I- le *Liber generationis* d'Hippolyte de Porto, suivi d'une série de listes chronologiques et d'un extrait de la chronique d'Isidore (chap. 3) ; II- des extraits des chroniques de Jérôme et d'Hydace, avec des interpolations originales et sans que le second texte soit matériellement séparé du premier ; III- un résumé en 93 chapitres des six premiers livres des *Historiae* de Grégoire de Tours, elles aussi interpolées ; IV- une chronique originale, précédée d'un prologue qui s'étend, en 90 chapitres, de la 24^e année du règne de Gontran (584), roi de Bourgogne, à la mort du maire du palais Flaochad en 642.

De cet ensemble, seul le livre IV est pleinement original, constituant notre principal témoignage pour plusieurs décennies de l'histoire mérovingienne, spécialement sur les règnes de Thierry II, de Clotaire II et du fils de celui-ci, Dagobert, ainsi que sur les ancêtres des carolingiens, en particulier Pépin de Landen et Arnoul de Metz. Cet écrit est lui-même prolongé par des *Continuations* d'inspiration carolingienne qui couvrent la période de 657 à 768.

Il sera uniquement question ici du livre IV.

Auparavant, toutefois, quelques mots à propos de l'auteur sont nécessaires. À dire vrai, nous ne savons pratiquement rien de lui. Seule la date de rédaction de son ouvrage, qui s'arrête brutalement alors que sont évoqués des événements relatifs à l'année 641, peut être fixée, sur la base des allusions faites à

1. Sur le contenu et la disposition de ceux-ci, GOFFART, 1963, p. 209-216 ; DEVILLERS & MEYERS, 2001, p. 7-10.

des événements postérieurs, aux alentours de 660. Pour le reste, le nom même de Frédégaire demeure hypothétique, n'apparaissant pas avant le ^{xvi} s. sous la plume d'humanistes qui ne précisent pas d'où ils le tirent ¹.

L'existence d'un seul auteur pour la *Chronique* a aussi été contestée. B. Krusch a soutenu en 1882 l'opinion selon laquelle l'ouvrage serait de trois auteurs, qu'il distingue par les lettres A, B, C et auxquels il attribue différentes parties du texte, à savoir deux Bourguignons, dont le premier irait jusqu'à l'année 613, et un Austrasien, responsable de l'insertion de chapitres où sont relatées des affaires austrasiennes ². Nous n'entrerons pas ici dans la discussion de cette hypothèse autour de laquelle se sont pendant plusieurs décennies focalisées les recherches sur Frédégaire, certains l'acceptant tout en l'aménageant quelque peu ³, d'autres défendant l'existence d'un auteur unique ⁴, d'autres encore adoptant une position intermédiaire, celle de deux auteurs ⁵. Aujourd'hui, spécialement depuis la démonstration de W. Goffart en 1963, la tendance, à laquelle nous adhérons, est à considérer que, faute d'une argumentation probante indiquant le contraire, il est préférable de considérer l'ouvrage comme étant d'un seul auteur ⁶.

Ceci n'est pas sans avoir des répercussions sur l'évaluation de l'ouvrage. Car si l'on estime que la chronique originale est de trois auteurs écrivant à des dates différentes (vers 613, vers 642 et vers 660), elle consiste en un rapport de trois témoins oculaires contemporains ou presque contemporains des faits. Par contre, considérée comme émanant d'un seul auteur qui l'aurait rédigée vers 660, elle n'est que le témoignage d'un homme éloigné dans le temps de beaucoup des événements auxquels il s'attache. Mais, parallèlement, son intérêt en tant qu'« objet historiographique » en apparaît grand, car il devient alors possible de s'interroger sur la personnalité de ce seul auteur, sur ses modes d'investigation et de représentation du passé ainsi que sur ses inten-

1. Sur la question, SCHNÜRER, 1900 : Appendice « Der Name Fredegar » ; KRUSCH, 1926, p. 237-265 ; DEVILLERS & MEYERS, 2001, p. 5-7.

2. KRUSCH, 1882, p. 247-351, 421-516 (spéc. p. 423-447).

3. SCHNÜRER, 1900 ; HALPHEN, 1902, p. 41-56.

4. LOT, 1914 p. 303-337 ; BAUDOT, 1928, p. 129-170 (lequel propose une identification de l'auteur avec le comte Bertharius, mentionné à trois reprises dans la *Chronique*) ; aussi LEVILAIN, 1928, p. 89-95.

5. HELLMANN, 1934, p. 36-92 ; WALLACE-HADRILL, 1960, p. XXI-XXV ; aussi GANSHOF, 1970, p. 7.

6. GOFFART, 1963 ; KUSTERNIG, 1982, p. 3-271 ; COLLINS, 1996, p. 73-138 ; MANGIAMELI, 1996-1997, p. 307-357. C'est aussi la position que nous avons adoptée dans DEVILLERS & MEYERS, 2001, p. 10-18.

tions au moment de s'atteler à sa *Chronique*, cette meilleure compréhension du chroniqueur devant ensuite déboucher sur une évaluation plus nuancée des informations qu'il délivre.

C'est à une telle approche, introduisant une dimension historiographique dans l'examen de données factuelles, que nous nous livrerons à propos des passages relatifs aux opérations militaires. Nous procéderons en quatre temps : nous proposerons un inventaire des événements guerriers consignés ; nous les regrouperons en catégories ; nous examinerons le type de renseignements qu'ils contiennent ; nous tenterons de déterminer avec quelle intention et dans quel état d'esprit le chroniqueur s'y est intéressé et en a élaboré le compte rendu.

1 Inventaire

Il n'est pas toujours aisé de distinguer des opérations militaires de ce qui seraient des interventions de police « musclées ». Notamment, on peut s'interroger sur la manière dont se passaient les nombreuses éliminations de notables mentionnées par Frédégaire : y avait-il détachement de troupes¹, résistance de la part des soldats et des leudes de celui qui était exécuté ? Nous ne pouvons exclure que, dans de telles circonstances, il y eut parfois violence. Toutefois, il est très rare que des indices soient donnés qui permettent d'aller dans ce sens. Un critère pourrait être la mention de troupes, ainsi à propos de Godin, fils du maire du palais de Bourgogne, contre lequel Clotaire envoie une armée commandée par le duc Arnebert (IV 54 : *Vnde Chlotharius rex aduersus eum... iobet Arneberto duci... eum cum exercito interficeret*).

En l'absence de la mention explicite de l'envoi d'une armée, de mouvements de troupes ou de faits d'armes, nous avons préféré ne pas retenir différents événements. Sur la base de ces critères, nous avons notamment écarté les faits suivants : des troubles dans le district d'Outre-Jura réprimés par Clotaire II en 613 (IV 43) ; la rébellion de Taso, duc de Toscane, contre le roi des Lombards Charoald (IV 50 ; aussi 69) ; une dispute entre notables francs qui aurait pu dégénérer en massacre lors d'une réunion convoquée par Clotaire II à Clichy (IV 55) ; un conflit entre deux notables de Neustrie, Ermenfred et Chainulf (IV 83). Il n'a

1. Ainsi, en IV 25, on apprend que le maire du palais Bertoald était accompagné de trois cents hommes pour une tournée d'inspection du fisc, chiffre que le chroniqueur semble trouver peu élevé (*cum trecentus tantum uiros*).

pas non plus été tenu compte de la mention, sous forme de rappel, de la victoire de l'armée de Gontran sur les Lombards en 574 (IV 45).

Nous proposerons dès lors la liste suivante ¹.

Règne de Gontran

IV 2 (584) : Gundoald contre Gontran (Saint-Bertrand-de-Comminges)

IV 5 (586) : Gontran en Espagne

IV 10 (589) : Gontran en Espagne

IV 11-12 (590) : armée de Gontran en Bretagne

Règne de Childebert

IV 14 (593) duc de Champagne Wintrio contre Clotaire II [Droizy]

IV 15 (594) Francs contre Bretons

IV 15 (595) armée de Childebert II contre les Warnes

Règne de Thierry II

IV 17 (596) : Thierry II et Théodebert II contre Clotaire II (Laffaux)

IV 20 (600) : Thierry II et Théodebert II contre Clotaire II (Dormelles)

IV 21 (602) Thierry II et Théodebert II contre les Gascons

IV 25-26 (604) : Thierry II contre Clotaire II (Étampes)

IV 26 (604) : Théodebert II contre Clotaire II

IV 27 (605) : Thierry II contre Théodebert II

IV 33 (607) : Sisebut, roi des Wisigoths, contre l'Empire

IV 37 (610) : Thierry II contre Théodebert II (Seltz)

IV 37 (610) : Alamans dans le district d'Avenches (Wangen)

IV 37-38 (611-612) : Thierry II contre Théodebert II

IV 38-39 (613) : armée de Thierry II contre Clotaire II

Règne de Sigebert II

IV 40-42 (613) : Clotaire II contre Sigebert II

Règne de Clotaire II

IV 48 (623) : rébellion des Wendes contre les Avars

IV 54 (626) : armée de Clotaire II contre Godin

IV 54 (626) : rébellion de Gascons

Règne de Dagobert

IV 56-57 (628) : Dagobert en Bourgogne et en Neustrie

IV 57 (628) : Charibert contre les Gascons

IV 64 (629) : empereur Héraclius contre les Perses

IV 66 (629) : empereur Héraclius contre les Sarrasins

IV 68 (630) : Dagobert contre les Wendes

IV 71 (630) : Rothari, roi des Lombards, contre l'Empire

1. Entre (), lieu de bataille mentionné dans la *Chronique* ; entre [], lieu de bataille non mentionné dans la *Chronique*, mais connu par ailleurs.

IV 72 (630) : conflit de succession chez les Avars entre un Avar et un Bulgare

IV 73 (630) : armée de Dagobert en Espagne

IV 74 (631) : Dagobert contre les Wendes

IV 75 (632) : Austrasiens contre Wendes

IV 77 (633) : Radulf contre les Wendes

IV 78 (635) : armée de Dagobert contre les Gascons

Règnes de Clovis II et de Sigebert III

IV 81 (641) : empereur Constans contre les Sarrasins

IV 87 (639) : rébellion de Radulf contre Sigebert III

IV 90 (641) : conflit entre Flaochad et Willebad

Soit 37 affrontements, à savoir 15 entre Francs, 15 entre Francs et non-Francs ¹, 7 entre non-Francs ².

2 Classement

2.1 Conflits entre non-Francs

Les conflits entre non-Francs constituent, quelle que soit la longueur de leur relation, une catégorie à part, même s'il est utile de s'y référer pour cerner les intérêts du chroniqueur. En effet, celui-ci, dans leur évocation, synthétise la plupart du temps des événements qui se sont déroulés pendant plusieurs années :

- en IV 33, il attribue au Wisigoth Sisebut, qui a régné de 612 à 621, la soumission de l'ensemble de l'Espagne et la prise des villes du littoral qui appartenaient encore à l'Empire, alors que ce n'est qu'en 629 que celui-ci perdit ses derniers ports dans la péninsule ;
- en IV 48, la rébellion des Wendes contre les Avars est retracée depuis ses origines jusqu'à la victoire de Samo, et référence est faite aux trente-cinq années durant lesquelles celui-ci reste sur le trône, avec allusion, pour cette période, à plusieurs combats (*plures prilia*) contre les Avars ;
- en IV 64, l'attaque des Perses contre Héraclius, placée à l'année 629, commença dès 614, avec la prise de Jérusalem, puis de l'Égypte, tandis

1. Dans ce cas, les autres peuples sont les Gascons (4 fois), les Wendes (4 fois), les Wisigoths (3 fois), les Bretons (2 fois), les Alamans (1 fois), les Warnes (1 fois).

2. Dans ce cas, les belligérants sont l'Empire (5 fois), les Avars (2 fois), les Sarrasins (2 fois), les Bulgares, les Lombards, les Perses, les Wendes et les Wisigoths (chacun 1 fois).

que la contre-offensive de l'empereur fut lancée dès 622 ; de même, en IV 66, toujours à l'année 629, sont mentionnés les combats d'Héraclius contre les Sarrasins qui commencèrent en 634 et sont relatés jusqu'à sa mort en 641 ; il en va pareillement, en IV 81, pour les campagnes de Constans II contre les mêmes Sarrasins, relatées à l'année de son accession au trône en 641, mais dont le compte rendu contient des événements datables de 658/659 ;

- en IV 69-71, il est fait écho, pour l'année 630, à diverses affaires impliquant les Lombards, dont la prise de villes par le roi Rothari qui ne peut qu'être postérieure à l'accession au trône de celui-ci en 636.

2.2 Absence d'affrontement armé

Parmi les opérations concernant les Francs, plusieurs ne comprennent pas de faits d'armes (ou en tout cas, Frédégaire n'en parle pas) et en diverses occasions les armées s'en retournent sans avoir combattu¹ :

- en IV 5, la maladie du roi Gontran entraîne le retour de son armée partie combattre en Espagne ;
- en IV 26, Théodebert II conclut à Compiègne la paix avec Clotaire II, et leurs deux armées reviennent sans avoir subi de pertes ;
- en IV 27, Thierry II est poussé par ses leudes, qui tuent le maire du palais Protadius, à conclure la paix avec Théodebert II ;
- en IV 37, Thierry II, en infériorité numérique, accepte un traité qui lui est défavorable ;

1. Aussi pour les affrontements entre non-Francs IV 66 : voyant que 52 000 de ses hommes ont péri « par le glaive de Dieu » dans le camp la veille de la bataille contre les Sarrasins, Héraclius ne livre pas celle-ci. Comme nous l'a aimablement signalé notre collègue helléniste Pierre-Louis Malosse, la version que donne Frédégaire de la bataille de Yarmouk, défaite de l'armée d'Héraclius par les musulmans, fait penser à une source monophysite. Selon l'historien arménien Michel le SYRIEN (*Chronique universelle*, II, 420-424, trad. Chabot), l'armée d'Héraclius aurait en effet promis que si elle l'emportait, elle éliminerait complètement tous les adversaires du concile de Chalcédoine. C'est alors, dit Michel, que Dieu se fâcha et que l'armée byzantine fut massacrée. Il ne fait pas mention de 52 000 tués dans leur sommeil, mais il est question ailleurs d'une armée composée de plusieurs corps, chacun de 50 000 hommes. Or l'une des raisons de la défaite fut la défection (pendant la nuit ?) de l'un de ces corps, composé d'Arabes chrétiens.

- en IV 39, à l'annonce de la mort de Thierry II à Metz, son armée qui est en train d'attaquer Clotaire II rebrousse chemin ;
- en IV 42, la défection des Bourguignons avant le combat donne la victoire à Clotaire II sur Sigebert II ;
- en IV 54, la fuite de Godin devant l'armée envoyée par Clotaire II fait qu'il n'y a pas de combat ;
- en IV 56, à la mort de Clotaire II, Dagobert envoie une armée en Neustrie et en Bourgogne, mais les grands de ces régions se soumettent à lui et il n'y a pas mention d'opérations guerrières (même si la vaine opposition de Charibert est évoquée) ;
- en IV 73, quand ils apprennent l'arrivée d'une armée de Francs venue soutenir Sisenand contre le roi Suintila, les Goths déposent ce dernier et proclament Sisenand roi ; il n'est pas question de combats ;
- en IV 74, alors que Dagobert avec l'armée se prépare à traverser le Rhin pour combattre les Wendes, les Saxons viennent lui promettre de s'opposer à ceux-ci moyennant une remise de tribut ; Dagobert accepte et aucun engagement armé n'est relaté.

On le voit, dans dix cas sur trente, il n'y a pas référence à un affrontement armé. Les causes en sont diverses. Même s'il faut se garder de simplifier, nous les ramènerons à quatre : a) une incapacité du chef de l'armée, dont la maladie ou la mort met fin aux opérations ; b) l'impression de supériorité d'un des deux adversaires, qui contraint l'autre, ou son peuple, à accepter une paix défavorable, à fuir ou à se soumettre ; c) des tractations diplomatiques, que soit simplement mentionnée la conclusion d'un traité, ou qu'un autre peuple accepte de se charger de la guerre ; d) l'absence de soutien d'un des belligérants, soit qu'une partie de ses troupes fasse défection, soit que le peu d'entrain des leudes à combattre se traduise par l'assassinat d'un partisan de la guerre, ce qui contraint le roi à conclure une paix.

Ces différents facteurs mettent d'emblée en évidence certains des éléments qui intervenaient dans la conduite de la guerre chez les Francs mérovingiens : la personnalité et l'autorité du roi ¹ ainsi que la fidélité de ses alliés ; l'impact

1. Au nombre des non-conflits, on comptera encore IV 78, où la simple menace que soit envoyée contre lui l'armée qui vient de vaincre les Gascons amène le roi des Bretons Iudicaël à se soumettre à Dagobert.

psychologique des démonstrations de force, que celles-ci se traduisent par le déploiement d'une armée ou par des mouvements de troupes ; le poids de l'activité diplomatique. Nous reviendrons sur ces éléments dans l'analyse des conflits effectifs.

2.3 Évocations brèves

Le volet militaire d'une dizaine de conflits est signalé de façon extrêmement brève, en quelques mots seulement (exemples ci-dessous : moins de trente-cinq mots). Bien que nous regroupions ici ces évocations courtes, différents cas de figures sont observés.

Parfois, il n'est fait allusion à une action militaire que de manière allusive ; ainsi en IV 54, à propos d'une rébellion de Gascons sur laquelle n'est apportée aucun détail (*Eo anno Palladius eiusque filius Sidocus episcopi Aelosani incusante Aighynane duci quod rebellione Wasconorum fuissent consciae, exilio retruduntur*) et en IV 75, à propos de dévastations faites par les Wendes et de la résistance que leur opposent les Austrasiens (*Winidi iusso Samone forteter seuerint et sepius transcesso eorum limite, regnum Francorum uastandum Toringia et reliquos pagus ingredierint... Deinceps Austrasiae eorum studio limetem et regnum Francorum contra Winedus utiliter definsasse nuscuntur*).

Ou alors, s'il y a mention de combats (un ou plusieurs), ne sont précisées que l'identité des adversaires, l'issue de l'affrontement et éventuellement les pertes¹ ; IV 15 : *exercitus Francorum et Brittanorum in inuicem proeliantes, uterque nimium gladio trucidantur* ; IV 15 : *Eo anno exercitus Childeberti cum Warnis qui reuellare conauerant fortiter demicauit et ita Warni trucidati uicti sunt ut parum ex ipsis remansisset* ; IV 57, à propos de Charibert, *post anno tercio quod regnare coepisset, tota Wasconia cum exercito superans suae ditione redegit* ; IV 77 : *Radulfus dux filius Chamar, quem Dagobertus Toringia docem instituit, pluris uecibus cum exercito Winedorum demicans, eosque uictus uertit in fugam*.

Quelquefois, sur cette mince trame se greffent quelques détails complémentaires : la négligence d'un commandant de l'armée franque (IV 10) ; une localisation, une dissension entre commandants de l'armée franque et le sort réservé à l'un d'entre eux (IV 11-12) ; une entrée de troupes dans un territoire (IV 14) ; la soumission du peuple vaincu, qui est rendu tributaire et auquel est imposé un duc (IV 21).

1. On trouve une mention tout aussi courte à propos d'un conflit entre non-Francs en IV 72 : *unus ex Abaris et alius ex Bulgaris collecta multitudinem uterque in inuicem inpugnarint. Tandem Abaris Burgarus superant*.

2.4 Récits détaillés

Restent ainsi dix récits qu'on qualifiera de détaillés, même si ce sont surtout quatre d'entre eux qui se détachent (IV 25-26 ; 37-38 ; 87 ; 90). Leur compte rendu comporte plusieurs types d'information, dont certaines ont déjà été signalées ci-dessus, soit à propos des conflits où une bataille ne fut pas livrée, soit à propos des informations complémentaires ajoutées à des évocations brèves. Nous en tenterons une récapitulation, passant ainsi en revue quelques aspects de la conduite de la guerre sous les Mérovingiens.

3 Informations délivrées

3.1 Datation

La forme même de la chronique implique que les événements sont toujours rattachés au récit d'une année, ce qui n'empêche pas que certaines de ces datations soient contestées sur la base d'autres données ou d'enquêtes chronologiques. Ainsi, l'expédition de Gontran en Espagne placée en 586 (IV 5) doit être située en 585¹. En IV 57, les victoires de Charibert contre les Gascons sont évoquées par anticipation à l'année 628, alors qu'elles ont lieu en 631/632.

On trouve rarement mention du mois, voire du jour : IV 2 (mois de novembre) ; IV 25-26 (jour de la Saint-Martin, puis jour de Noël) ; IV 37-38 (mois de mai) ; IV 90 (mois de mai, puis mois de novembre).

En IV 68, il est fait mention de la durée de combats : trois jours autour de Wogastisbourg.

3.2 Mouvements de troupes

Les mouvements de troupes (attaques, retraites) sont souvent signalés.

Tout commence généralement avec l'entrée d'une armée en territoire ennemi. À partir de ce moment, plusieurs scénarii sont possibles.

- Il ne se passe rien et l'armée se retire du territoire où elle est entrée (IV 5 ; 27 ; 38-39).
- L'entrée dans le territoire de l'ennemi suffit à causer sa soumission (IV 56-57 ; 73) ou sa fuite (IV 54).

1. WALLACE-HADRILL, 1960, p. 6, n. 1.

- L'incursion appelle une riposte. Soit l'agresseur est vaincu (IV 10), mis en fuite avec de lourdes pertes (IV 14) et éventuellement poursuivi (IV 2¹). Soit l'agresseur est vainqueur (IV 17 ; 37-Seltz), se livre à diverses déprédations sur le territoire de l'adversaire mis en fuite (IV 20 ; 37-Wangen), voire soumet celui-ci (IV 21 ; 57 ; 78²). Un cas particulier est constitué par IV 75, où les incursions des Wendes en Thuringe suscitent une réaction non pas militaire, mais politique, de Dagobert qui place sur le trône d'Austrasie son fils Sigebert III, attendant en retour des Austrasiens qu'ils défendent le territoire des Francs contre les Wendes.

Certains conflits présentent des schémas plus complexes. L'affrontement entre Thierry II et Clotaire II en 604 (IV 25-26) est rapporté depuis l'attaque lancée par des hommes de Clotaire II contre Bertoald, le maire du palais de Thierry II, venu dans le domaine d'Arèle pour collecter des impôts jusqu'à leur défaite à Étampes et l'entrée de Thierry II victorieux à Paris ; entre-temps, sont évoqués le ravage de villes, la fuite de Bertoald à Orléans, le siège de celle-ci et la venue de Thierry II à Étampes.

Dans le cas de l'affrontement entre Thierry II et Théodebert II en 612 (IV 38), la complexité des opérations se traduit à travers un intérêt pour les itinéraires : Thierry II rassemble son armée à Langres, la fait passer par Andelot, prend Naix, puis Toul ; Théodebert II, vaincu une première fois, fuit à travers le territoire de Metz et les Vosges jusqu'à Cologne ; Thierry II traverse les Ardennes jusqu'à Tolbiac, puis après avoir vaincu là-bas se rend à Cologne.

Le trait se retrouve pour la campagne de Clotaire II contre Sigebert II l'année suivante (IV 40-42) : Clotaire II se porte jusqu'à Andernach ; un peu plus tard, Sigebert II vient en Champagne, puis après sa défaite se replie vers la Saône.

La campagne de Sigebert III contre Radulf (IV 87) est aussi inscrite dans l'espace : le roi franchit le Rhin, remporte un premier succès, traverse la Buchonie, se hâte en Thuringe, assiège le fort où son ennemi s'est réfugié et, après la défaite, négocie une retraite.

On citera également Flaochad contre Willebad (IV 90) : départ de Paris, passage par Sens et Auxerre, arrivée à Autun ; après la victoire, départ d'Autun pour Chalon, puis par voie fluviale jusqu'à Saint-Jean-de-Losne.

D'autres itinéraires sont décrits : en IV 56, Dagobert entrant en Neustrie va à Reims et poursuit vers Soissons ; en IV 73, Abundantius et Venerandus

1. Aussi en IV 64, les Perses qui ont attaqué Héraclius sont poursuivis jusque dans leurs terres par l'empereur qui les soumet.

2. Pour un schéma d'agresseur victorieux aussi IV 66, à propos des Sarrasins et de l'Empire.

s'avancent jusqu'à Saragosse ; en IV 74, Dagobert contre les Wendes, part de Metz et va, à travers les Ardennes jusqu'à Mayence, pour franchir le Rhin. En IV 68, c'est une attaque contre les Wendes en trois corps qui est relatée : une armée de Lombards, une d'Alamans et une d'Austrasiens ¹.

L'intérêt pour les déplacements de troupes se traduit aussi par le grand nombre de fois où le retour d'une armée est signalé (IV 5 ; 26 ; 27 ; 37 ; 38-39 ; 40-42 ; 68 ; 73 ; 78 ; 87 ²).

Enfin, on remarquera le rôle des villes (attaquées, prises, incendiées, assiégées) dans les opérations militaires (IV 2 ; 14 ; 17 ; 25-26 ; 37 ; 37-38 ; 40-42 ; 631 ; 75 ; 78 ³).

3.3 Activité diplomatique (avant la bataille)

La réussite de tractations diplomatiques peut, comme on l'a vu, conduire à la paix, ou en tout cas, éviter que le combat soit engagé (IV 26) ; on pense aussi aux Saxons venant proposer à Dagobert qui s'apprêtait à attaquer les Wendes de se charger eux-mêmes, moyennant remise d'un tribut, de contenir ce peuple (IV 74).

Il peut aussi s'agir de s'assurer de la neutralité d'un tiers, ainsi que le fait avant d'attaquer Théodebert II, Thierry II, en promettant à Clotaire II le duché de Dentelin s'il n'intervient pas (IV 37-38).

Mais, une fois la victoire assurée, c'est sous la forme de l'ultimatum qu'il s'adresse au même roi, en le priant d'évacuer le dit duché de Dentelin (IV 38-39). Ce terme d'ultimatum est également approprié à Brunehaut sommant Clotaire II de se retirer d'Austrasie (IV 40-42), aux messagers envoyés par Dagobert en Bourgogne et en Neustrie pour inviter les grands à accepter son autorité (IV 56-57) ou à l'ambassade du même roi à Samo afin d'exiger réparation pour le meurtre de marchands francs (IV 71).

D'autres rôles sont à mentionner : Sigebert II va en Thuringe pour tenter d'attirer des nations d'au-delà du Rhin (IV 40-42 ⁴) ; l'empereur Héraclius et le Perse Chosroès échangent des ambassadeurs pour fixer les modalités de leur affrontement (IV 64) ; Flaochad se sert de messagers pour attirer Willebad

1. Peut-être était-ce à une telle attaque concertée que songeait le Wisigoth Witteric, lorsqu'il sollicita l'alliance de Clotaire II, de Théodebert II et des Lombards contre Thierry II (IV 31) ?

2. Aussi, à propos de conflits entre non-Francis IV 64 ; 66.

3. Pour les conflits entre non-Francis IV 33 ; 64 ; 66 ; 81.

4. Aussi IV 66 : envoi par Héraclius d'une ambassade au-delà des portes Caspiennes afin de trouver des soldats contre les Sarrasins.

à Autun (IV 90¹). L'envoi d'une armée de Francs en Espagne pour appuyer Sisenand contre Suintila est aussi négociée par Dagobert qui fixe son prix ; les tractations qui eurent lieu alors retiennent spécialement l'attention du chroniqueur (IV 73).

L'intérêt de ce dernier pour la diplomatie se marque aussi à travers l'écho qu'il réserve à l'ambassade adressée par le roi des Wisigoths, rendu furieux contre Thierry II par la répudiation de sa fille Ermenberge, à Clotaire II, à Théodebert II et aux Lombards pour s'allier contre le souverain de Bourgogne, ce qui, toutefois, ne déboucha sur rien (IV 31).

3.4 Composition des armées

Pour ce qui regarde la taille des effectifs, l'information la plus précise figure à propos du différend entre Thierry II et Théodebert II sur l'Alsace : le premier se rend au fort de Seltz avec deux détachements de 10 000 hommes, mais il est contraint de conclure la paix avec son frère qui est, lui, venu *cum magno exercito* (IV 37). Pris à la lettre, ce passage donnerait à penser à des armées nombreuses en hommes et à une bonne capacité de mobilisation des souverains. Mais nous ne pouvons exclure que quelque exagération soit à l'œuvre ici, tout comme lorsqu'il est souligné que plusieurs milliers d'hommes de Sigebert III furent passés par l'épée par Radulf (IV 87²).

Pour ce qui est de la nationalité des combattants, la présence de peuples d'au-delà du Rhin (notamment Saxons et Thuringiens) dans les armées franques est parfois mentionnée (IV 37-38 ; 40-42 ; 87). Sont aussi signalés des Neustriens et des Bourguignons dans une armée austrasienne (IV 74) ainsi que de Neustriens dans une armée bourguignonne (IV 90). La composition de l'armée bourguignonne qui est envoyée par Dagobert contre les Gascons en 635, est détaillée, avec la mention du référendaire qui la dirige ainsi que des dix ducs et du patrice, chacun avec son armée, qui la constituent (IV 78). La précision du nom des commandants d'armée, avec leur titre, est du reste très fréquente (pour la mention, dans un contexte militaire, de personnages autres

1. On peut aussi penser au patrice Isaac attirant Taso à Ravenne pour le tuer (IV 69).

2. Les chiffres fournis à propos des campagnes menées par Héraclius contre les Sarrasins (IV 66) semblent également fort élevés : il est question de 150 000 soldats de l'Empire tués par les Sarrasins lors de leur première attaque, puis de 150 000 mercenaires qu'Héraclius fait venir d'au-delà des portes Caspiennes et de 200 000 Sarrasins ; la mort de 52 000 soldats d'Héraclius dans leur camp, la veille de la bataille, est également rapportée.

que le roi : IV 2 ; 10 ; 11-12 ; 14 ; 25-26 ; 27 ; 37 ; 37-38 ; 40-42 ; 54 ; 56-57 ; 68 ; 73 ; 77 ; 78 ; 87 ; 90¹).

Les différentes forces qui constituent les armées semblent en outre agir avec une certaine autonomie, voire en concurrence les unes avec les autres. Lors d'une campagne en Bretagne, la discorde entre Beppelenus et Ebracharius cause la perte de l'armée (IV 12). Les leudes de Thierry II qui ne souhaitent pas affronter Théodebert II tuent dans le camp le maire du palais Protadius qui était partisan de cette guerre (IV 27).

L'armée de Sigebert II, dont plusieurs grands ont été convaincus par Warnacharius, fait défection avant que commence le combat contre Clotaire II (IV 42).

Lors de l'expédition contre les Gascons, la perte de la seule armée conduite par Arnebert est signalée (IV 78).

Lors du combat contre Radulf, les grands d'Austrasie ne s'accordent pas sur la tactique à adopter (*cum aliae eodem die uellint procedere ad bellum et aliae in crasteno, nec unitum habentes consilio*) et au cours de l'affrontement les Mayençais font défection (IV 87).

Lors de la bataille décisive entre Flaohad et Willebad, les Neustriens qui ont accompagné le premier ne prennent pas part au combat et restent en observateurs, attendant d'en connaître l'issue (IV 90).

3.5 Sièges et batailles

L'intérêt pour l'espace signalé ci-dessus à propos des itinéraires se retrouve dans les localisations proposées, d'après le nom d'une ville, d'un village, d'un domaine, d'un fort (IV 2 : Comminges ; 17 : Laffaux ; 25-26 : Arèle, Orléans ; 27 : Quierzy ; 37 : Seltz, Wangen ; 37-38 : Toul ; Tolbiac ; 68 : Wogastisbourg ; 90 : Autun), d'un cours d'eau (IV 11-12 : Vilaine ; 87 : Unstrut), d'une vallée (78 : Soule), à la fois d'une ville et d'un cours d'eau (IV 20 : sur l'Orvanne près de Dormelles ; 25-26 : Étampes sur la Chalouette) ou d'un territoire et d'un cours d'eau (IV 40-42 : le territoire de Châlons, sur l'Aisne).

Par contre, il y a une absence presque totale de précision topographique ; seule est signalée l'étroitesse du gué de la Chalouette (IV 25-26).

Il y a quatre mentions d'un siège : Saint-Bertrand-de-Comminges (IV 2) ; Orléans (IV 25) ; Wogastisbourg (IV 68) ; un fort sur l'Unstrut (IV 87).

1. Le chroniqueur donne moins volontiers le nom de non-Francis ; par ex. il ne dit pas celui du patrice perse qu'affronte Héraclius en combat singulier (IV 64), ni ceux des deux princes des Sarrasins qui commandent l'armée que combat le même empereur (IV 66).

Le premier, rapporté sans guère de détails (moins en tout cas qu'en donne Grégoire de Tours), est le seul à voir la victoire de l'assiégeant.

Dans le deuxième cas, Bertoald, assiégé par Landri à Orléans, est secouru par Thierry II et l'assaillant est mis en fuite ; le récit fait largement écho à une altercation entre Bertoald et Landri qui se provoquent en combat singulier.

À Wogastisbourg, les troupes de Dagobert, après avoir combattu trois jours, sont mises en fuite par les Wendes.

Sur l'Unstrut, la mauvaise coordination des troupes de Sigebert III, conjuguée à la sortie inopinée de l'assiégé et à la défection des Mayençais, précipite la défaite.

Pour ce qui est des batailles, il y a deux mentions d'encerclement, l'un réussi, par Théodebert II, qui contraint Thierry II à accepter une paix défavorable (IV 37), l'autre avorté, car les troupes neustriennes qui devaient aider Flaochad pour cette manœuvre s'abstiennent (IV 90).

À deux reprises, il est question de combats individuels survenant au cours de mêlées générales : lorsque Bertoald, trop avancé devant les siens, est tué alors qu'il tente de combattre Landri (IV 26) et lorsque Bertharius, lui aussi trop avancé, est blessé par Manaulf et secouru par son fils Aubedo (IV 90¹).

Par ailleurs, la place réservée à la description de la tactique des Avars, qui font combattre les Wendes devant eux et livrent deux assauts (IV 48), suggère qu'une telle disposition n'était pas familière aux Francs.

Tant pour les batailles que pour les sièges, il est quelquefois question des camps (IV 17), à deux reprises pour en mentionner le pillage (IV 87 ; 90²). L'épisode le plus significatif se situe lors de l'opération lancée par Thierry II contre Théodebert II : Protadius, partisan de la guerre, est tué par les leudes qui ne souhaitent pas celle-ci, dans le camp même, alors qu'il se trouve à la table de jeux avec le médecin Pierre (IV 27).

Il y a aussi un intérêt pour le sort des combattants, en particulier des vaincus, dont est signalée la capture (IV 26 Mérovée, fils de Clotaire II) ou la mort (IV 87 Fara lors d'un premier affrontement, puis Innowales, Fredulf et Bobo lors d'un second ; 90 Willebad³).

Quelques personnages sont plus spécialement évoqués : après sa défaite face à Thierry II, Théodebert II est déposé et envoyé à Chalon, tandis que son fils

1. Pour un autre combat singulier IV 64 : Héraclius contre un empereur des Perses. Aussi IV 51 entre l'accusateur de la reine des Lombards Gondeberge et le champion de celle-ci.

2. Aussi IV 66 pour un conflit entre non-Francs.

3. Aussi pour un conflit entre non-Francs IV 81, mort du patrice Grégoire, tué en Afrique par les Sarrasins.

Mérovée est tué ; après leur défaite contre Clotaire II, Sigebert II et Corbus sont assassinés, tandis que leur frère Mérovée est conduit en Neustrie et que Brunehaut est suppliciée¹.

Enfin, un butin, comprenant à l'occasion des prisonniers, est parfois mentionné (IV 20 ; 37 ; 68 ; 71 ; 78 ; 87), de même que la prise par le vainqueur du trésor du vaincu (IV 37-38 ; 40-42 ; 56-57² ; 64).

4 Mise en récit

Dans les récits les plus détaillés est perceptible une triple influence : un goût, commun à la littérature du haut moyen âge, pour le détail réaliste³ ; une sensibilité poétique, surtout épique ; les traces d'un héritage rhétorique.

Pour ce qui est du premier point, on citera par exemple la couleur rouge des habits qu'auraient revêtus Bertoald et Landri pour s'affronter en duel (IV 25), la table de jeux où se trouve Protadius lorsqu'il est assailli par les leudes de Thierry II (IV 27) ou le chameau sur le dos duquel est exhibée Brunehaut (IV 42). Tout détail de ce type n'est pourtant pas gratuit : par exemple, en signalant que l'ambassadeur de Dagobert, Sicharius, dut se déguiser en Slave pour arriver jusqu'à Samo (IV 68), il fait comprendre combien ce dernier, qui était pourtant Franc (IV 48 *natione Francos*), est devenu étranger à son peuple d'origine.

Pour ce qui est du deuxième point, la composante épique de la *Chronique* a déjà été mise en évidence par G. Kurth⁴. Nous citerons par exemple l'altercation entre les maires du palais Bertoald et Landri, se provoquant en combat singulier au cours d'un siège, selon un schéma pratiquement homérique. On peut relever aussi l'une ou l'autre expression d'allure poétique, ainsi en IV 90, où l'expression *inimiciam qua cordis arcana dio celauerat* fait songer, sans doute à travers Grégoire de Tours (*Hist.* II 27 : *seruans abditum sub pectore uulnus*), à l'*Énéide* (I 36 : *aeternum seruans sub pectore uulnus*⁵).

1. Aussi pour un conflit entre non-Francs en IV 64 : Chosroès défait par Héraclius est tué par les siens.

2. Il n'est pas réellement question de vaincu, mais Dagobert s'empare des trésors de son père défunt que son frère Charibert aurait pu revendiquer.

3. En général par ex. AUERBACH, 1969, p. 92-105 (étude de l'histoire de Sichaire et Chramne-sinde ; GRÉG.-TUR., *Hist.* VII, 47 ; IX, 19) ; PIZARRO, 1989.

4. Spéc. KURTH, 1893.

5. Chez les trois auteurs l'expression annonce l'heure de la vengeance ; cf. MEYERS, 1994, p. 80 (à propos de Grégoire de Tours).

Pour ce qui est du troisième point, on ne qualifiera guère autrement que d'*exaggeratio* rhétorique la description qui est faite du champ de bataille de Tolbiac après que s'y furent affrontés Thierry II et Théodebert II (IV 38 : *Ibique tantae estrages ab uterque exercitus facta est, ubi falange in congresso certamenis contra se priliabant, cadauera occisorum undique non haberint ubi inclinis iacerint, sed stabant mortui inter citerorum cadauera stricti quasi uiuentes. Sed Domino precedente iterum Teudericus Theudebertum superat, et a Tolbiaco usque Colonia exercitus Theudeberti gladio trucedatus per loca oram terre coperuit*). Un style rhétorico-pathétique caractérise aussi la description du jeune roi Sigebert, éploré après une défaite subie par les siens (IV 87).

Par ailleurs, une caractéristique des historiens anciens est l'adoption de schémas récurrents dans l'évocation de péripéties similaires, et donc, entre autres, pour les opérations militaires. À cet égard, nous noterons que les quatre récits les plus détaillés se déroulent selon un schéma de « double affrontement » :

- IV 25-26 : Landri assiège Bertoald à Orléans, puis est vaincu à Étampes ;
- IV 37-38 : Thierry II vainc Théodebert II dans la campagne de Toul, puis à Tolbiac ;
- IV 87 : Sigebert III remporte une première victoire sur Fara, mais essuie un revers face à Radulf ;
- IV 90 : Flaochad et Willebad manquent d'en venir aux mains à Chalon avant d'en découdre finalement près d'Autun.

Enfin, les récits de campagnes et d'opérations militaires participent au jugement que le chroniqueur porte sur les souverains mérovingiens et à l'image qu'il s'efforce de donner de leur règne.

4.1 Règne de Gontran

Frédégaire est favorable à Gontran dont il dresse en IV 1 le portrait d'un souverain idéal, que louent ses voisins. Dès lors, il entreprend de laisser de ses campagnes une bonne impression, ce qui est toutefois rendu quelque peu difficile par le mauvais bilan de Gontran en la matière. Le chroniqueur est ainsi amené à minimiser les revers de ce roi, en avançant comme excuses sa maladie (IV 5) ou l'erreur commise par ses généraux (IV 10 ; 11).

Nous considérerons également comme le signe d'une faveur envers Gontran le fait que la tentative de son rival Gundoald semble blâmée (IV 2).

4.2 Règne de Thierry II

Frédégaire approuve Thierry II aussi longtemps que celui-ci préserve son entente avec son frère Théodebert II. Ainsi l'attaque de Clotaire II contre leur territoire est critiquée (et dite avoir été menée *rito barbaro* ; IV 17) et leur opération contre les Gascons, présentée comme agréable à Dieu, apparaît comme un succès, puisque ce peuple est soumis au tribut et se voit imposer un duc qui les gouverne avec bonheur (IV 21). La victoire obtenue sur Clotaire II à Dormelles est présentée comme livrée par les deux frères (IV 20), alors que, dans le *Liber Historiae Francorum*, Thierry II seul, conseillé par Brunehaut, apparaît à l'initiative de l'attaque. Enfin, l'opération menée par une armée de Clotaire II contre le maire du palais de Thierry II est critiquée (répétition de la formule *contra pactum* ; utilisation du verbe *presumsit* ; IV 25).

Cette dernière affaire toutefois comporte trace de ce qui deviendra une caractéristique majeure de cette partie du récit, la mise en cause de Brunehaut¹ : le chroniqueur précise en effet que, si au cours de la bataille d'Étampes, le maire du palais Bertoald ne chercha pas à sauver sa vie, c'est parce qu'il avait compris que Protadius allait le déposséder de sa mairie du palais (IV 26). On a là un exemple de la manière dont Frédégaire, au moyen d'une notation psychologique artificielle, relie le récit des affaires militaires à l'évocation des tensions à la cour royale.

Dès lors, une fois Thierry II brouillé avec Théodebert II, à l'instigation de Brunehaut et de Protadius, Frédégaire devient plus sévère envers ce souverain, auquel il reproche d'être soumis à mauvaise influence. Ainsi la répudiation de la princesse Ermenberge le rend impopulaire auprès de ses voisins, qui songent même à s'allier contre lui (IV 31) et dont certains s'accroissent (ainsi les Wisigoths aux dépens de l'Empire ; IV 33). De même, l'évocation de certaines affaires extérieures pourrait contenir des allusions au roi : l'éloge de la piété du Wisigoth Sisebut (IV 33) ferait contraste avec l'impiété de Thierry II et de Brunehaut qui s'en prennent à de saints hommes, Didier de Vienne (IV 32) et Colomban (IV 36).

1. Sur ce thème dans la *Chronique*, MANGIAMELI, 1996-1997, p. 350-353.

4.3 Règne de Clotaire II

Frédégaire apprécie pour l'essentiel Clotaire II, dont il associe le règne à une période de paix, à la fois sur le plan extérieur (IV 42 : *pacem habens cum uniuersas gentes uicinas*) et intérieur (IV 43 : à propos de troubles dans l'Outre-Jura, *pacem insectans* ; 55 : à propos d'une dispute entre Brodulf et Aigina, *uterque iusione regio pacantur*). Dès lors, les informations d'ordre militaire sont rares pour ces années : l'une, la guerre entre Avars et Wendes, concerne des non-Francis (même si sa mention s'explique en partie par le fait que Samon appelé à devenir le roi des Wendes est d'origine franque ; IV 48) ; la deuxième, l'envoi d'une armée contre Godin, dont est soulignée la légèreté d'esprit, ne débouche sur aucun affrontement armé (IV 54) ; la troisième, une rébellion de Gascons, est évoquée de manière très allusive (IV 54).

4.4 Règne de Dagobert

La partie du règne de Thierry II où celui-ci est critiqué a laissé apparaître le recours à quelques procédés au moyen desquels la relation d'affaires militaires participe à la mise en cause du souverain : des notations psychologiques qui associent artificiellement opérations militaires et tensions sur le plan intérieur ; l'insistance sur le fait que le roi reçoit de mauvais conseils ; une technique allusive selon laquelle les affaires étrangères rappellent, par similitude ou par contraste, les affaires franques ; la mention de l'accroissement des voisins ou des adversaires.

Ces traits se retrouvent à propos de Dagobert à partir du moment où le chroniqueur se met à le critiquer, c'est-à-dire après son installation en Neustrie¹.

- Notations psychologiques. L'échec de Dagobert face aux Wendes à Wogastisbourg est expliqué par un motif de politique intérieure, le découragement des Austrasiens en butte à l'hostilité et aux exactions du roi (IV 68²).
- De mauvais conseillers. La décision de Dagobert de faire remise aux Saxons du tribut qu'ils payaient aux Francs afin qu'ils défendent la fron-

1. Par ex. THEIS, 1982, p. 21 : « Frédégaire aimait Dagobert quand il n'était que roi d'Austrasie et de Bourgogne. Il le juge sévèrement dès lors qu'il règne aussi en Neustrie et s'y fixe. »

2. De même, si pour le chroniqueur Dagobert envoie une armée en Espagne pour appuyer Sisenand, c'est parce qu'il était cupide (IV 73 : *ut erat cupedus*), grief qu'il lui adresse tout particulièrement lorsqu'il est question de sa relation avec les Francs (ainsi en IV 60 répétition de *cupiditates instincto*).

tière contre les Wendes (IV 74) n'apparaît pas bonne, car elle reste sans effet (*Sed parum haec promissio sortitur aefectum*). Toutefois, il est précisé que le roi n'agit qu'après avoir pris le conseil des Neustriens (*consilio Neustrasiorum adeptus*¹).

- Technique allusive. La digression sur l'empereur Héraclius figure après qu'a été mentionnée la détérioration du règne de Dagobert, dont les débuts furent bons mais qui par la suite oublia la justice (IV 60-61). Or c'est précisément une évolution similaire que connaît Héraclius : d'abord illustre par ses succès sur les Perses (IV 64), il cède face aux Sarasins et tombe dans l'inceste ainsi que l'hérésie (IV 66) ; une des raisons pour lesquelles les vicissitudes du règne d'Héraclius sont relatées alors serait le souci de souligner cette idée de détérioration dont Dagobert offre un exemple.
- Accroissement des voisins. Les Lombards, sous la conduite de Rothari, enlèvent des cités à l'Empire (IV 68).

4.5 Règnes de Clovis II et Sigebert III

Dans les lignes relatives à ces deux rois, Frédégaire développe essentiellement deux thèmes, la jeunesse des rois et les manœuvres des maires du palais. Les trois affaires militaires évoquées alors y participent.

Pour ce qui est des campagnes de l'empereur Constans (IV 81), son jeune âge lorsqu'il monte sur le trône est signalé par une expression, *sub tenera aetate*, identique à celle qui est utilisée pour Clovis II au moment où il devint roi (IV 79²).

La défaite subie par Sigebert III face à Radulf rassemble les deux thèmes (IV 87) : d'une part, elle est expliquée par la jeunesse du roi (*Sed hoc prilio sine consilio initum est. Haec adoliscencia Sigyberti regis patrauit*) ; d'autre part, on voit Grimoald, fils de maire du palais et bientôt maire du palais lui-même (IV 88) protéger le souverain.

1. L'expression se retrouve en IV 76 (*consilio Neustrasiorum eorumque admonicione*) à propos des arrangements pris par Dagobert pour sa succession, un accord que les Austrasiens ratifient bon gré mal gré, poussés par la frayeur que leur inspirait Dagobert. Au contraire, avant qu'il s'établisse en Neustrie, c'est en écoutant de sages conseils (*consilio sapientibus usus*) que Dagobert installe son frère Charibert en Aquitaine (IV 57).

2. Aussi IV 82 : à propos du Wisigoth Tulga, *sub tenera aetate*.

Le combat mené par Flaochad contre Willebad (IV 90) s'inscrit dans le cadre de l'intérêt pour les maires du palais, en l'occurrence pour celui de Bourgogne.

5 Conclusion

On peut tirer de l'exposé que nous venons de faire quelques conclusions qui peuvent être utiles à la fois à la question de l'auteur et à l'appréciation de la chronique. Pendant longtemps, celle-ci a fait l'objet de sévères critiques. D'après F. Brunhölzl, par exemple, l'œuvre est un « mélange très confus », où l'anecdotique et le fabuleux envahissent un récit dans lequel « la capacité d'une mise en forme a presque totalement disparu ¹ ». Ce ne serait qu'un fatras informe d'événements de toute sorte racontés par un ignorant. On peut opposer à cela plusieurs remarques. D'une part, on retiendra que l'intérêt pour les conflits correspond à un objectif annoncé dans le prologue, dans lequel l'auteur souligne qu'il s'est efforcé d'insérer dans sa chronique les *acta regum et bella gentium quae gesserunt*, « les actes des rois et les guerres menées par les peuples ». D'autre part, il n'y a pas dans les informations données dans le récit des conflits que de l'anecdotique et du fabuleux : la chronique fournit des indications de date, parfois même de mois et de jour, elle marque un intérêt pour les mouvements de troupe, dont elle donne à l'occasion les itinéraires, note le rôle des villes dans les opérations militaires, évoque les activités diplomatiques, la composition des armées, s'arrête sur certaines opérations de sièges ou sur le déroulement des batailles (encercllements, pillages, aristies, butin, sorts des combattants). Par ailleurs la mise en récit n'est pas absente : elle a laissé son empreinte dans le goût pour le détail réaliste, dans la recherche de la couleur poétique et épique et dans un certain héritage rhétorique que l'on retrouve par exemple derrière le recours aux amplifications ou aux schémas récurrents, si caractéristique des historiens anciens dans l'évocation de péripéties similaires. Grâce à l'intense romanisation de la Gaule, le souvenir de certains modèles de l'historiographie classique, desquels la *Chronique* semble parfois en dernier recours dériver ², est manifestement resté vivace, et cet héritage ne saurait s'expliquer chez un ignorant. Enfin, il est significatif que le récit des conflits participe au jugement que la chronique porte sur les souverains et

1. BRUNHÖLZL, 1990, p. 137-138 ; déjà dans ce sens GUIZOT, 1823, p. 158.

2. Ainsi MANGIAMELI, 1996-1997, p. 313.

qu'il sous-tende ainsi l'idéologie qu'elle véhicule dans sa partie originale¹. La chronique apparaît en effet comme un « instrument » de propagande représentant le point de vue d'une aristocratie, proche des maires du palais, qui se sent en droit de juger les rois mérovingiens sur la base de leur capacité et de leur disponibilité à comprendre et à maintenir ses intérêts. Toutes ces caractéristiques, qui se retrouvent à travers tout le livre IV, ne sont-elles pas en définitive un indice fort en faveur de l'hypothèse d'un seul et même auteur ayant su, malgré le chaos politique dans la France de son époque, laisser « le monument littéraire le plus important issu du royaume franc au VII^e siècle² » ?

Bibliographie

- AUERBACH E., *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, trad. de l'allemand par Cornelius Heim, Paris, 1969.
- BAUDOT M., « La question du Pseudo-Frédégaire », *Le Moyen Âge* 38, 1928, p. 129-170.
- BRUNHÖLZL F., *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge I. L'époque mérovingienne*, trad. de l'allemand par Henri Rochais, Turnhout, 1990 (éd. all., 1975).
- COLLINS R., « Fredegar », *Author of the Middle Ages. Historical and Religious Writers of the Latin West IV, Nos. 12-13*, Aldershot-Brookfiels, 1996, p. 73-138.
- DEVILLERS O. et MEYERS J., *Frédégaire. Chronique des temps mérovingiens*, Turnhout, 2001.
- GANSHOF F. L., *Een historicus uit de VII^e eeuw. Fredegarius*, Brussel (*Medelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Kl. der Lett.* 32, 5), 1970.
- GOFFART W., « The Fredegar Problem Reconsidered », *Speculum* 38 (2), 1963, p. 209-216.

1. MANGIAMELI, 1996-1997. De même, WOOD 1994, p. 366, voit dans la chronique, qui met en relation avec l'accession de Childéric II au trône (en 662), « the supreme political tract of the 660s ».

2. GOFFART, 1963, p. 206.

- GUIZOT F. P. G., « Chronique de Frédégaire traduit en langue française », *Collection des Mémoires* II, Paris, 1823 (revu avec de nouveaux appendices par A. Jacob, 1861).
- HALPHEN L., « Une théorie récente sur la chronique du Pseudo-Frédégaire », *Revue Historique* 79, 1902, p. 41-56.
- HELLMANN S., « Das Fredegarproblem », *Historische Vierteljahrsschrift* 29, 1934, p. 36-92.
- KRUSCH B., « Die Chronicae des sogenannten Fredegar », *Neue Archive der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 7, 1882, p. 247-351, 421-516.
- KRUSCH B., « Fredegarius Scholasticus—Oudarius? Neue Beiträge zur Fredegar-Kritik », *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse*, 1926, p. 237-265.
- KURTH G., *Histoire poétique des Mérovingiens*, Liège, 1893.
- KUSTERNIG A., « Die vier Bücher der Chroniken des sogenannten Fredegar (Buch 2, Kapitel 53 bis Buch 4, unwesentlich gekürzt) », dans *Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts*, Darmstadt, 1982 (réimpr. 1994), p. 3-271.
- LEVILLAIN L., Compte rendu de Bruno Krusch (« Fredegarius », *op. cit.*), *Bibliothèque de l'École des Chartes* 89, 1928, p. 89-95.
- LOT F., « Encore la chronique du Pseudo-Frédégaire », *Revue Historique* 115, 1914, p. 303-337.
- MANGIAMELI M., « Rileggendo "Fredegario", appunti per una analisi del *Chronicon* », *Romanobarbarica* 14, 1996-1997, p. 307-357.
- MEYERS J., « Les citations et réminiscences virgiliennes dans les *Libri Historiarum* de Grégoire de Tours », *Pallas* 41, 1994, p. 67-90.
- PIZARRO J. M., *A Rhetoric of the Scene. Dramatic Narrative in the Early Middle Ages*, Toronto, 1989.
- SCHNÜRER G., *Die Verfasser der sogenannten Fredegar-Chronik*, Freiburg, 1900 (Appendice « Der Name Fredegar »).

THEIS L., *Dagobert. Un roi pour un peuple*, Paris, 1982.

WALLACE-HADRILL J. M., *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar with its Continuations*, London-Edinburgh-Paris-Melbourne-Toronto-New York, 1960.

WOOD I. N., « Fredegar's Fables », dans A. Scharer et G. Scheibelreiter (éd.), *Historiographie im frühen Mittelalter*, Wien-München, 1994.

Quatrième partie

Les conflits dans les sociétés

La femme spartiate, sujet de conflit entre Aristophane et les Socratiques

Stavros PERENTIDIS

Université « Panteion » des Sciences sociales et politiques, Athènes

Hagiographie ou caricature ? Idéalisation ou destruction ? Et, finalement, la réalité, où se trouve-t-elle ? Voici trois points de vue, dont le troisième n'est que le postulat de l'historien de nos jours, lequel en vérité recherche le quatrième : ce qu'en pense l'Athénien de la fin du v^e et du début du iv^e siècle. Nous parlons de l'image qu'il se fait de Sparte, des Spartiates et en particulier des femmes lacédémoniennes. Nos informations, qui émanent pour l'essentiel des mêmes sources que celles de l'Athénien de l'époque, peuvent être classées dans l'une des catégories suivantes :

- Celles qui expriment une opposition, parfois assez subtile, aux débats philosophiques, inspirés pour l'essentiel des institutions lacédémoniennes, dont on devait probablement discuter à Athènes sous le régime des Trente tyrans et même après. Ces renseignements témoignent d'une contestation radicale, voire de dérision, à propos de tout ce qui concernait Sparte ; les indications proviennent essentiellement des comédies d'Aristophane.
- Inversement, les données positives exprimées sur Sparte, indépendamment de toute critique à l'égard du régime des Trente. Elles émanent surtout des admirateurs des institutions lacédémoniennes, depuis l'organisation de la vie familiale jusqu'à la structure politique et économique de la cité. Elles font état des opinions et exprimaient des discussions dans les milieux philosophiques, surtout à tendance socratique. Leurs indications nous sont parvenues notamment grâce à Platon et Xénophon.

Qui sont ces « socratiques » ? Outre Platon et Xénophon, les « grands socratiques¹ », on comptera parmi eux les autres disciples de Socrate², ainsi que leurs assidus et admirateurs, tous de mentalité plutôt aristocratique. Après la mise à mort de leur maître, ils ont tous continué à discuter et à propager ses idées, non sans provoquer des réactions chez les adversaires.

Voici donc Aristophane face aux Socratiques. Nous verrons que ces derniers furent obligés de démentir la critique du premier, probablement pour le bien fondé de leurs propositions. Aussi bien les uns que les autres, chacun pour ses propres raisons, projetaient de la femme spartiate une image de marque antinomique. Nous examinerons ici trois couples de concepts opposés, positif et négatif, analysant pour chaque cas les deux points de vue.

1. Pudeur *versus* nudité féminines.
2. Réclusion et soumission *versus* pouvoir féminin.
3. Eugénisme *versus* critique pour promiscuité.

1 Pudeur *versus* nudité féminines

Visible ou invisible ? Corps féminin nu ou couvert ? Se montrer ou se cacher ? Deux points de vue différents, on peut même dire opposés ou en conflit. Lorsqu'un Athénien pense à sa femme, celle-là lui appartient, il est son *kyrios*. Les autres hommes n'ont pas droit sur elle. Le corps de l'Athénienne est en corrélation avec l'honneur de son *kyrios*. Si sa femme, ou sa fille, voire sa concubine, provoque la communauté par la nudité de son corps, du moment que cet homme est contraint de reconnaître cette humiliation, même tacitement, il est déshonoré³. Ce corps féminin doit rester loin des yeux des autres hommes. Et cette réclusion implique fatalement l'exclusion de la vie publique⁴, mis à part les rituels publics religieux où la participation féminine est institutionnelle.

1. Qualifiés ainsi par Gilbert ROMEYER-DHERBEY (ROMEYER-DHERBEY et GOURINAT (éd.), 2001, p. IX et *sq.*). Et en tout dernier lieu voir ROSSETTI, 2008.

2. Des noms et des détails dans GUTHRIE, 1979, p. 169 *sq.*

3. Inspiré de l'analyse de PITT-RIVERS, 1977, p. 18 et *sq.*, et p. 48.

4. À ce sujet JUST, 1989, en part. p. 106 *sq.*

La nudité de l'épouse légitime, mais aussi celle de la fille d'un Athénien, sont interdites à la vue d'un autre homme. Même le corps correctement habillé d'une femme devrait ne pas être exposé à la vue, et par conséquent aux « potins ». Un fragment attribué à Hypéride, disciple de Platon, rapporte que la femme qui sort de la maison doit le faire de manière que les passants se demandent de qui elle était la mère, plutôt que de qui elle était l'épouse¹. Et dans un autre fragment, Hypéride recommande aux maris de se méfier de l'épouse qui se pare pour sortir de l'*oikos*². Enfin, le scholiaste d'Aristophane indique que la femme qui devait s'absenter, touchait rituellement, à la sortie de la cour, le *xoanon* domestique d'Hécate (τάκάτειον, θούκάτιον³) pour que cette divinité féminine la protège durant sa sortie. Quant à Aristophane, il me semble qu'il se moque plutôt de la femme qui circule en dehors de chez elle ; en tout cas il reconnaît que pour les femmes la sortie de la maison est difficile⁴. Mais de toutes façons, il confirme à coup sûr l'opinion dominante lorsqu'il manifeste l'étonnement de quelqu'un qui rencontre une femme à l'extérieur de sa porte⁵. Et dans *Ploutos*, la femme de Chrémyle sort de chez elle, profitant du moment de joie où tous sont surpris par le miracle d'Asclépios, c'est ainsi qu'elle passe inaperçue⁶. Excepté le cas des femmes qui exercent à l'extérieur un métier honnête et celui des femmes publiques⁷, on ne peut pas imaginer qu'en 392 l'Athénienne circulait librement, au seul témoignage de quelques extraits de l'*Assemblée des femmes*, œuvre dont l'outil principal semble l'inversion au service de la satire⁸.

Faire disparaître quelqu'un implique d'effacer son nom. Devenue célèbre pour ses vertus d'épouse exemplaire, projetée comme un idéal féminin et louée par Xénophon, elle porte un trait antinomique pour une célébrité : elle ne nous est connue que par sa qualité d'épouse d'Ischomaque ; son nom

1. Δεῖ τὴν ἐκ τῆς οἰκίας ἐκπορευομένην ἐν τοιαύτῃ καταστάσει εἶναι τῇ ἡλικίᾳ, ὥστε τοὺς ἀπαντῶντας πυνθάνεσθαι μὴ τίνοος ἐστὶ γυνή, ἀλλὰ τίνοος μήτηρ : fr. 205 > Stobée, *Florilège* 74, 33.

2. Τοὺς μὲν πρὸς τὸν ἄνδρα τὸν ἑαυτῆ γυναικὶ καλλωπισμοὺς ὅπως βούλοιο χρὴ γίνεσθαι τοὺς μέντοι περὶ τὰς ἐξόδους οὐκέτι πρὸς τὸν ἄνδρα, ἀλλὰ πρὸς τοὺς ἐτέρους <γιγνομένους> φοβητέον : fr. 207 > Stobée, *ibid.* 74.34.

3. Des détails dans PERENTIDIS, 2002, p. 25 et n. 120.

4. Χαλεπὴ τοὶ γυναικῶν ἔξοδος : *Lysistr.* 16.

5. νῦν δὲ θαυμάζεις ὅτι θύρασι μ' ἤϊρες : *Eccl.* 992-993.

6. *Ploutos* 641.

7. Cf. LÉVY, 1976, p. 104 sq. Sur les Athéniennes qui exerçaient un métier. cf. LEWIS, 2002, p. 91 sq., avec le matériel iconographique. En particulier sur les prostituées, cf. KEULS, 1993, p. 153 sq., avec des nombreuses figures.

8. Avis contraire : LÉVY, 1976, p. 103.

nous échappera à jamais. Ne pas connaître son nom signifie ignorer son existence publique, ses traits, ses qualités. Mais cela n'implique point de la faire disparaître *ipso facto*. Car elle est désignée par référence à son *kyrios* : d'abord son père et ensuite son mari. C'est lui qui est concerné par tout ce qui peut faire l'objet d'un commentaire au sujet de cette femme. Et l'anonymat de la femme n'assure aucunement aux hommes l'honneur ; au contraire, il accentue le problème. Elle est la fille d'un tel, elle est la femme d'un tel autre.

Rappelons-nous que, dans l'espace officiel et public, elle est représentée par son *kyrios*¹ qui agit pour son compte devant les tribunaux, sans que sa participation soit nécessaire.

Donc, à Athènes la femme doit rester cachée, anonyme et couverte. Mais qu'en est-il à Sparte ? et qu'entendent les Athéniens au sujet de la femme spartiate ?

Le célèbre vocable inventé par Ibycos au VI^e siècle, pour qualifier les femmes spartiates de « montreuses des cuisses », *phainomèrides*, survivra jusqu'à Plutarque² qui le reprend comme un *hapax* qui faisait autorité comme information. Ce dernier ne manquera pas de le mettre en rapport avec l'indication d'Euripide³ que les jeunes filles spartiates circulaient les cuisses nues, information confirmée par Sophocle⁴. Il est toutefois plus intéressant de noter que cette nudité féminine est critiquée et même moquée par les uns, et défendue par les autres. À ces moqueries précisément, dans une longue analyse, Platon répond et oppose ses arguments en faveur de la nudité des femmes, aussi bien des jeunes que des plus âgées, qui s'exerçaient au gymnase⁵. Et quand il ajoute que sa proposition « paraîtrait saugrenue comme elle est contraire à la coutume⁶ », il confirme l'argument d'Aristophane. De même, lorsqu'il met ces termes dans la bouche de Glaucon, interlocuteur de Socrate, au sujet de cette nudité féminine dans la palestre : « oui par Zeus, cela paraîtrait ridicule, surtout à l'époque présente⁷ », Platon témoigne de l'avis non seulement d'Aristophane, mais de l'Athénien de tous les jours. Et à Socrate de rétorquer : « il ne faut pas craindre les boutades que les bouffons

1. À ce sujet MACDOWELL, 1978, p. 84 sq., et JUST, 1989, p. 26 sq. et *passim*.

2. *Comp. Lyc. et Numa*, 3.3-4.

3. γυμνοῖσι μηροῖς : *Andromaque* 596.

4. καὶ τὰν νέορτον, ἃς ἔτ' ἄστολος χιτῶν θυραῖον ἀμφὶ μηρὸν πτύσεται : fr. 872.

5. *Rép.* V 452 a-d ; Lois 805e-806a.

6. παρὰ τὸ ἔθος γελοῖα ἂν φαίνοντο : *Rép.* V, 452a. Les traductions françaises sont de moi-même.

7. Νῆ τὸν Δία, ἔφη, γελοῖον γὰρ ἂν, ὡς γε ἐν τῷ παρεστῶτι φανείη : *ibid.* 452b.

pourraient dire contre la réalisation d'une telle réforme¹ ». Manifestement, l'avis est présenté comme une réponse aux moqueries, et probablement à leur source, la satire.

L'exercice et les soins sportifs du corps constituaient une différence intéressante du statut des femmes entre Sparte et Athènes. Le rôle principal de la femme dans la vie et dans la cité, aussi bien de l'athénienne que de la spartiate, consistait à bien se préparer pour de bonnes naissances. Pour la Lacédémonienne de condition libre, les institutions de Lycurgue prévoyaient une préparation physique adéquate, assez longue. Elle assurerait une santé conforme à la conception spartiate pour le corps, mais aussi des accouchements sûrs et des citoyens nouveaux. Xénophon précise que les travaux domestiques conviennent plutôt aux esclaves, pourvu que les Lacédémoniennes aient le loisir de s'exercer. La vie sédentaire et le lamage n'assureraient pas de bonnes progénitures. Outre le simple exercice, cette politique encourageait aussi bien les hommes que les femmes à participer aux compétitions sportives de lutte et de course². Plutarque, ne serait-ce que plus tard, y ajoutera aussi le disque et le javelot³. De cette manière, la femme spartiate pouvait aussi exceller dans la cité, contrairement à l'Athénienne. D'ailleurs, à Chio, la nudité des jeunes rappelle le modèle spartiate, précise bien Athénée⁴.

Quant à Aristophane, il présente la lacédémonienne Lampitô de façon conforme à ce concept : « que ton corps est vigoureux ! Tu étranglerais un taureau ! », pour en donner ensuite l'explication, par la bouche même de Lampitô : « car je m'exerce au gymnase⁵ ». Mais les exercices sportifs et les compétitions à Sparte avaient un caractère public, où la nudité totale du corps ne causait pas de gêne. D'ailleurs, Platon louera cette nudité rituelle sans arrière pensée, et la recommande comme pratique dans sa cité idéale. Il a conçu ce corps nu d'athlète — homme ou femme — tout à fait « déséxué », dépourvu d'érotisme, comme l'analyse P. Brulé⁶.

1. Οὐ φοβητέον τὰ τῶν χαριέντων σκώμματα, ὅσα καὶ οἷα ἂν εἴποιεν εἰς τὴν τοιαύτην μεταβολὴν γενομένην : *ibid.*

2. Xénophon, *Rép. Lac.* 1.3-5.

3. Plutarque, *Lyc.* 14.2

4. [...] ἐπαινοῦντες τῶν Σπαρτιατῶν τὸ ἔθος τὸ γυμνοῦν τὰς παρθένους τοῖς ξένοις. Ἐν Χίῳ δὲ τῇ νήσῳ καὶ βαδίζειν ἡδιστόν ἐστιν ἐπὶ τὰ γυμνάσια καὶ τοὺς δρόμους καὶ ὄραν προσπαλαίοντας τοὺς νέους ταῖς κόραις : *Deipnos.* 13. 566e.

5. ΑΥ. ὡς δὲ σφριγᾷ τὸ σῶμα σου. Κὰν ταῦρον ἄγχοις. ΛΑ... γυμνάδομαι γάρ : *Lysistr.* 80-81.

6. BRULÉ, 2006, p. 263-287, en part. p. 279 et sq. (= BRULÉ, 2007, p. 154 sq.).

2 Réclusion et soumission *versus* pouvoir féminin

Aristote qualifie les Lacédémoniens par le terme hardi et provocateur *gynaiokratoumenoi*¹, des hommes dominés par des femmes. Il ajoute qu'il ne voit pas de différence entre la cité gouvernée par les femmes et les archontes dominés par les femmes². De son côté, Plutarque essaie d'expliquer ce phénomène lacédémonien par l'absence longue des hommes en campagne militaire³. Il est intéressant de noter que ce terme, en principe utilisé pour des peuplades barbares (les Sauromates⁴) ou mythiques (la légende des femmes lemniennes⁵), était pour la première fois employé pour une société hellène, même si celle-ci était hostile aux Athéniens de l'époque. Mais s'agirait-il plutôt d'une plaisanterie, ou ce pouvoir des femmes figurait-il dans les mentalités comme une menace, une crainte, voire une obsession ?

Par le titre de l'une de ses comédies, Aristophane essaie de provoquer le sentiment patriarcal de ses spectateurs : *Ekklesiazousai*, rendu en français par *l'Assemblée des femmes*⁶. Dans les deux versions du titre l'antinomie est manifeste. La politique, activité de l'espace public, n'est réservée qu'au sexe fort, alors que les femmes ne peuvent pas être des citoyennes dans le sens moderne du terme. Deuxièmement, le rôle protagoniste de cette pièce est encore plus provocateur : la célèbre Praxagora s'est proclamée femme stratège⁷ et législateur incontestable à l'image de Périclès⁸. Chose inconcevable pour ces fonctions et des mentalités politiques, bien entendu ridiculisées ici par Aristophane. Un bel exemple en donne le verset 18 de *l'Assemblée* : « ce qui a été arrêté par mes amies » (ἔδοξε ταῖς ἐμαῖς φίλαις) qui plagie et en même temps parodie la formule initiale des *psèphismata* : « il a été arrêté par la *Boulè* et par le *Dèmos* » (ἔδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ). Même

1. Aristote, *Politique*, 1269 b.

2. Διὸ παρὰ τοῖς Λάκωσι τοῦθ' ὑπῆρχεν καὶ πολλὰ διωκοῖτο ὑπὸ τῶν γυναικῶν ἐπὶ τῆς ἀρχῆς αὐτῶν. Καίτοι τί διαφέρει γυναικῆς ἄρχειν ἢ τοὺς ἀρχοντας ὑπὸ τῶν γυναικῶν ἄρχεσθαι ; *ibid.*

3. διὰ τὰς πολλὰς στρατείας τῶν ἀνδρῶν : *Lyc.* 14.1.

4. Cf. le fragment d'Éphore (Jacoby, *F Gr H*, 2A 70, fr. 160b) repris par d'autres auteurs, tout comme Scylax, *Périple*, 70, 3.

5. Cf. ps.-Apolodote, *Bibliothèque*, I. 115. Cf. DUMÉZIL, 1924.

6. Deux belles lectures politiques de la pièce ont été données par SAXONHOUSE, 1992, p. 1 sq. et par OBER, 1998, p. 122 sq.

7. Καὶ σὲ στρατηγὸν αἱ γυναῖκες αὐτόθεν αἰρούμεθ' ἦν ταῦθ' ἀπινοεῖς κατεργάση : *Eccl.* 246-247.

8. STRAUSS, 1993, p. 341-342.

la qualification judicieuse de Praxagora comme « femme-démagogue », par J. Ober¹, exprime en soi une contradiction manifeste, car ce comportement politique ne saurait en aucun cas être pratiqué par une femme.

Praxagora expose elle-même son « programme politique » dans le long passage entre les vers 590-710 ; elle y légifère à sa façon sur plusieurs sujets tabou, politiques et économiques, à l'imitation des institutions spartiates². Elle se propose même d'instituer des repas communs, à la façon des *phidities*³. C'est encore une inversion d'Aristophane, car proposer aux Athéniens une réforme inspirée des institutions du vainqueur de 404, paraîtrait absurde et même provocateur. C'est bien ce qu'a fait Critias, l'un des Trente tyrans, bien connu pour ses positions politiques philo-spartiates⁴. Dans son écrit en vers, intitulé *Constitution de Lacédémone* (Λακεδαιμονίων πολιτεία⁵), dont nous ne possédons que quelques fragments, Critias avait en effet avancé des propositions rappelant les *phidities*, à l'imitation des pratiques spartiates.

Revenons à Praxagora. Elle y légifère aussi sur la liberté sexuelle de toutes les femmes, nous le verrons plus loin. Mais cette pièce d'Aristophane, montée sur scène vers l'an 392, a provoqué la réponse de Platon, exprimée par la publication de la *République*⁶, en 388, à peine quelques années plus tard. L'éventualité qu'une première version de la *République* eût été donnée par Platon avant la montée de l'*Assemblée* sur scène est abandonnée⁷. Pour ces objections d'Aristophane, sa source ne serait autre que des échos d'après les discussions des philosophes du cercle socratique.

Lorsqu'il fait dire par Lysistrata de préserver l'or public dans l'Acropole, pour empêcher les hommes de faire la guerre, Aristophane fait allusion à une stratégie pratiquée par les femmes dans la maison. Il fait dire à Lysistrata, avec frivolité et légèreté, que la tâche n'est pas difficile ; c'est si simple,

1. OBER, 1998, p. 128.

2. Cf. SCHOLTZ, 2007, en part. p. 77 sq.

3. ΒΛ. Τὴν δὲ δίαιταν τίνα ποιήσεις ; ΠΡ. κοινήν πᾶσιν : *Eccl.* 673.

4. λαμπρῶς ἐλακῶνισε : Philostrate, *Vies des sophistes* 16. À son sujet voir MORISON, 2008.

5. Fr. B 33-36 Diehls/Kranz, provenant respectivement d'Athénée, *Deipnosoph.* 11.463, 483, 486 et d'Harpocraton, Λ 31 s.v. « Λυκίουργεῖς ».

6. ADAM, 1902² (= 1969), p. 345 sq., (en part. p. 355) qui expose les raisons pour lesquelles le Livre V de la *République* constitue une réponse à l'*Assemblée des femmes* d'Aristophane. Cf. aux p. 350-351 la comparaison des extraits des deux textes qui appuie cette thèse. Voir aussi DIÈS, 1932, p. CXXV. De même OBER, 1998, p. 154 et n. 71. Enfin BROWN, 2008, § 4, 3.

7. Cf. DIÈS, 1932, p. CXXV.

toutes les épouses font la même chose chez elles¹. Toujours, la même idée de transgression exprimée par l'inversion : ce que les femmes font à l'intérieur, peut aussi facilement être pratiqué dans l'espace public. Aristophane se sert de l'ironie. D'où l'étonnement du personnage *Prooulos* ou Commissaire du Peuple² — dignitaire d'une autorité d'inspiration oligarchique — manifeste et éloquent pour notre propos : « C'est vous qui administrerez l'argent ? » Mais là où l'idée exprimée dans *Lysistrata* rejoint le motif qui réunit les femmes en assemblée, c'est surtout leur méfiance envers l'administration qu'exercent les hommes. D'abord *Lysistrata* passe à l'offensive : « si je suis née femme, ne m'en faites pas un défaut lorsque je fais des propositions meilleures que la présente situation³ », pour déplorer ensuite l'état des finances à cause de la gestion des affaires publiques menée par les hommes. Mais aussitôt après, le chœur en parabase, c'est-à-dire donnant l'avis propre d'Aristophane, intervient pour l'accuser d'*hybris*⁴, de démesure. Et au chœur de mettre tout de suite la chose au point : même si la situation politique est pitoyable, c'est *le mâle*, un *homme vrai*, qui devra s'en occuper et défendre les intérêts de la cité⁵. Il doit être un homme très viril, ἐνόρχης, « à testicules », précise bien le poète à sa manière aristophanesque. Selon lui, et ses spectateurs convaincus de la suprématie du mâle, la capacité de l'organe sexuel définit l'aptitude à bien s'imposer aux personnes et aux objections, pour gérer correctement les affaires politiques et résoudre de tels problèmes dans l'espace public. La hiérarchie et l'autorité dominant les rapports sexuels et sont conditionnées par eux : le motif est célèbre depuis Maurice Duverger⁶ grâce à son coq ou aux grouses de Wyoming. Représentée en 411, *Lysistrata* est bien antérieure à l'*Assemblée des femmes*, mais les idées qu'exprime Aristophane ne semblent pas s'éloigner du modèle rigidement patriarcal pour passer au féminisme.

Le rôle idéal de la femme d'un Athénien est donné par Xénophon à propos de l'épouse d'Ischomaque⁷, comme nous l'avons vu. Retenons ici un extrait : « Pour la femme il est plus convenable de rester à l'intérieur que de traverser

1. Τί δὲ δεινὸν τοῦτο νομίζεις ; Οὐ καὶ τᾶνδον χρήματα πάντως ἡμεῖς ταμειούμεν ὑμῖν ; *Lysistr.* 494-495. La mauvaise gestion du trésor public est un motif qui revient souvent dans les comédies d'Aristophane : cf. DEKAZOU-STEPHANOPOULOU, 2006, p. 142 sq.

2. Sur cette institution athénienne des années 414 et suiv. cf. SAKKELARIOU, 2000², p. 111 sq., tout comme STÉPHANOPOULOS, 2004, p. 224 sq.

3. *Lysistr.* 649 sq.

4. Ταῦτ' οὖν οὐχ ὕβρις τὰ πράγματα ἔστι πολλή ; *Lysistr.* 658-659.

5. Ἄλλ' ἀμυντέον τὸ πρᾶγμα ὅστις γ' ἐνόρχης ἔστ' ἀνὴρ ; *Lysistr.* 661.

6. Par exemple : DUVERGER, 1964, p. 39, et al.

7. Cf. BRULÉ, 2001, p. 189 sq. ; et dans l'édition anglaise : BRULÉ, 2003, p. 150 sq.

la porte de la cour¹ ». Cet aphorisme porte moins sur la réclusion pure et simple de la femme, et davantage sur la distinction des rôles et la répartition des tâches et des pouvoirs. L'épouse à l'intérieur de l'*oikos*, l'homme à l'extérieur. Cette précision résulte du passage même, car dans la suite il est dit « il est plus honteux à l'homme de rester à l'intérieur que de s'occuper des affaires de l'extérieur² ». Car l'homme enfermé à l'intérieur est efféminé, et lorsqu'il exerce ainsi le pouvoir, il prend les traits du tyran, désastreux pour les affaires publiques, selon le portrait psychologique esquissé par les philosophes du IV^e siècle³. N'oublions pas que Praxagora menace Blépyros, son pauvre mari — et tous les autres hommes avec lui — disant qu'elle supprimera la distinction entre les espaces privé et public (ce dernier normalement interdit aux femmes), car elle ferait de la cité tout entière une seule habitation, détruisant les clôtures⁴. Les clôtures qui délimitent l'*oikos* par rapport à l'extérieur où commence la cité, au sens politique et masculin du terme. Dans la *République*, Platon répondra que sa classe dirigeante (les gardiens) ne doit pas avoir de résidence séparée (*oikèsis*), où l'accès serait interdit aux autres⁵.

Alors, qu'en est-il pour Sparte ? Aristote précise qu'en Lacédémone les deux cinquièmes des fortunes se trouvaient sous le contrôle des femmes, pour la plupart des filles épicières, ou célibataires et héritières sans descendant, mais aussi à cause des dots importantes⁶. Mais en réalité, était-ce les femmes qui géraient ces fortunes ?

Dans un autre passage, Xénophon essaie de justifier le consensus des lacédémoniennes pour la pratique de la polyandrie. Il pense que de cette manière, elles pouvaient arriver à mettre la main sur deux *oikoi*, non seulement l'*oikos* du mari primaire, mais aussi celui du mari secondaire de leur union polyandre, perpétuée par la naissance d'un enfant qui resterait avec son père⁷ (bien entendu jusqu'à sa septième année, avant d'intégrer les classes d'âge). Que l'on prenne cette indication à la lettre ou non, Xénophon nous présente

1. Τῆ μὲν γὰρ γυναικὶ κάλλιον ἔνδον μένειν ἢ θυραυλεῖν : Xénophon, *Écon.* 7, 30

2. Τῷ δὲ ἀνδρὶ αἰσχίον ἔνδον μένειν ἢ τῶν ἕξω ἐπιμελεῖσθαι : *ibid.*

3. NICOLAÏDOU-KYRIANIDOU, 1998, p. 82 sq.

4. Τὸ γὰρ ἄστυ μίαν οἰκήσιν φημι ποιήσειν συρρήξασ' εἰς ἓν ἅπαντα : *Eccl.* 672-673.

5. Οἰκήσιν καὶ ταμεῖον μηδενὶ εἶναι μηδὲν τοιοῦτον εἰς ὃ οὐ πᾶς ὁ βουλόμενος εἴσεισι : *Rép.* III 416d.

6. Ἔστι δὲ καὶ τῶν γυναικῶν σχεδὸν τῆς πάσης χώρας τῶν πέντε μερῶν τὰ δύο, τῶν τ' ἐπικλήρων πολλῶν γινομένων καὶ διὰ τὸ προίκας διδόναι μεγάλας : Aristote, *Politique*, 1270a.

7. Αἶ τε γὰρ γυναῖκες διττοὺς οἴκους βούλονται κατέχειν : Xénophon, *Rép. Lacéd.*, 1, 9. Sur la question, PERENTIDIS, 2006, p. 143 ; ajouter l'importante étude de SCHMITZ, 2002, p. 561-602, exploitant les données ethnologiques aussi.

la lacédémonienne comme une femme active et impliquée personnellement dans ses propres affaires même en dehors de sa maison.

3 Eugénisme *versus* critique pour promiscuité

Pour un Athénien qui se respecte, le droit exclusif du mari sur la sexualité de son épouse, de sa *gynè gametè*, aussi bien que de sa concubine, sa *pallakè*, est hors de toute discussion, c'est une condition *sine qua non*. Selon Plutarque, le législateur Solon ne permettait pas à un Athénien de vendre sa fille ou sa sœur comme esclave, à l'exception des célibataires prises en flagrant délit d'union sexuelle avec un homme¹. Selon cette mentalité, l'Athénien pouvait se permettre toute jouissance avec une partenaire érotique autre que sa femme², alors que l'inverse était inconcevable pour l'épouse, la fille, la sœur et la mère, et même pour la concubine avec laquelle cet homme avait des enfants libres³. On ne reconnaissait même pas à la femme la force morale de s'opposer au charme adultère d'un autre homme ; à ce titre le mari (ou le père, voire le fils) n'avait le droit de tuer impunément que le *moikhos* pris sur le fait et non la femme⁴. Selon cette logique, du point de vue juridique, celle-là ne saurait être accusée d'adultère, mais elle était considérée simplement comme la victime d'une séduction⁵. Le motif est aussi attesté ailleurs⁶.

C'est bien ce qu'Aristophane utilise comme motif pour provoquer la dérision de ses spectateurs, se moquant en réalité des discussions philosophiques contemporaines. En effet, lorsque Praxagora est présentée comme une femme-législateur, qui promulgue et qui proclame la liberté sexuelle avec tout homme, elle ne fait qu'alléguer la polyandrie, cette institution spartiate si louée par Platon et Xénophon. Aristophane met à la bouche de Praxagora tout un programme politique alléguant le régime de Lacédémone⁷. Les Athéniens connaissaient certainement les institutions de Sparte ; ce n'est pas

1. Fr. 31 a Ruschenbusch ; Plutarque, *Solon* 23.2.

2. Bien qu'un peu plus tardif, retenons le témoignage de Démosthène, *Contre Nééra* 122 : τὰς μὲν ἐταίρας ἡδονῆς ἔνεκ' ἔχομεν, τὰς δὲ παλλακὰς τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος, τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως.

3. Démosthène, *Contre Aristocrate*, 53, citant l'extrait de la loi de Dracon.

4. Des sources non juridiques laissent supposer le contraire mais sans certitude. Cf. SCHMITZ 1997 p. 45-140, en part. p. 85 sq. (avec la bibliographie), et presque simultanément : YOUNI, 1998, p. 38 sq. et p. 215 sq.

5. À ce sujet, voir CANTARELLA, 1991, p. 40-41 ; et CANTARELLA, 2005, p. 240 sq.

6. Gorgias, *Éloge d'Hélène* § 7 : Δίκαιον οὖν τὴν μὲν οἰκτεῖραι τὸν δὲ μισῆσαι.

7. *Supra*, n. 3 on page 431.

la méditation des Socratiques qui les aurait inventées¹. D'ailleurs, la recherche admet aujourd'hui que la rédaction de la *République* a été conçue comme une réponse à l'*Assemblée des femmes*².

Aristophane fait promulguer par Praxagora : « Je fais ces femmes communes pour qu'elles puissent coucher avec les hommes et faire des enfants à celui qui le veut³ ». Autrement dit, chaque femme serait autorisée à s'unir et à procréer non avec un mari ayant droit d'exclusivité sur son corps, mais avec n'importe quel homme qui le lui demanderait. Ceci rappelle la pratique spartiate alléguée par Plutarque, rapportant qu'une lacédémonienne anonyme a répondu à un homme qui lui avait fait des avances, de s'adresser à son époux (ou, avant le mariage, à son père)⁴. La référence à l'époux suggère qu'elle était mariée ; ainsi cette proposition constitue-t-elle une invitation à la polyandrie, pour laquelle l'accord préalable du conjoint était nécessaire⁵.

Donc, il est clair qu'Aristophane ne cherchait pas à exciter l'exacerbation de son public masculin par une allusion à la promiscuité légendaire dans l'Athènes d'avant Cécrops⁶. D'ailleurs, il ne semble pas puiser son inspiration dans la mythologie, comme le font les tragiques, mais plutôt dans l'actualité politique et sociale de son temps. Il s'avère donc plus probable que le poète fait ici allusion à une pratique lacédémonienne, même sans la nommer, facilement reconnaissable de son public : la polyandrie spartiate⁷. Du fait qu'il s'adresse à ses contemporains, ces allusions ne leur sont pas énigmatiques, mais identifiables et compréhensibles. Ses spectateurs connaissent les codes de communication de l'actualité à laquelle il se réfère ; d'ailleurs, son message *devait être compris* et discuté, même après le spectacle.

Quant à la polyandrie spartiate, son plus ancien témoignage historique émane de Xénophon, contemporain d'Aristophane, d'une trentaine d'années plus jeune que lui. De même, la question de l'exercice collectif de la paternité des enfants, alors en vigueur à Sparte⁸, a été « tranchée » par Praxagora de

1. Pace BONNECHÈRE, 2003, p. 266.

2. ADAM, 1902², t. I, p. 345 sq., en part. p. 355 ; et OBER, 1998, p. 154 et n. 71.

3. Καὶ ταύτας γὰρ κοινὰς ποιῶ τοῖς ἀνδράσι συγκατακεῖσθαι καὶ παιδοποιεῖν τῷ βουλομένῳ : *Eccl.* 614-615. Voir aussi la n. suivante.

4. *Arophht. Iaconica* 242 B : Λακαίνη τις προσέπεμψεν, εἰ φθορᾶ συνεπεινέυει, ἢ δ' ἔφη· παῖς μὲν οὕσα ἔμαθον τῷ πατρὶ πείθεσθαι καὶ τοῦτο ἔπραξα. Γυνὴ δὲ γενομένη τῷ ἀνδρὶ. Εἰ οὖν δίκαιά με παρακαλεῖ τούτῳ φανερωσάτω πρῶτον.

5. Cf. PERENTIDIS, 2006, p. 132 et p. 142.

6. Cléarque de Soles, fr. 73.

7. Sur la question PERENTIDIS, 2007, p. 961 sq.

8. PERENTIDIS, 2002, p. 91 sq.

manière conforme à la proposition platonicienne, et ce bien avant la rédaction finale de la *République* en 388. Voici le passage :

BLÉ. : « Comment donc, avec ce genre de vie, chacun pourra-t-il reconnaître ses enfants ? »

PRA. : « Où est le problème ? Les enfants regarderont comme leur père tous les hommes plus âgés, d'après leurs années¹. »

Répondant à ce vers de l'*Assemblée*, Platon traitera la question d'une façon bien détaillée². Il la reprend aussi dans le *Timée*³, un dialogue encore plus tardif que la *République*.

Ainsi l'admiration des milieux philosophiques à tendance socratique devait-elle être bien connue du public, et ce bien avant la publication de la *République* par Platon. Elle devait gêner surtout les cercles athéniens qui ne partageaient pas cette sympathie pour Sparte, ses institutions et sa tradition. Et cela malgré les distances des Socratiques et de Socrate⁴ par rapport au régime installé par les Lacédémoniens. Pour ces derniers, tout comme dans la pensée de Platon et de Xénophon, la polyandrie et les autres institutions matrimoniales étaient bien d'ordre public, car elles servaient à fabriquer des hommes sains, de braves hoplites, de bons citoyens, et des mères *euteknoi*⁵ qui les mettraient au monde. Tout ce qui concernait le bonheur de la cité, comme la procréation et l'éducation des jeunes spartiates ne saurait relever de la sphère du privé, comme à Athènes, et par conséquent concernait la cité tout entière.

Mais pour un Athénien, la *gnésiotès*, la certitude biologique incontestable de la paternité, allait de soi. Car à Athènes seules les naissances légitimes et des deux parents Athéniens (ἐξ ἀμφοῖν ἀστοῖν⁶) pouvaient produire des citoyens. Déjà, le contrat conclu en vue du mariage et avant sa célébration, entre le futur beau-père et le futur gendre, visait avant tout à la certitude et la légitimité de la procréation à venir. Lors de l'*engyè*, dont nous connaissons

1. Βλ. Πῶς οὕτω ζώντων ἡμῶν τοὺς αὐτοῦ παῖδας ἕκαστος ἔσται δυνατὸς διαγιγνώσκειν ; ΠΡ. Τί δὲ δεῖ ; πατέρας <γὰρ> ἅπαντας τοὺς πρεσβυτέρους αὐτῶν εἶναι τοῖσι χρόνοις νομιοῦσιν : *Eccl.* 635-637.

2. *Rép.* V 461c-d et *Timée* 18 c-d. Voir en dernier lieu PÉREZ-JEAN, 2005, p. 69 sq.

3. νομιοῦσιν δὲ [...] τοὺς ὃ ἔμπροσθεν καὶ ἄνωθεν γονέας τε καὶ γονέων προγόνους : *Tim.* 18 c-d.

4. Cf. DORION, 2004, p. 8.

5. Cf. ci-après, n. 5 on the facing page.

6. Aristote, *La constitution d'Athènes* 26.3 ; Élien, *Histoire variée* XIII, 24.

la formule verbale¹, les deux hommes devaient s'entendre d'abord sur la légitimité de la descendance future et ensuite sur l'apport dotal². À Athènes, l'intérêt de la cité entraînait le contrôle des naissances légitimes, donc le nombre des citoyens, surtout après la célèbre loi de 451 de Périclès sur la citoyenneté³. À Sparte, le problème démographique aigu d'une société de vainqueurs minoritaires en nombre, et entourés d'une majorité d'opprimés, imposait de mesures et des stratégies impératives en faveur des naissances à tout prix. Selon Nicolas de Damas, il est vrai plus tardif, les femmes de Lacédémone pratiquaient la polyandrie même avec des étrangers, pourvu qu'ils fussent des hommes très beaux (*eueidestatoi*⁴), ce qui sous-entend très sains. Car la polyandrie, attribuée à Lycurgue, était instituée pour bien profiter des femmes qui avaient déjà eu de bons accouchements (*euteknoi*⁵), qui avaient mis au monde des enfants sains et viables. À Sparte, la procréation massive et l'eugénisme⁶ l'emportaient sur la certitude biologique de la paternité et, en conséquence, de la citoyenneté. C'est bien cette institution qui a inspiré la proposition platonicienne dans la *République* et dans le *Timée*⁷. Même si Platon n'a pas voulu désigner et nommer Sparte, comme l'a fait Xénophon, on y reconnaît sans doute cette pratique institutionnelle lacédémonienne.

Mais l'idée que l'épouse pouvait être donnée par le mari à un autre homme, si patriotique qu'en fût la raison, ne saurait provoquer que l'embarras et le rire des Athéniens.

À des fins bien différentes, les uns et les autres projettent une image antinomique pour la femme spartiate. Devant la crise des institutions qui ruinait Athènes, chaque partie cherchait de son côté le salut de la cité — *sôtèria*⁸ — suivant son outil intellectuel et s'adressant à son propre public. Ainsi les philosophes du cercle socratique débattaient autour du motif d'une société meilleure, en méditant sur la cité idéale. Bien qu'ils aient pris leurs distances par rapport à Critias et au régime des Trente, leur inspiration sélective attachait ses racines aux institutions et aux pratiques lacédémoniennes, pour

1. Transmise dans Ménandre, *Dyscolos* 842-844.

2. Cf. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, 1981 [= MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, 1993, étude V], surtout p. 47 et sq. De même, VÉRILHAC & VIAL, 1998, surtout p. 269 sq.

3. Cf. PATTERSON, 2005, p. 67 sq.

4. ἐκ τῶν εὐειδεστάτων κύεσθαι καὶ ἀστῶν καὶ ξένων : Nicolas de Damas, fr. 114.

5. τῶν εὐτέκνων τινὰ καὶ σωφρῶνων θαυμάσαντι γυναικῶν ἑτέρῳ γεγαμημένην : Plutarque, *Lyc.* 15, 7.

6. Voir en dernier lieu HOFFMANN, 2007, p. 391 sq.

7. Les références *supra*, n. 2-3 on the preceding page.

8. Cf. SCHOLTZ, 2007, en part. p. 71 sq.

sauver Athènes de cette décadence. De l'autre côté Aristophane reconnaît nettement cette dégradation politique, mais manifestement il n'entend pas que la solution puisse venir par le moyen de l'imitation des institutions d'un régime étranger et de surcroît hostile aux Athéniens. Pour s'opposer à ces idées discutées par les adeptes de Socrate, il propageait pour Sparte une image de marque qui générerait le code des valeurs d'un Athénien. À sa manière — plus ou moins grossière, par rapport à la finesse de l'argument philosophique — il insistait sur la Lacédémonienne comme une femme nue, donc impudique ; comme une femme qui domine les hommes, ce qui signifie l'inversion du modèle patriarcal athénien ; enfin, comme une femme qui copule et conçoit des enfants hors mariage. C'est manifestement un conflit de cultures juridiques. Par ce terme nous entendons les présupposés partagés au sein d'une société (voire à l'intérieur d'un groupe social) qui orientent le raisonnement, les valeurs et les perceptions afférents au droit, à l'édifice juridique et la notion du juste et du devoir faire¹. Parmi ces présupposés nous pouvons compter, en particulier chez les Athéniens, le concept patriarcal de l'*infirmitas sexus*, le sentiment d'honneur afférant à la sexualité des femmes de l'*oikos*, sur la certitude biologique de la descendance. Ayant formé un consensus, ces concepts fort enracinés influencent l'opinion publique autour de ce qui est juste et honorable et deviennent ainsi pratiques institutionnalisées, voire des règles ou des normes. De la norme à la loi promulguée et au droit positif le chemin devient ainsi plus court.

Un conflit de cultures juridiques peut avoir lieu si les uns conçoivent certains parmi ces présupposés de manière incompatible et intolérable pour les autres, qui les considèrent inadmissibles. Fiables ou non, les informations venant de Sparte à Athènes indiquent des pratiques et des concepts diamétralement opposés. Le malaise est fort car la tolérance est au degré zéro. Ce sont bien ces divergences qu'Aristophane met en relief afin de provoquer un choc culturel, construisant son propre « mirage spartiate² » et se servant de lui, contre celui des Socratiques, avec habileté. La femme était au centre des institutions politiques attribuées au législateur légendaire Lycurgue, les Athéniens les connaissaient, ne serait-ce que par ouï-dire. Elle était au centre de la politique matrimoniale et des stratégies démographiques, outil principal de la reproduction de la cité. Et pour ce faire, ayant aligné Lacédémone dans son ensemble avec la défaite et le régime des Trente, Aristophane ne

1. Je modifie ici la définition de GARAPON, 1997, p. 149 sq.

2. Terme célèbre d'après OLLIER, 1933 (réimpr. 1973).

saurait tolérer cette « laconomanie » — selon son propre terme¹ que l'abbé Barthélémy a adopté en français² — louée par les philosophes, auxquels il s'opposait avec véhémence. Déjà dans *Lysistrata*, le coryphée, dans la parabase, avait exposé la méfiance propre du poète à l'égard des Lacédémoniens :

Car les femmes font des admonitions catastrophiques aux citoyens ; tout en n'étant que des femmes elles parlent de boucliers de bronze³ ; elles veulent bien nous concilier avec les Lacédémoniens, auxquels il ne faut pas plus se fier qu'à un loup⁴.

Mais les Athéniens avaient le goût des débats de ce genre : dans un autre cas d'échange d'idées, d'apologies et de ripostes par des rédactions, Xénophon s'est vu obligé de publier ses *Mémoires*. Ce fut contre le pamphlet diffusé par le sophiste Polycrate⁵, intitulé *Accusation de Socrate*⁶, pour défendre la mémoire de ce dernier, après sa mise à mort.

Revenons à notre propos. Ouvrant son propre débat public contre les philosophes, par la représentation en 392 de son *Assemblée des femmes*, Aristophane met au service de ce projet son outil intellectuel propre : la satire. Ce fut également pour conserver le sentiment d'unité de son public, les Athéniens, en critiquant les philo-spartiates, car la satire peut provoquer le mépris et ainsi démolir l'autorité⁷. Les différences importantes des images opposées sur la femme, son rôle social et la féminité, lui serviraient de bon argument. Ainsi, la cohésion sociale de son public préserverait aussi

1. ἔλακωνομάνουν : *Oiseaux* 1281 ; cf. aussi la définition qu'en donne Phrynique, *Prép. soph.*, p. 86, s.v. « λακωνομανεῖν » : περί τὰ Λακῶνων νόμιμα καὶ ἐπιτηδεύματα ἐσπουδακέναι.

2. *Le voyage du jeune Anacharsis en Grèce dans le milieu du quatrième siècle avant l'ère vulgaire*, Paris, Didier, 1843, chap. 20, t. I, p. 309 : « [...] affectent les mœurs des Lacédémoniens, et sont en conséquence taxés de laconomanie ». Le texte de cette même édition : <http://remacle.org/bloodwolf/livres/anacharsis/six.htm#IX>. Sur la vision de Sparte d'après Barthélémy voir maintenant ROSSO, 2005, p. 403 sq.

3. Ce détail rappelle la légende de la mère Spartiate qui remettait le bouclier à son fils hoplite partant en campagne militaire. Cf. Plutarque, *Apophth. lacon.* 241 F.

4. Δεινὰ γάρ τοι τάσδε γ' ἤδη τοὺς πολίτας νουθετεῖν, καὶ λαλεῖν γυναίκα οὔσας ἀσπίδος χαλκῆς πέρι, καὶ διαλάττειν πρὸς ἡμᾶς ἀνδράσιν Λακωνικοῖς, οἷσι πιστὸν οὐδὲν εἰ μὴ περ λύκου κεχηνότι : *Lysistr.* 626-629.

5. Cf. DORION 2003, la longue n. 77, à la p. 79 et sq., et la n. 85, à la p. 85 et sq. ; et DORION, 2004, p. 15.

6. Σωκράτους κατηγορία : Isocrate, *Discours* 11, 4-6.

7. Avec ARENDT, 1970, p. 45 = ARENDT, 1989, p. 146.

la concorde, l'*homonoia*, si désirée dans la cité d'Athènes d'après 404¹ et subtilement propagée dans les pièces d'Aristophane².

Voici donc un autre conflit, celui-là entre l'argument et la dérision. D'un côté la conviction par l'analyse raisonnée et, à l'opposé, la rhétorique du rire et de l'émotion, une arme puissante en particulier quand l'on s'adresse aux masses.

Enfin, on y reconnaît aussi le conflit éternel entre les élites et les foules anonymes. En l'occurrence : une élite d'esprit, méditant sur l'actualité politique et soucieuse d'un gouvernement meilleur, même si elle n'avait pas de prétentions à l'exercice du pouvoir public³.

Bibliographie

ADAM J., *The Republic of Plato edited with Critical Notes, Commentary and Appendices*, t. I, Cambridge, 1902² (= 1969).

ARENDE H., *On Violence*, San Diego, New York, 1970 (trad. française : *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris, 1989).

BONNECHERE P., dans *Les Études classiques* 72, 2003.

BROWN E., « Plato's Ethics and Politics in the *Republic* », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/plato-ethics-politics>, § 4.3 (page consultée le 20.09.2008).

BRULÉ P., *Les femmes grecques à l'époque classique*, Paris, 2001 (éd. anglaise : *Women of Ancient Greece*, Edinbourg, 2003).

BRULÉ P., « Le corps sportif », dans F. Prost et J. Wilgaux (dir.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, Rennes, 2006, p. 263-287 (= *La Grèce d'à côté. Réel et imaginaire en miroir en Grèce ancienne*, Rennes, 2007).

BRUN P., « La guerre et la paix », dans Pierre Brulé et al. (dir.), *Le monde grec aux temps classiques, II, Le IV^e siècle*, Paris, 2004.

CANTARELLA E., « Gender, Sexuality and Law », dans M. Gagarin et D. Cohen (dir.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge, 2005.

1. Voir, par exemple, BRUN, 2004, p. 2 sq.

2. Cf. OBER, 1998, p. 133, insistant sur le rôle des femmes dans l'établissement de la concorde parmi les Athéniens.

3. Cf. OBER, 1989, p. 11 sq., qui repose pour l'essentiel sur les écrits des orateurs.

- CANTARELLA E., *Pandora's Daughters. The Role and the Status of Women in Greek and Roman Antiquity*, Baltimore, 1991.
- DEKAZOU-STEPHANOPOULOU F., *Περιθωριακοί και παραβάτες. Ο κόσμος των παρεκκλίσεων στην κωμωδία του Αριστοφάνη*, Athènes, 2006.
- DIÈS A., « Introduction », dans É. Chambry (éd.), *Platon. Œuvres complètes*, t. VI, *La République. Livres I-III*, Paris, 1932.
- DORION L.-A., dans *Xénophon. Mémoires*, t. I, Paris (CUF), 2003.
- DORION L.-A., *Socrate*, coll. « Que sais-je ? » n° 899, Paris, 2004.
- DUMÉZIL G., *Le crime des Lemniennes. Rites et légendes du Monde égéen*, Paris, 1924.
- DUVERGER M., *Introduction à la politique*, coll. « Idées » 44, Paris, 1964.
- GARAPON A., *Bien juger. Essai sur le rituel judiciaire*, Paris, 1997.
- GUTHRIE W.K.G., *Socrates*, coll. « Cambridge University Press », Cambridge, 1979.
- HOFFMANN G., « L'eugénisme spartiate en question, de Xénophon à Barrès », dans P. Cartledge et al. éd., *Η συμβολή της Αρχαίας Σπάρτης στην πολιτική σκέψη και πρακτική*, Athènes, 2007.
- JUST R., *Women in Athenian Law and Life*, London-New York, 1989.
- KEULS E., *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens*, Berkeley-Los Angeles, 1993.
- LÉVY E., « Les femmes chez Aristophane », *Ktéma* 1, 1976, p. 99-112.
- LEWIS S., *The Athenian Woman. An Iconographic Handbook*, London-New York, 2002.
- MACDOWELL D., *The Law in Classical Athens*, Ithaca, New York, 1978.
- MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI J., « La structure juridique du mariage grec », dans P. Dimakis (dir.), *Symposium 1979. Actes du VI^e Colloque international de droit grec et hellénistique*, Athènes, 1981 [= *Statut personnel et liens de famille dans les droits de l'Antiquité*, Aldershot, Ashgate, 1993].

MORISON W., « Critias », dans *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, www.iep.utm.edu/c/critias.htm (page consultée le 20.09.2008).

NICOLAÏDOU-KYRIANIDOU V., « Prodicos et Xénophon ou le choix d'Héraclès entre la tyrannie et la loyauté », dans L.G. Mendoni *et al.* (éd.), *Kéa-Kythnos : History and Archeology. Proceedings of an International Symposium Kea-Kythnos, 22-25 June 1994*, Athens (« Meletemata », 27), 1998, p. 81-98.

OBER J., *Mass and Elite in democratic Athens. Rhetoric Ideology and the Power of the People*, Princeton, 1989.

OBER J., *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton N.J., 1998.

OLLIER F., *Le mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans L'Antiquité grecque*, Paris, 1933 (réimpr. New York, 1973).

PATTERSON C., « Athenian Citizenship Law », dans M. Gagarin et D. Cohen, *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge, 2005.

PERENTIDIS S., « Sur la polyandrie, la parenté et la définition du mariage à Sparte », dans A. Bresson, M.-P. Masson *et al.* (éd.), *Parenté et société dans le monde grec de l'Antiquité à l'âge moderne*, Bordeaux, 2006, p. 132-152.

PERENTIDIS S., « Ο Αριστοφάνης για την πολυανδρία : μικρό σχόλιο στις Εκκλησιαζούσες 614 επ. », dans I. Vivilakis (éd.), *Στέφανος. Τιμητική προσφορά στον Βάλτερ Πούχνερ*, Athènes, (Παράβασις. Επιστημονικό Δελτίο Τμήματος Θεατρικών σπουδών Πανεπιστημίου Αθηνών. Μελετήματα, 5), 2007.

PERENTIDIS S., *Pratiques de mariage et nuances de continuité dans le monde grec. Quatre études d'anthropologie historique et juridique*, Montpellier, 2002.

PEREZ-JEAN B., « La communauté des femmes et des enfants, proposition platonicienne et critique aristotélicienne », dans *Το Βήμα των κοινωνικών επιστημών*, vol. 11, fasc. 44, 2005 [numéro spécial : « Sexualité et pouvoirs »], p. 69-89.

PITT-RIVERS J., *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*, Paris, 1977.

ROMEYER-DERBEY G. et GOURINAT J.-B. (éd.), *Socrate et les socratiques*, Paris, 2001.

- ROSSETTI L., « I Socratici della prima generazione : fare filosofia con i dialoghi anziché con trattati o testi paradossali », dans L. Rossetti et A. Stavru (a cura di), *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia*, Bari, 2008, p. 39-75.
- ROSSO M., *La renaissance des institutions de Sparte dans la pensée française (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Aix-en-Provence, 2005.
- SAKKELARIOU M. B., *Η Αθηναϊκή Δημοκρατία*, Hérakleion, 2000².
- SAXONHOUSE A. W., *Fear of Diversity. The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, Chicago-London, 1992.
- SCHMITZ W., « Der *nomos moicheias* — Das athenische Gesetz über den Ehebruch », *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 114, 1997, p. 45-140.
- SCHMITZ W., « Die geschorene Braut. Kommunitäre Lebensformen in Sparta ? », *Historische Zeitschrift*, 274, 2002, p. 561-602.
- SCHOLTZ A., *Concordia discors. Eros and dialogue in classical Athenian Literature*, coll. « Center for Hellenic Studies », Washington D.C., 2007.
- STÉPHANOPOULOS S., *Ελλήνων θέσμια. Πολιτειακές δομές και πολιτικές λειτουργίες στην αρχαία Ελλάδα*, Athènes, 2004.
- STRAUSS L., *Socrate et Aristophane* (trad. fr. de O. Sedeyn), Combas, coll. « Polemos », 1993.
- VÉRILHAC A.-M. et VIAL C., *Le mariage grec du VI^e siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste*, coll. BCH, suppl. 32, Athènes, 1998.
- YOUNI M., *Ἄτιμος ἔστω ἄτιμος τεθνάτω. Συμβολή στη μελέτη της ποινής ατιμίας και της θέσης εκτός νόμου στο αττικό δίκαιο*, Thessalonique, 1998.

Institution et conflit dans la politique des sociétés celtiques

Marco V. GARCÍA QUINTELA
Universidade de Santiago de Compostela

Nous avons, pour le monde antique, de très nombreuses informations, et de grande qualité, concernant les formes de conflit à l'intérieur des sociétés politiques du bassin méditerranéen. Ce n'est pas le cas pour le monde des « barbares », car il nous manque les visions de l'intérieur de la société où le conflit a lieu et nous devons nous appuyer sur les sources classiques, qui reflètent le point de vue des Grecs et des Latins. Quelle est la valeur de ces informations pour comprendre le conflit ? Sont-elles homogènes ? Trouve-t-on des différences dans les traitements des différents peuples décrits ? Lesquelles ?

Je m'occuperai de ces questions appliquées aux sociétés celtiques de l'Antiquité qui, par ailleurs, posent un problème qu'on ne peut pas contourner. D'un côté on admet qu'elles sont différentes et qu'on les connaît à des moments historiques divers, grâce à des sources variées. Dans ces conditions tout un courant d'études nie la légitimité d'une vision d'ensemble sur ces sociétés¹. D'autres soutiennent, en revanche, que les données que nous possédons sur les Celtes de l'Antiquité sont compatibles avec celles que présentent les textes gallois et irlandais du Moyen Âge. Dans les pages qui suivent j'essaierai de poser un problème, le conflit politique, qui correspond au domaine des premiers à l'aide de la méthode comparatiste suivie par les seconds. En partant de l'étude du conflit dans trois cas historiques, nous essaierons d'établir l'existence d'un modèle celte de dynamique politique expliqué dans le cadre des perspectives ouvertes par l'anthropologie sociale.

1. COLLIS, 2003.

Mais la comparaison n'est pas habituelle parmi les historiens qui s'occupent de façon monographique d'une région quelconque du monde celtique. L'explication qui suit se fonde à la fois sur un concept d'isoglosse et sur l'histoire des institutions au sens le plus classique.

Je suggère que pour les faits institutionnels nous pouvons parler d'*isoèthes*, d'*isos* — égal- et *ethos* — usage, coutume. Un isoèthe est un élément institutionnel doté de certaine complexité et dont le domaine historique est défini au moyen de la comparaison avec d'autres isoèthes. J'ai développé ailleurs cette idée¹ et je me limite à signaler quelques conséquences de la méthode.

1. La langue dans laquelle est/sont attesté(s) le(s) traits(s) institutionnels(s) considéré(s) n'est pas très importante.
2. L'établissement d'isoèthes permet de dépasser l'ethnocentrisme des témoignages littéraires antiques pour lesquels il convient de différencier le *discours*, qui encadre le texte, des *informations*, qui sont les pièces servant à construire le discours ; d'autre part, la fiabilité des *informations* est indépendante de la nature souvent ethnocentrique du *discours*².
3. Les isoèthes doivent être cohérents pour devenir des outils de comparatisme ethnique ou culturel (sens anthropologique) entre les deux régions.

Avec ces principes j'essaierai de répondre à quelques questions : existe-t-il une forme celtique commune de conflit politique ? Quelle relation présente ce conflit avec les institutions celtiques ? Est-il possible de parler d'une anthropologie du monde celtique ?

Les réponses ne sont pas simples et il y a, sans aucun doute, beaucoup de travail accumulé, mais les divers auteurs tendent à privilégier une région, un type de sources ou une méthode, et l'objectif comparatif fait défaut. Plus particulièrement, la question même d'une anthropologie politique du monde celte n'est presque jamais posée³. Je ne peux pas combler ce vide maintenant, mais j'essaierai de montrer comment le concept d'isoèthe pourrait contribuer à construire une anthropologie politique comparée du monde celtique.

1. GARCÍA QUINTELA, 2003, p. 261-291, aux p. 282-285 ; GARCÍA QUINTELA, 2002, p. 94-96.

2. GARCÍA QUINTELA, 2007, p. 67-112.

3. Deux faces de la monnaie. Positive : les essais réunis par ARNOLD, 1995. Négative : CHAMPION, 1996, p. 85-94.

1 Trois cas

L'élaboration d'un modèle implique l'obligation de préserver l'autonomie des éléments à partir desquels il est formé. Sinon on court le risque de transférer à des situations historiques concrètes les traits ou les particularités d'autres, en confondant ainsi le modèle, qui est un instrument pour penser, avec une sorte de méta-réalité. C'est pourquoi j'examinerai trois situations historiques documentées de manière homogène à partir desquelles se forme un modèle celtique d'action politique.

1.1 Galates

En l'an 278 av. J.-C. un groupe celte ayant participé à l'invasion de la Grèce se détache du reste et traverse le Bosphore. Leur nombre initial de 20 000 se voit renforcé¹ et ils deviennent un facteur déterminant de l'histoire de l'Anatolie jusqu'à ce qu'en l'an 25 av. J.-C. ils s'intègrent dans la province romaine de la Galatie.

Les envahisseurs de l'Anatolie se divisaient en plusieurs groupes, parmi lesquels on connaît surtout trois *gentes* : les Tolostoboges, les Trocmes, les Tectosages². Mais il en existe d'autres comme les Rigosages³ ou les Egosages⁴; Pline cite les Votures et les Ambituens après les Tolistoboges et il met les Teutobodiaques en rapport avec les Tectosages⁵; on connaît aussi l'existence des Scopiens près d'Ancyre⁶ et d'un certain Éporédix, tétrarque des Tosiopes⁷. Pour décrire les trois groupes le latin emploie le terme *gens* qu'il alterne avec *civitas* ou *populus*, le grec emploie ἔθνος.

Les Galates étaient gouvernés par des rois. Tite Live utilise souvent le terme *regulo* mais ne rejette pas non plus *reges* (toujours au pluriel). Polybe, pour le même épisode, emploie aussi systématiquement *basileis*⁸, et il cite également un Éposognatus en rapport avec les *basileis* des Tolostoboges (au pluriel deux fois); et plus tard il utilise la formule τῶν Γαλατῶν βασιλεύ-

1. Pol., V, 77-78; 111, 2-6; Tite-Live XXXVIII, 16, 13.

2. Tite-Live XXXVIII, 16, 11, cf. 16, 2 et 6.

3. Pol., V, 53, 3.

4. Pol., V, 77-78; 111, 2-6.

5. NH 5, 146.

6. E. Byz., s.v. Ἀγκύρα.

7. Plut., Mor., 259 A-C; détails dans FREEMAN, 2001, p. 61-79.

8. Pol., XXI, 39, 2-4.

οιπτω'νGalatw'nbasileu'sin¹. Sont aussi attestés 20 anthroponymes ayant la terminaison *-rix*². Une aristocratie existait à côté des rois, mais les Galates étaient surtout des guerriers, souvent embauchés comme mercenaires par les armées hellénistiques.

Un texte de Strabon³ décrit les institutions galates. Elles se divisaient en trois *ethnē* qui avaient en commun une langue et des coutumes. Chaque *ethnos* était formé de quatre tétrarchies, gouvernée, chacune d'entre elles, par un tétrarque secondé par un juge et un chef militaire et par ses deux sous-chefs. Le conseil des douze tétrarchies, comptant trois cents hommes, se réunissait dans le *Drynémeton* pour juger les cas d'assassinat. Ce qui reflète une certaine influence grecque mais des aspects celtes sont aussi conservés. Par exemple, la mention d'autres *ethnē* montre une réalité initiale moins systématique (moins grecque). De plus le *Drynémeton* est celte, il existe une institution semblable en Gaule⁴.

Strabon poursuit avec un résumé de l'évolution institutionnelle des Galates jusqu'à la domination romaine. L'assassinat de 60 aristocrates galates (nombre des magistrats des tétrarchies) en l'an 86 av. J.-C. est un fait fondamental de cette histoire. Seuls trois d'entre eux survécurent (chiffre qui correspond à celui des gouvernants connus après la fin de la tétrarchie, vers les années 66 ou 63 av. J.-C.). Tout de suite après, Deiotarus finit par établir une royauté qui dura une partie de la première moitié du I^{er} siècle⁵.

Notre information se centre donc sur deux moments : vers l'an 189 (Polybe et Tite Live), et la situation décrite par Strabon, du début du I^{er} siècle jusqu'à l'an 66 av. J.-C. Le tableau (page suivante) présente une hypothèse sur l'évolution des types institutionnels et sociaux entre ces deux époques en montrant les lignes de continuité.

1.2 Gaulois

Le territoire qui formera les trois provinces gauloises de Rome est connu grâce à l'archéologie. Mais l'organisation politique des peuples qui y vivaient est connue grâce à deux témoignages fondamentaux : *La Guerre des Gaules* de Jules César et le livre IV de la *Géographie* de Strabon. Rappelons, de plus,

1. Pol., XXI, 37, 1-3 ; 8.

2. FREEMAN, 2001, p. 22-64.

3. XII 5, 1.

4. César, BG, VI 13, 10.

5. Sur l'évolution politique des Galates, MITCHELL, 1993, p. 30-41.

	Polybe/ Tite Live	Strabon
Groupes majeurs	<i>ethnos, populus, civitas</i>	<i>ethnos</i>
Chefs de groupes majeurs	<i>reges</i> (occasionels ?)	confédération du Drynéméton, tétrarques d' <i>ethnos</i> (à partir de l'an 66)
Subdivisions	noms moins bien attestés ; parties des nom antérieurs ?	tétrarchies, forteresses
Chefs subdivisions	<i>basileis, reges</i>	tétrarques
Aristocratie	<i>protos andras, principes</i> , ancien Drynéméton ?	auxiliaires de tétrarques et assistants du Drynéméton
Hommes libres	Guerriers	armée de type légionnaire

que la diversité de la Gaule est un fait bien établi si nous tenons compte des différences aussi bien en intensité qu'en délais de l'intégration de ce territoire dans le modèle romain¹. Un passage de César nous sert de point de départ :

(2) Dans la Gaule, ce n'est pas seulement dans chaque ville, dans chaque bourg et dans chaque campagne qu'il existe des factions, mais aussi dans presque chaque famille (*domi*) : (3) ces factions ont pour chefs (*principes*) ceux qu'on estime et qu'on juge les plus puissants (*summam auctoritatem*) ; c'est à leur volonté et à leur jugement que sont soumises la plupart des affaires et des résolutions. (4) La raison de cet antique usage paraît être d'assurer au peuple une protection contre les grands : car personne ne souffre que l'on opprime ou circonviene ses clients ; si l'on agissait autrement, on perdrait bientôt tout son crédit. (5) Ce même principe régit souverainement toute la Gaule : car toutes les peuples (*civitates*) sont divisés en deux partis².

Ce panorama correspond à une société en crise. Mais il nous éclaire aussi sur la constitution des communautés : *domus, pars, pagus* et *civitas*. Les conflits *in singulis domibus* peuvent faire référence à un groupe de parenté vaste, un lignage dans lequel il existe des conflits entre différentes branches. Mais on observe également des affrontements dans des groupes familiaux réduits, par exemple entre Vercingétorix et son oncle Gobanitio, de la même *domus*³ ; ou entre Dumnorix et Diviciacos, *fratres* opposés.

1. Voir par exemple, FICHTL 2004 ; VAN ANDRINGA 2002 ; WOOLF 2003.

2. César, BG, VI, 11, 2-5.

3. César, BG, VII 4, 1-2.

L'existence de nombreux *pagi* autonomes vers la moitié du I^{er} siècle av. J.-C. nous permet de déduire que le degré de cohésion et de centralisation politique était alors différent. Ces *pagi* étaient des cantons ou des circonscriptions dans lesquels se divisaient les *civitates*¹, ils fournissaient des unités militaires à l'armée et étaient formés par plusieurs *vici* ou hameaux. Les quatre *pagi* helvétiques sont autonomes du point de vue politico-militaire². Des noms de peuples comme *Petrucorii* et *Tricorii*, composés sur les mots gaulois « quatre » et « trois », respectivement, indiquent une équivalence entre le *pagus* et le sens militaire de *coria*. Ainsi, les *pagi* étaient des unités politiques élémentaires qui formaient des *civitates* ou agissaient, de forme indépendante, à l'heure d'émigrer, de faire la guerre ou de se doter d'institutions³.

Au dessus du *pagus* se trouve la *civitas* ou *ethnos* en grec. Environ une soixantaine dans toute la Gaule⁴ se divisaient en *pagi*, *oppida* et *vici*. Elles pouvaient être gouvernées de deux formes différentes ayant comme base commune l'aristocratie. L'une se fondait sur des magistratures, avec des assemblées ou des sénats aristocratiques où était élaboré le consensus politique qui régissait la *civitas*. L'autre se basait sur la primauté d'un notable qui articulait des consensus pour diriger la politique de la *civitas*. Son action adopte les formes de la royauté. Mais il est important de souligner les mouvements centripètes et centrifuges à l'échelle de la *civitas*.

Comme mouvements centrifuges nous pouvons évoquer l'autonomie des *pagi* ou la politique romaine de concession de l'autogouvernement aux Vellaves soumis aux Arvernes jusqu'en l'an 52 av. J.-C.⁵ Les couples qui s'affrontent comme Cingétorix et Indutiomaros chez les Trévires, Diviciacos et Dumnorix chez les Éduens, Gobanitio et Vercingétorix chez les Arvernes. Comme mouvements centripètes nous pouvons citer l'émergence de chefs autochtones, par exemple le roi Éburon Ambiorix qui dirige une coalition de *civitates*⁶. Les accords politiques entre des groupes (apparemment) égaux comme les *Parisii* et les *Sénon*⁷. L'accroissement du pouvoir obtenu grâce à une influence extérieure, comme c'est le cas du roi Comm qui reçoit de Jules

1. Μέροç dans Strabon, IV, 3, 4.

2. César, BG, I, 12, 4-7 ; cf. Tite-Live *Per.*, 65.

3. FICHTL, 2004, p. 14-19.

4. Strabon, IV, 3, 2

5. Cf. César, BG, VII, 72, 2.

6. *Id.*, V, 38-39.

7. *Id.*, VI, 3, 5.

César le gouvernement du peuple des Morins en récompense de sa fidélité aux Romains¹.

César présente un processus standard de constitution des pouvoirs locaux. L'aspirant au pouvoir doit avant tout réunir le soutien de plusieurs groupes (les *equites* entourés par des *ambactii* et des clients) pour obtenir la royauté (*rex, regnum* et *imperium*), mais il doit vaincre aussi l'opposition des oligarchies². L'histoire de Vercingétorix est éclairante ; je présente le passage de César³ en séparant les actes de Vercingétorix et de son parti (A) de ceux de ses opposants (B). En italique, mon commentaire :

(A) Vercingétorix, fils de Celtill et jeune Arverne très puissant (dont le père avait tenu le premier rang dans toute la Gaule, « *principatum Galliae* »). *Il appartient à une famille de chefs capables de diriger un mouvement centripète.*

(B) Tué par ses concitoyens parce qu'il visait à la royauté (*quod regnum appetebat*). *L'objectif est le regnum, il s'oppose à la tendance centrifuge des magistrats. Avec ces antécédents Vercingétorix lance sa politique personnelle.*

(A) Assemblant ses clients, il les échauffe sans peine. *Premier pas : obtenir le consensus de ses proches.*

(B) Mais son oncle Gobanitio et les autres chefs qui ne jugeaient pas à propos de courir une pareille chance, le chassent de la ville de Gergovie. *La coalition qui en avait fini avec Celtill, et un autre affrontement fratricide (Dumnorix et Diviciacos).*

(A) Vercingétorix lève dans la campagne un corps de vagabonds et de misérables. Suivi de cette troupe, il amène à ses vues tous ceux de la *civitas* qu'il rencontre. Ayant ainsi réuni de grandes forces, il expulse à son tour de la *civitas* les adversaires. On lui donne le titre de roi (*Rex ab suis appellatur*).

Il élargit sa base sociale in agris (= Dumnorix) puis attire des individus ex civitate. Il accumule ainsi du pouvoir dans tous les secteurs sociaux, et finit par obtenir la royauté. Il continue à accumuler du pouvoir hors de sa civitas jusqu'à ce qu'il obtienne l'imperium.

Si nous ajoutons la déclaration d'Ambiorix selon laquelle le roi n'est pas moins soumis à la volonté du peuple que le peuple à celle du roi⁴, l'image que nous obtenons de la royauté gauloise est caractérisée par la faiblesse de l'autorité et

1. César, VII, 76, 1 ; d'autres rois *amici* de Rome peuvent être considérés : Catamantaloédis *id.*, I, 3, 4 ; Pison l'Aquitain IV, 12, 4 ; Ollovicon VII, 31, 5. Voir la formule de I, 43, 7 ; *infra*, n. 4, on page 453, et BRAUND, 1984.

2. *Id.*, VII, 4,1. Voir le procès contre Orgétorix, *id.* I, 4,1 ; la condamnation de Cavarinos, *id.* V, 54, 2 ; ou l'assassinat de Tasgétios avec la complicité des nobles, *id.* V, 25, 3.

3. *Id.*, VII, 4, 1-4.

4. *Id.*, V, 27, 3.

César	
Groupes majeurs	« empires » (helvétique d'Orgétorix, arverne de Vercingétorix, éburon d'Ambiorix); fédérations (<i>Parisii</i> et Sénon); autres (Gabales et <i>proximos pagos Arvernorum</i> ; Comm, Atrébates et Morins)
Groupes majeurs	<i>Civitates</i>
Chefs majeurs	<i>Reges</i> d'« empires » // <i>reges</i> ou oligarchies de <i>civitates</i>
Subdivisions	<i>civitates</i> // <i>pagi, coria, oppida, komai...</i>
Chefs subdivisions	<i>reges</i> , oligarchies, aristocraties
Hommes libres	<i>equites</i> avec leurs proches (<i>ambactos</i> , clients)

du pouvoir réel du roi. Le tableau ci-dessus présente un résumé des rapports sociaux et politiques détectés chez les Gaulois.

1.3 Bretons (Grande Bretagne)

La situation britannique décrite par Jules César ne diffère pas de la gauloise. On identifie des *civitates* et on connaît bien les Trinovantes, d'autres peuples sont cités parce qu'ils envoient des émissaires pour se rendre à César. Leurs dirigeants sont des *principes*, mais de près ils se présentent comme des rois. Tel est le cas de Mandubracios chez les Trinovantes. Son père avait occupé le *regnum* mais Cassivellaunos le tua. Après les premières défaites des Bretons, les Trinovantes envoyèrent des ambassadeurs à Jules César pour le supplier de protéger Mandubracios de Cassivellaunos et de lui donner le pouvoir sur son peuple¹. Mais en l'an 54 av. J.-C. le vent souffle en faveur de Cassivellaunos. Son autorité s'étendait au-delà de la Tamise et à l'arrivée des Romains il reçut l'*imperium*² sur plusieurs *civitates*, les Trinovantes lui devaient tribut alors que les habitants du Cantium étaient ses alliés. Cent ans plus tard Dion Cassius présente une situation comparable, à l'avantage des Catuellani :

(Les Bretons n'étaient pas *autónomoi*, mais soumis à divers rois), il [Plautius] vainquit d'abord Cataratacus, et puis Togodumnus, tous deux fils de Cynobellinus, car Cynobellinus lui-même était mort. Leur fuite lui procura la soumission d'une partie des Boduni qui obéissaient aux Catuellani³.

1. *Id.*, V 20.

2. *Id.*, V, 11, 8-9.

3. DC, LX, 20, 1-2.

La royauté n'empêchait donc pas la formation d'« empires ». Dans ce cas seule une partie des Boduni est soumise. D'autre part, l'action de Plautius semble contraire à celle qui aboutit à la formation d'un « empire » : il sépare une partie des peuples soumis, il bat le groupe jusque là hégémonique et conquiert sa capitale.

En Bretagne les *pagi* sont moins bien connus. Le Kent était gouverné par quatre *reges*¹ les Dobuni se répartissaient en *mere* dont les destins étaient variés. Les aristocraties sont présentes parmi les émissaires et aussi dans la personne de Lugotorix, décrit comme un *nobili duce* du Cantium². Les *esedarii* de Cassivellaunus³ rappellent les *ambacti* ou *soldurii* gaulois.

Les campagnes de Claude permettent une comparaison avec la situation de l'époque de Jules César : des formations impériales, les chefs vaincus sont des *reges*, degré varié de cohésion des *civitates*. Par exemple, les Catuellani et les Trinovantes possédaient des centres de pouvoir importants qui constituèrent un objectif militaire initial ; en revanche, les Durotriges formaient une confédération de petites entités difficiles de soumettre.

Pour l'époque postérieure à la conquête, nous nous intéresserons au personnage de Cogidumnus. Tacite explique la transformation de la Bretagne pendant les années qui suivirent la conquête. Le sud de l'île se transforma peu à peu en province, s'y installa une colonie de vétérans (Colchester), mais de plus :

Le roi Cogidumnus, qui jusqu'à nos jours s'est montré très coopérant, se vit confier le gouvernement de certaines tribus, car une vieille habitude romaine, qui, depuis bien longtemps, a fait ses preuves, consiste à se servir même des rois pour mieux asservir⁴.

Il existe aussi une inscription de Chichester⁵ qui présente ce personnage comme citoyen romain. L'expression *quaedam civitates Cogidumno regi donatae* employée par Tacite indique que le royaume de Cogidumnus faisait partie du territoire de la province annexé par Rome et que le reconnaître comme tel était l'une des actions destinées à gouverner ce territoire. Dans le tableau ci-dessous on peut apprécier la similitude de la structure des royaumes bretons à trois moments différents tout au long de cent ans.

1. César, *BG*, V, 22, 1.

2. *Id.*, V, 22, 2.

3. *Id.*, V, 19, 1.

4. Tacite, *Agricola*, 14, 1.

5. *CIL* VII, 11 = *RIB* 91, 1979, p. 245. BOGAERS, 1979, p. 243-254.

Empire de	Cassivellaunos	Cynobellinus	Cogidumnus
Date	Avant César	Avant Claude	Après Claude
Titre	<i>imperio</i> , probable roi	<i>basileis</i>	<i>rex magnus</i>
Civitas « impériale »	Catuellani ?	Catuvellani	Atrébates
Soumis	Trinovantes, peuple du Cantium...	partie des Dobuni	certaines <i>civitates</i>
Soumis	<i>reges</i> du Cantium	<i>basileis</i> de certaines parties ?	Inconnu

2 Existe-t-il une dynamique politique « celte » ?

J'ai présenté ailleurs¹ des analyses semblables sur d'autres groupes historiques celtes, ce qui me conduit à penser qu'il est légitime de tirer des conclusions fondées sur d'autres éléments. Plusieurs auteurs présentent des modes d'action politique analogues sur une durée de plus de deux siècles.

1. Nous lisons des récits de la vie politique d'adversaires dans des conflits armés. Il s'agit d'analyses vraisemblables dans la mesure que de leur justesse dépendait le succès militaire.
2. Les sources analysées fournissent (excepté Strabon sur la *politeia* galate) le portrait d'une situation politique qui a duré peu de temps (voir tableau ci-joint).
3. Aucune raison ne nous porte à penser qu'il s'agit de copier ou suivre un modèle, comme en ethnographie. Les généraux qui recueillent des informations sur leurs ennemis doivent se limiter aux situations concrètes auxquelles ils font face.

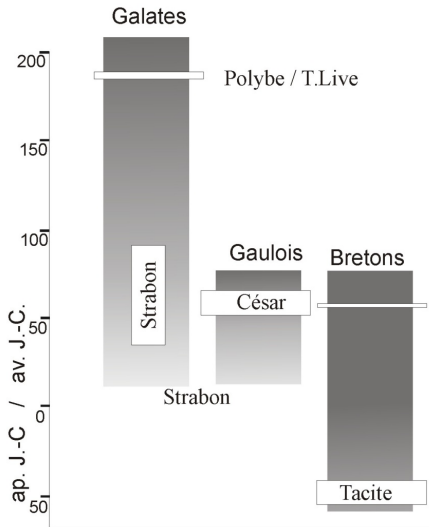
Je pense donc que l'homogénéité des situations examinées forme un *isoèthe* qui a un rapport avec le conflit et sa solution, et emploie des formes institutionnelles communes.

2.1 La genèse du conflit

L'origine des tensions se situe dans la rivalité entre les notables. Ils cherchent des clientèles, ils luttent pour contrôler les richesses et pour

1. GARCÍA QUINTELA, 2002.

la gloire que leur donne le chant des bardes¹. À plus petite échelle, nous connaissons ces situations seulement grâce aux textes de Jules César, bien qu'elles existent aussi sous l'instabilité politico-militaire des Galates. Dans n'importe quelle communauté, il peut y avoir simultanément plusieurs individus luttant pour l'hégémonie (Diviciacos-Dumnorix, Vercingétorix-Gobanitio).



2.2 La conquête de la royauté

Je ne pense pas que la présentation des systèmes politiques gaulois comme des aristocraties « modernes » ou « méditerranéennes » opposées à des royautés « conservatrices » ou « archaïsantes² » soit bonne. Ces deux situations sont instables : chez les Arvernes l'oligarchie représentée par Gobanitio est défiée par les ambitions de Vercingétorix qui veut être roi, alors que les groupes aristocratiques freinent, avec ou sans succès, les aspirations des rois (*supra* n. 2 on page 451). Le titre de « roi », aux implications symboliques³, est l'objectif des notables qui luttent pour les honneurs.

1. Pol., II, 17, 9-12 ; César, BG, VI, 15, 2.

2. LEWILLON, 1999.

3. Sur lesquelles César ne s'arrête pas. Voir GARCÍA QUINTELA, 2003, avec bibliographie.

2.3 La *civitas* ou *ethnos* n'est pas le sommet du pouvoir

Ceux qui obtiennent le titre de « roi » changent de nom et les dirigeants dont le nouveau nom se termine en *-rix* prédominent, ce qui ne peut pas être un hasard. Ceci indique que les candidats à l'hégémonie adoptent un nom qui énonce leur projet à la manière d'un « programme¹ ». Les rois gouvernent des *civitates* ou *ethnē*, mais ils peuvent aussi diriger des « empires ». Il est vrai que ces situations se produisent à cause de la guerre contre Rome (Ortiage en Galatie, Vercingétorix en Gaule). Mais dans d'autres cas elles répondent à des dynamiques antérieures (Cassivellaunos ou Cynobellinus en Bretagne, Ambiorix en Gaule) et certaines sont favorisées par Rome (Cogidumnus, Comm, Deiotarus) qui applique l'institution du *rex amicus* (*supra* n. 1 on page 451).

2.4 Le conflit est la structure politique

Les recherches archéologiques sur les sociétés de l'Âge du Fer emploient souvent un modèle évolutionniste dans lequel l'axe central des diverses propositions est la constitution de l'État. Mais ces modèles tendent à placer le conflit à l'extérieur des sociétés et font retomber sur Rome la responsabilité de freiner une évolution sociale endogène. Les témoignages littéraires nous laissent envisager une autre lecture.

1. L'archéologie ne permet pas de savoir qui s'approprie des ressources d'une communauté. Les textes décrivent une lutte pour le contrôle de ces ressources sous forme de tributs ou de butins.
2. La distribution des sites ou leur disposition interne ne permet pas de déduire quels sont les individus ou les groupes prééminents. Les textes présentent un jeu constant d'alternatives différenciées ou permettent de savoir, par exemple, que Dumnorix et Vercingétorix ont lutté pour le pouvoir à partir d'une base rurale.
3. L'archéologie ne permet pas de savoir si un site important est un centre politique local, s'il est soumis à un « empire », s'il est le centre d'un « empire », ou deux ou trois choses à la fois. En revanche, les textes présentent facilement la flexibilité et la variabilité des situations

1. Le nom de Boiorix, est exemplaire, et Tite-Live, XXXV, 5, 13 précise, *Boiorix regulos eorum* (des Boii).

politiques, sans qu'il y ait des destructions de sites ou des déplacements de population, qui se produisent parfois (Helvètes, migration de Galates en Anatolie).

4. Si nous ajoutons que nos témoignages forment une photographie d'un processus de changements, nous en tirons la conclusion que le conflit, exprimé de nombreuses manières, est la structure des sociétés celtes.

Nous pouvons nous représenter cette situation à partir de deux formes politiques complètement opposées. D'un côté les « empires » sont le reflet de la centralisation maximale. Mais ils sont éphémères parce qu'ils ont pour objectif une action concrète. À l'opposé se situent des groupes inférieurs aux *civitates*, dotés d'autonomie politique. À partir de ces pôles, chaque situation est le résultat d'un jeu de forces qui résout la tension qui se produit entre eux. Les ambitieux vainqueurs veulent constituer des « empires », leurs opposants veulent freiner leurs aspirations et maintenir leurs bases de pouvoir local. Le démembrement d'un « empire », dû à l'intervention de Rome ou à l'échec de ses dirigeants, est l'occasion pour les aristocraties de renforcer leur pouvoir relatif. Le conflit est la structure.

Un dernier pas pour expliquer pourquoi il en est ainsi : la réalité des migrations, les Helvètes qui incendient leurs *oppida* et leurs récoltes, les témoignages qui chiffrent la force des puissants en biens meubles et en la capacité de rassembler une armée fidèle, la facilité avec laquelle certains notables agissent en divers endroits, voilà autant d'éléments qui nous permettent de situer l'origine de l'instabilité dans une conception de la valeur où priment les biens meubles, que chaque notable ou chaque groupe peut emporter et qui peuvent être objets de butin¹.

Finalement, il convient de présenter la méthode et la perspective théorique de référence, car l'une et l'autre sont des domaines autonomes.

3 « Conflit » celte et modèles anthropologiques

À présent nous devons chercher quelle est la réponse anthropologique qui permettrait d'expliquer la structure « conflictuelle » de la société celte. Certaines propositions dans ce sens ne sont pas entièrement satisfaisantes. Ainsi N. Roymans présente comme référence anthropologique une structure

1. GARCÍA QUINTELA, 2002, p. 19-22.

segmentaire qui cadre mal avec l'information que nous avons sur la Gaule¹. D'autre part, S. Lewuillon ne cite pas ses références, bien qu'on puisse détecter des inquiétudes « néo-évolutionnistes² ». Ces deux auteurs visent les chefferies, sans développer le sujet. Son apparition est plus décidée dans le titre d'un ouvrage collectif coordonné par B. Arnold et D. B. Gibson³.

Le terme *chiefdom* apparaît avec M. Sahlins et E. R. Service⁴ pour diversifier les catégories descriptives des organisations socio-politiques des sociétés étudiées par les anthropologues. Bien qu'il soit parfois difficile de discerner correctement quelle est la forme de la « chefferie » et quel est son rôle dans les transformations sociales, cette perspective a le mérite d'introduire la question historique dans l'examen de la forme socio-politique, puisque celle-ci peut être comprise seulement dans un processus temporel. Nous cherchons un appui chez A. Kuper pour analyser les deux manières de présenter le conflit politique à partir de l'anthropologie sociale classique⁵.

D'une part, se distingue le livre de E. R. Leach sur les *kachin*⁶, où l'auteur étudie leur structure sociale et leur transformation dans le temps. Mais il s'agit aussi d'une monographie sur un cas de chefferie : entre les princes Shan habitant la vallée et les formes « démocratiques » et « anarchistes » *gumlao* des collines Kachin, se situent les chefs *gumsa* ; imitateurs des premiers, ils butent contre des éléments qui limitent leur champ d'action (capacités personnelles, structure de parenté, base économique etc.), ce qui cause des révoltes donnant naissance à des systèmes *gumlao*. Cette situation a comme particularité la coexistence de chefs avec des rapports de dépendance entre eux et des politiques personnelles de promotion ou d'adaptation dans des contextes locaux.

D'autre part, M. Gluckman⁷ montre des agents sociaux garants de la loi et de la coutume qui définissent un « equilibrium model ». C'est une *méthode* qui permet de représenter une structure sociale en examinant le comportement des éléments qui la constituent tout au long d'une période, qui est la « durée structurale » d'une institution que précise une recherche historique. Il faut

1. ROYMANS, 1990, p. 25-26.

2. Par exemple LEWUILLON, 1999, p. 89-93.

3. ARNOLD, 1995.

4. Synthèse dans EARLE, 1997, p. 1-16.

5. KUPER, 1983, p. 142-166.

6. LEACH, 1976.

7. Synthèse dans GLUCKMAN, 1968, p. 219-237, qui est en partie une alternative à Leach ; voir GLUCKMAN, 1965.

ensuite situer les observations synchroniques dans des « types de temps » pour évaluer la durée structurelle des institutions et comment celles-ci se combinent et changent à l'intérieur d'un modèle. Un paragraphe de Gluckman nous présente un panorama familier :

During this period, there was a pattern of civil wars based on the same factors that determined the earlier equilibrium of small tribes... The result was autonomy of local sections not linked to the centre by utilitarian organic interdependence and civil war around the kingship. That is, here we have, within the equilibrium model, theoretical propositions arising from the relation between technology, dispersal of population, and authority system continuing despite some increase in the power and spread of authority. One cannot understand changes in each reign unless one sees this equilibrium in struggles for power¹.

La proposition de Leach nous semble plus convaincante car elle est flexible et elle donne de l'importance aux facteurs externes. Cependant la base écologique est clairement distincte et nous ignorons quelle est l'influence du système de parenté et de succession chez les aspirants aux royautés celtes, thème déterminant dans la carrière des chefs kachin. Tous deux sont, néanmoins, des systèmes instables, avec une oscillation entre des mouvements centripètes (« empires » celtes, équivalents aux formes Shan ou *gumsa*) et le triomphe des mouvements centrifuges (*pagi* ou de nombreux petits chefs autonomes, équivalents aux *gumlao*), chaque situation étant transitoire dans un jeu social où les positions des acteurs sont en changement perpétuel. Vue de la perspective de l'anthropologie sociale, la structure socio-politique des Celtes peut donc être présentée comme une variante du modèle des chefferies. Pour finir il convient d'introduire une composante génétique.

Notre analyse nous a permis, d'un point de vue ethnique, de détecter un modèle d'action politique dans des régions peuplées par des Celtes. Nous établissons ce modèle partant de la détection d'*isoèthes* autour des formes la vie politique, et nous considérons limitée la possibilité d'une explication diffusionniste, à moins que la diffusion de ce modèle parmi les peuples parlant des langues celtes soit le trait pertinent. Mais, dans ce cas, l'explication diffusionniste se joint à la génétique et permet de penser à la validité d'un modèle socio-politique pan-celtique. En même temps, dans une perspective d'anthropologie sociale, nous pensons que ce modèle constitue un exemple

1. GLUCKMAN, 1968, p. 233.

de chefferie. Les deux explications éclairent différemment le lieu du conflit politique chez les locuteurs des langues celtes.

Bibliographie

ARNOLD B. et BLAIR G. D., *Celtic Chieftdom, Celtic State*, Cambridge, Cambridge U.P., 1995.

BOGAERS J. E., « King Cogidubnus in Chichester : another reading of *RIB* 91 », *Britannia* 10, 1979, p. 243-254.

BRAUND D., *Rome and the Friendly King*, New York, St. Martin's Press, 1984.

CHAMPION T., « Power, Politics and status », dans M. J. Green (éd.), *The Celtic World*, London, Routledge, 1996, p. 85-94.

COLLIS J., *Celts : Origins, Myths and Inventions*, Stroud, Tempus, 2003.

EARLE T., *How Chiefs come to power*, Stanford, Stanford U.P., 1997.

FICHTL S., *Les peuples gaulois. III^e-I^{er} siècles av. J.-C.*, Paris, Errance, 2004.

FREEMAN P., *The Galatian Language*, Lewiston, N.Y., Edwin Mellen Press, 2001.

GARCÍA QUINTELA M. V., *La Organización socio-política de los populi del Noroeste de la Península Ibérica*, Santiago de Compostela, LPPP-IIT, 2002.

GARCÍA QUINTELA M. V., « Le programme d'accès à la royauté dans le monde celtique : pour une anthropologie politique celtique », *Études celtiques* 35, 2003, p. 261-291.

GARCÍA QUINTELA M. V., « Estrabón y la etnografía de Iberia », dans *Estrabón. Geografía de Iberia*, Madrid, Alianza, 2007, p. 67-112.

GLUCKMAN M., « The Utility of the Equilibrium Model in the Study of Social Change », *American Anthropologist* 70 (2), 1968, p. 219-237.

KUPER A., *Anthropology and Anthropologists*, London-New York, Routledge, 1983.

LEACH E. R., *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Barcelone, Anagrama, 1976.

LEWUILLON S., *Vercingétorix ou le mirage d'Alésia*, Bruxelles, Complexe, 1999.

MITCHELL S., *Anatolia. Land, Men and Gods in Asia Minor*, I. *The Celts in Anatolia and the Impact of Roman Rule*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

ROYMANS N., *Tribal Societies in Northern Gaul*, Amsterdam, 1990.

VAN ANDRINGA W., *La religion en Gaule romaine. Piété et politique I^{er}-III^e siècle apr. J.-C.*, Paris, Errance, 2002.

WOOLF G. D., *Becoming Roman. The origins of provincial civilization in Gaul*, Cambridge, Cambridge U.P., 2003.

Femmes violentes à Rome : représentations morales ?

Martin GALINIER

CRHiSM, EA 2984 — Université de Perpignan — Via Domitia

Les représentations romaines relatives à la femme sont en général exemplaires : la jeune fille, la bonne épouse, la bonne matrone, la fidèle nourrice. Je renvoie aux lettres de Pline le Jeune, dont celle concernant le décès de Minicia Marcella, dans laquelle il énumère les qualités féminines (de la *puella* à la vieille femme¹), mais aussi à bon nombre de sarcophages romains dits réalistes, pour l'expression de cet idéal matronal². Le message de ces cuves sépulcrales est clair : préserver la *memoria* de la défunte en exhibant ses qualités morales et sociales.

Or, ces représentations funéraires voient aussi, parfois, figurer Médée tuant sa jeune rivale, Créüse ou Glaucè, et les deux fils qu'elle a eus avec Jason. Ce thème, parmi quelques autres, est souvent considéré par les commentateurs

1. Pline le Jeune, *Lettres*, V, 16 (trad. Anne-Marie Guillemin, Paris, 1989). Minicia est morte au seuil (treize ans) du mariage. Pline énumère ses vertus, normalement réparties sur l'ensemble de l'existence d'une femme (les mots utilisés par Pline sont, dans l'ordre, *virgo*, *puella*, *matrona* et *anilis*, ce qui correspond à peu près à quatre âges — ou quatre statuts — de la femme romaine : enfant, jeune fille à marier, mère de famille, vieille femme).

2. AMEDICK, 1991, par exemple p. 60-72 (scènes de naissance, éducation, décès d'un enfant : le commentaire est centré sur le destin de l'enfant, mais les parents, dont la mère, sont également mis en scène). Sur les sarcophages dits « de généraux » ou « biographiques », sont montrées les scènes de mariage, de naissance et d'éducation en présence de la matrone, ce qui, de fait, établit un parallèle entre son rôle exemplaire et celui de son époux, lui représenté actif dans la vie publique (par exemple le couvercle du sarcophage de Portonaccio : MUSSO, 1985, p. 177-188 ; également : KOCH, 1982, n° 76 ; AMEDICK, 1991, kat.179 ; TURCAN, 1995, p. 230-231 figure 296.

modernes comme inadapté à la célébration de la mémoire posthume¹. Le corpus n'est certes pas important : sur les six mille sarcophages sortis des ateliers romains, mille deux cents ont un décor mythique, et sur ceux-ci Guntram Koch dénombrait en 1993 : une quarantaine de sarcophages ayant pour thème Hippolyte et Phèdre ; une vingtaine de sarcophages ayant pour thème Jason et Médée ; et quelques exemplaires ornés de scènes de l'*Iliupersis*, des Sept contre Thèbes, d'Œdipe, etc.² Mais ces mythes ont été choisis par les Romains, et au sens où une *lectio difficilior* peut éclairer un corpus plus large, je souhaite comprendre la signification qu'avaient, pour les Romains du II^e siècle apr. J.-C., ces images de femmes violentes³.

1 Prolégomènes⁴

Avant tout, quelques précisions méthodologiques. Il est difficile, sinon impossible, de reconstituer les motivations personnelles, individuelles, des acheteurs de sarcophages : c'est là la difficulté principale, et c'est elle qui, à mon sens, rend caduques les recherches basées sur l'iconographie funéraire et portant sur les croyances en l'au-delà des Romains. En revanche, on peut

1. CUMONT, 1966 n'a abordé ni le mythe des Niobides, ni ceux de la chute de Troie, de Médée ou d'Oreste. Robert Turcan s'est, lui, interrogé sur ces images : TURCAN, 1978, p. 1700-1735, entre autres p. 1720 (« Quelles doctrines de l'âme peuvent bien s'être greffées sur tant de mythes scabreux, scandaleux ou sanguinaires ? »), et TURCAN, 1999, p. 42-43 (sur Médée).

2. Chiffres tirés de Guntram Koch : KOCH, 1993, p. 72-79. C. Robert a publié, au début du XX^e siècle, les volumes suivants du corpus *Die antiken Sarkophag-Reliefs* (cités dans leur réédition anastasiqne de 1969) : *Mythologische Cyklen II* (cycle troyen, dont l'*Iliupersis* ; cycle thébain, dont les Sept contre Thèbes ; cycle des Argonautes, dont Médée à Corinthe) ; *Einzelmythen* III.1 a-h ; III.2 h-m ; III.3 n-z. Voir KOCH 1993, p. 205-209 sur l'historique et les références des volumes du corpus. Le volume d'Hellmut Sichtermann (SICHTERMANN, 1992) a été présenté par Michael Koortbojian (KOORTBOJIAN, 1995 a, p. 421-434). Et à propos du volume *Die antiken Sarkophagreliefs*, V.2, dû à K. Schauenburg (SCHAUENBURG, 1995), on peut consulter la recension de R. Turcan (TURCAN, 1997, p. 357-359). Voir également la recension des derniers ouvrages parus par Björn Christian Ewald (EWALD, 1999, p. 344-348).

3. N'y aurait-il qu'un unique sarcophage attesté avec un de ces mythes « difficiles », il serait nécessaire d'expliquer sa présence dans l'imagerie funéraire, d'identifier la raison qui a amené les Romains à déposer le corps d'un défunt que l'on voulait honorer (par une sépulture et des rites appropriés) dans une cuve représentant Médée avec, sur son épaule, le corps d'un de ses enfants, ou Athée tuant son fils Méléagre, ou Phèdre se consumant d'amour pour son beau-fils Hippolyte.

4. La nécessité d'une présentation méthodologique s'impose : que Marietta Horster trouve ici mes remerciements quant à ses remarques stimulantes.

appréhender la « conception romaine du deuil » en partant de la production des ateliers romains.

Les thèmes sélectionnés par les sculpteurs, réalisés en série, l'étaient dans une optique commerciale. Les cuves, aujourd'hui conservées dans les musées, ont été retrouvées *in situ* (nul atelier de sarcophages n'a été découvert à ce jour), ce qui signifie qu'elles ont trouvé acquéreur, donc que leur thématique coïncidait avec les attentes des acheteurs. Le corpus des sarcophages romains¹ se présente donc comme le produit de l'adéquation entre, d'un côté, le catalogue « générique » par lequel les sculpteurs espéraient anticiper sur les cas « types » de deuil susceptibles d'intéresser leur clientèle et, de l'autre, la demande avérée, à motivation ponctuelle, individuelle, des acheteurs.

Pour préciser : ainsi que les épitaphes le proclament, les préoccupations romaines autour des funérailles étaient pour l'essentiel d'ordre familial (je place aussi sous ce vocable les relations patrons/affranchis, ainsi que les dédicaces collégiales, la fonction des collèges étant de réaliser les rituels funéraires en l'absence d'héritier naturel). Lorsque le défunt est identifiable, il l'est par ses relations familiales : père et/ou mère ; fils (mort avant d'entrer dans la vie publique) et/ou fille (morte avant d'être mariée) ; frère à sa sœur/ou l'inverse ; épouse vivante, pour son mari mort/ou l'inverse. La fonction du monument (inscription, buste, sarcophage) est alors de consoler les survivants et de préserver la mémoire du défunt, en proclamant ses vertus². D'où l'utilisation alternative (et équivalente) de scènes « réalistes » et de scènes « mythiques » sur les sarcophages romains : dans les deux cas, il s'agit de proposer une imagerie d'Épinal du défunt³, adaptée au mieux à ses particularités réelles (âge, sexe, statut social, situation personnelle au moment de la mort). Parfois, les traits du défunt étaient donnés au « héros » du décor, mais cet usage était du même ordre que celui d'une inscription : apport indicatif, support supplémentaire de la *memoria*, mais l'absence de portrait individualisé sur une cuve pré-sculptée n'a jamais empêché son utilisation funéraire : là n'était donc pas l'important aux yeux du commanditaire⁴.

1. Hors exception : les commandes particulières, toujours délicates à déceler. Mais elles existent.

2. Réelles ou imaginaires, peu importe et impossible de trancher : nous sommes ici devant des représentations conventionnelles du/des défunt(s).

3. RODENWALDT, 1935, p. 3 et suivantes, sur les valeurs canoniques de l'imagerie sépulcrale.

4. L'achèvement était cependant considéré comme un signe de *pietas erga parentes*. Voir la lettre de Pline le Jeune, VI, 10, relative au tombeau de Verginius Rufus.

Ce cadre implique que l'iconographie des sarcophages romains était, pour une large part, stéréotypée, pensée en amont (dans les ateliers) pour correspondre aux cas usuels de douleur frappant la *familia*. Un indice, parmi d'autres, m'a amené à croire ce cadre conceptuel pertinent : la fréquence des silhouettes de pédagogues et nourrices sur les cuves, présentes même dans les scènes tirées de mythes grecs alors que nulle tradition littéraire ou iconographique ne le justifie. Cet ajout iconographique romain ne peut s'expliquer que par la volonté, délibérée de la part des concepteurs de sarcophages, de proposer aux acheteurs, habitués à la présence de nourrices et pédagogues parmi eux, une image de la douleur familiale qui soit à la fois pathétique et en adéquation avec leur définition de la *familia*. Bref, l'iconographie funéraire me paraît centrée sur le statut familial du défunt plutôt que sur son statut social¹.

Quelques prudences pour compléter :

- Ce cadre conceptuel ne permet pas de systématiser la lecture des sarcophages par thèmes. Chaque cuve doit être examinée dans ses originalités et son contexte propre. Si le mythe de l'enlèvement de Proserpine peut *a priori* renvoyer au décès d'une jeune fille, et celui d'Hippolyte à celui d'un jeune homme, l'usage de la matière mythique (et des scènes « réalistes » tout autant) en contexte funéraire reste toujours susceptible d'adaptation, perceptible par la mise en scène de la cuve (encore visible : par exemple l'« éroïsation » des thèmes d'adultes pour les sarcophages d'enfants) et actualisée ponctuellement par l'acheteur (sa « lecture », à jamais perdue). Cette adaptation, cette faculté d'interprétation originale laissée à l'acheteur, était prévue *a minima* par les ateliers, tout en étant limitée : pour être commercialisables, l'image devait entrer dans un spectre large, conforme aux préoccupations usuelles des familles explorées. Mais d'autres critères de personnalisations intervenaient, extérieurs au sarcophage et orientant sa perception : inscription à l'entrée du sépulcre, portrait ou silhouette du défunt dans la tombe, etc. Autant d'indices qui guidaient le spectateur antique dans le processus de lecture du sarcophage². L'absence de ces éléments contextuels empêche l'observateur contemporain de restituer la cuve dans son environnement originel et dans ses interactions avec le « programme » du *monumentum*. Or, la cuve était pensée dans ce cadre-là, elle y prenait son

1. Sur ces problèmes : REINSBERG, 1995, p. 353-370 et pl. 85-93 ; WREDE, 2001.

2. SCHEID, 1994, en particulier p. 159 sur les processus de lecture dynamique d'un *textus*, « rencontre du scripteur et du lecteur dans la lecture ».

sens, à l'occasion des funérailles et des fêtes familiales sur les tombes (le contexte temporel et rituel, moment où la vision des sarcophages par la *familia* était possible, est bien sûr essentiel).

- Les ateliers inventent donc des thèmes en relation avec la fonction sépulcrale des sarcophages, tout en puisant dans un répertoire formel antérieur, grec ou romain (voire étrusque¹), statuaire, pictural, théâtral, littéraire, etc. L'emprunt de la forme n'implique pas maintien uniforme de la signification : ce qui prime est la mise en contexte².
- La mise en série de l'imagerie funéraire avec d'autres corpus (publics, domestiques) est cependant nécessaire, ne serait-ce que pour dégager ses originalités par rapport aux autres utilisations du thème. L'opération sera menée ici pour Médée et la valeur idéologique à laquelle, je crois, elle sert de contrepoint : *Concordia*.

2 Médée

Je me concentrerai donc sur Médée. En l'absence du volume des ASR correspondant, le mieux pour aborder ce corpus est de partir de l'ouvrage de Vassiliki Gaggadis-Robin : elle a étudié vingt-cinq sarcophages montrant le mythe, la plupart datés entre 150 et 180 après J.-C.³ ; seuls trois cuves ou couvercles représentent les épisodes de la conquête de la Toison d'or. Les autres montrent,

1. Sur les urnes étrusques et les mythes grecs : STEUERNAGEL, 1998.

2. Dans un contexte romain, la vue des amours, certes adultérin mais point empreint de scurrilité (pour reprendre le joli mot de Franz Cumont (CUMONT, 1966, p. 20), de Mars et Vénus, n'était sans doute qu'une manière mythique de célébrer Rome par l'union des parents de Énée et Romulus ; sur les sarcophages, leur amour est devenue image de mariage (pour Richard Brilliant : BRILLIANT, 1994, p. 431, le couple est devenu l'*exemplum* « of marital love and fidelity »). Constat proche à propos du mythe de Phèdre et Hippolyte : « Avec la production des sarcophages, le motif va prendre un caractère symbolique beaucoup plus général : toute jeune femme pourra prendre les traits de l'héroïne en proie au mal d'amour » (GHIRON-BISTAGNE, 1982, p. 29-49, ici p. 31). À partir d'un thème de la transgression, sont donc célébrés les liens entre un « couple » dont l'acteur masculin fait preuve des qualités canoniques du citoyen et dont l'héroïne est parée, dans un cadre domestique, des signes matronaux de l'*affectio maritalis*. L'adultère s'estompe au profit d'un discours positif dans lequel la jeunesse héroïque d'Hippolyte et la tristesse de Phèdre servent de reflet consolatoire à la douleur familiale. Ainsi adaptée et édulcorée, la transgression initiale des normes s'estompe devant l'idéal romain de la *concordia* conjugale.

3. GAGGADIS-ROBIN, 1994, p. 22.

de manière répétitive, l'épisode du meurtre de ses enfants par Médée après que Jason lui a préféré Créüse (ou Glauçè), fille du roi Créon de Corinthe¹. L'exemplaire conservé à Rome, daté de 150-160, est un bon témoin de la série² :

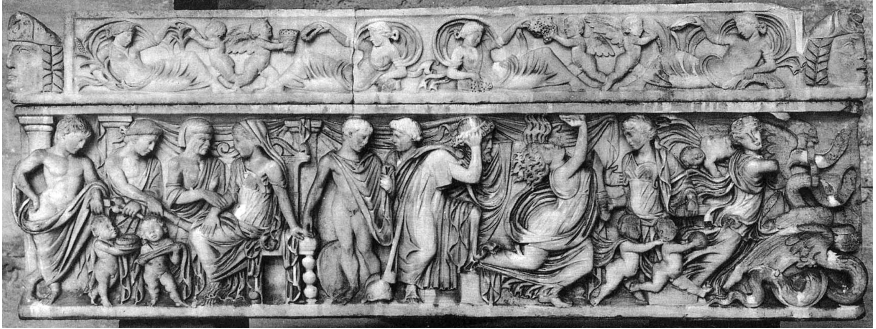


Fig. 1. — Sarcophage dit de Jason et Médée (Rome, daté de 150-160) : cuve.

- * à gauche de la cuve (fig. 1), Créüse assise reçoit les cadeaux empoisonnés par Médée, portés par les deux enfants de Jason et Médée, en présence de Jason, d'un témoin porteur de pavot et d'une nourrice au visage marqué par l'âge ; l'action a lieu dans le palais, comme l'indiquent les piliers et l'étoffe tendue en arrière-plan ; le témoin a été interprété comme *Hymenaeus* ou *Somnus*³ ;
- * au centre de la cuve, Créon, main à la tête en signe de désespoir, assiste à la mort de sa fille, brûlée par la magie de Médée⁴ ; derrière lui, deux jeunes gens se font face, inactifs : l'un peut être Jason ;
- * à droite, les enfants de Jason et Médée jouent à la balle tandis que leur mère médite leur mort, glaive au poing ;
- * enfin à l'extrême droite, Médée monte sur le char de son père le Soleil, le cadavre d'un de ses enfants morts sur l'épaule, le pied du second dépassant de la caisse du char ;
- * le couvercle présente les quatre Saisons allongées auxquelles des Amours apportent leurs attributs respectifs ;
- * Les deux petits côtés montrent Jason et un guerrier en nudité héroïque (fig. 2 on the next page).

1. GAGGADIS-ROBIN, 1994, p. 21-35 ; KOCH, 1993, p. 76. Aucune inscription ne précise l'identité des défunts inhumés dans ces cuves, ni les raisons de leur choix.

2. Illustration d'après GAGGADIS-ROBIN, 1994, n° 8 p. 12 fig. 10-12. Voir également KOCH, 1975, *kat.* 38 pl. 92-93 et 94.2 ; et MUSSO, 1981, p. 138 n° 38.

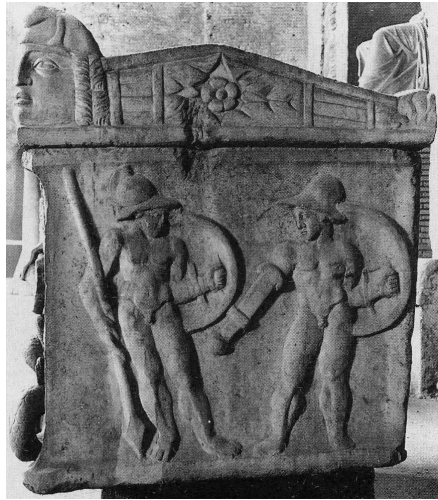
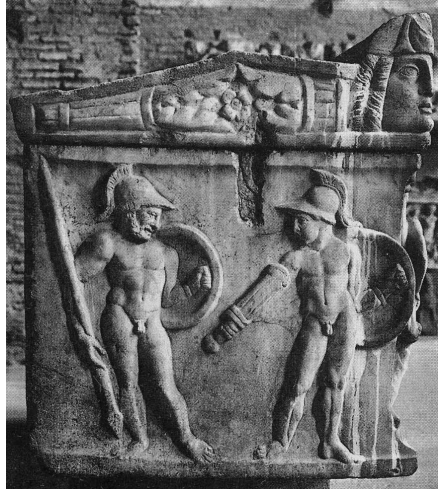


Fig. 2. — Sarcophage dit de Jason et Médée (Rome, daté de 150-160) :
petits côtés.

La série est conçue sur ce modèle, avec quelques variantes sur les petits côtés¹ ou le couvercle². Un exemplaire, conservé au Vatican, est cependant intéressant (fig. 3) : il présente, en une succession étonnante : à droite une scène de *dextrarum iunctio*³ ; l'entrevue entre Jason et Créüse prélude au remariage ; la mort de Créüse ; Médée méditant l'assassinat de ses enfants jouant à la balle au pied d'un Hermès ; enfin la fuite de Médée sur le char du Soleil, le corps d'un de ses enfants sur l'épaule. L'épisode de la *dextrarum iunctio* renvoie d'ordinaire à la concorde entre époux, domaine patronné par *Concordia* et Junon *Pronuba* : le collage est donc surprenant.



Fig. 3. — Sarcophage dit de Jason et Médée (Vatican, daté de 160).

On a rapproché sarcophages de Médée et tragédies⁴. Nombre d'épisodes relatés par les sources littéraires ne sont pourtant pas illustrés sur les cuves :

1. L'exemplaire de Berlin (GAGGADIS-ROBIN, 1994, p. 9 n° 2 fig. 2-4) présente sur le petit côté gauche Jason maîtrisant les taureaux de Colchide ; un autre exemplaire romain (GAGGADIS-ROBIN, 1994, p. 17-18 n° 21 fig. 32-34 ; datation : 160-180) montre la même succession sur la cuve et, sur le petit côté gauche, Jason cuirassé à la romaine sacrifiant sur un autel, puis sur le petit côté droit deux personnages en nudité héroïque s'entretenant ; un troisième, de Naples, varie encore sur les petits côtés (GAGGADIS-ROBIN, 1994, p. 18 n° 22 fig. 35-37) : à gauche Jason maîtrisant les taureaux, à droite affrontant le serpent en compagnie de Médée. L'exemplaire fragmentaire du Louvre (GAGGADIS-ROBIN, 1994, p. 11 n° 5 fig. 7) appartient à une autre série : il montre à gauche Jason maîtrisant les taureaux, et à droite Jason en cuirasse romaine unissant sa main droite à celle de Médée (BLANC, 1986, p. 952-1049, n° 56 p. 965) ; cela illustre les très canoniques *Virtus*, *Fides* et *Concordia* romaines, puisqu'il n'est pas fait allusion à la suite tragique des événements.

2. Le couvercle lacunaire de Bâle, daté de 200-210, décline les épisodes de Colchide (GAGGADIS-ROBIN, 1994, p. 20 n° 24 fig. 40-47).

3. GAGGADIS-ROBIN, 1994, p. 99-104, compte quatre scènes de mariage dans le corpus, mariage auquel assiste, de manière conventionnelle, *Concordia* ou Junon *Pronuba*. Elle suppose qu'il s'agit des noces de Jason et Créüse, ce qui est possible mais invérifiable et à mes yeux peu important. Le document utilisé ici est celui qu'elle décrit p. 3 n° 9 fig. 13 (daté de 160).

4. GAGGADIS-ROBIN, 1994, p. 192. FRONING, 1980, p. 322-341, s'intéresse p. 330-341 à la représentation de Médée dans l'art romain. Voir également les articles BERGER-DOER, 1990, p. 120-127 ; NEILS, 1990, p. 629-638 ; et SCHMIDT 1992, p. 386-398. En dernier lieu, PRIOUX, 2007, p. 41-59, spécialement p. 42-45, avec rapprochements théâtraux et philosophiques (stoïcisme).

cela implique sélection, donc adaptation à la fonction sépulcrale, et quand bien même le théâtre a participé à la diffusion culturelle du mythe, il n'est pas le seul médium qui y a contribué.

3 Prototypes publics ?

Essayons d'abord de définir une « norme » publique. L'usage d'images féminines à Rome est ancien. Pline l'Ancien, dans un passage traitant de cet aspect de la sculpture¹, donne de manière implicite les critères permettant l'érection de portraits féminins dans l'*Urbs*. Outre celle de la Sibylle, il mentionne :

- la statue d'une Vestale, « avec la permission “de l'ériger où elle voudrait”, précision qui n'est pas moins honorable pour elle que d'avoir obtenu, quoique femme, l'honneur d'une statue » : le bienfait pour lequel la Vestale était honorée était d'avoir donné au peuple le champ du Tibre² ;
- une statue équestre à Clélie ou Valéria, fille de Publicola : « [...] cette statue de Clélie et celle de Coclès furent les premières dédiées aux frais de l'État », croit savoir Pline : ils avaient bien sûr sauvé Rome³ ;
- et la protestation de Caton l'Ancien « pendant sa censure, contre les Romains qui se faisaient élever des statues dans les provinces ; cependant, il ne put empêcher qu'on en élevât à Rome même, par exemple à Cornélie, mère des Gracques et fille du premier Africain » : cette dernière œuvre était passée « dans les édifices d'Octavie » après la réfection du portique de Métellus, sans doute en tant qu'*exemplum* féminin promu par Auguste (on y reviendra).

À travers les trois (ou quatre) noms cités par Pline, émergent les valeurs qui autorisaient l'octroi d'une statue publique à une citoyenne : certes le bien public, mais aussi la chasteté et la piété (Vestale) ; des vertus « masculines » (*fortitudo* : Clélie ou Cornélie) ; enfin les vertus cardinales de la *materfamilias*

1. Pline l'Ancien, *H.N.*, XXXIV, 17-31 (trad. H. Le Bonniec, Paris, 1953 ; MULLER-DUFEU, 2002, p. 983-987 n° 2 958, donne par erreur XXIV, 17).

2. Don d'autant plus remarquable que, parmi les femmes, seules les Vestales pouvaient tester.

3. Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, III, 2, 1-2, cite Horatius Coclès et Clélie comme exemples de *fortitudo*.

incarnée par Cornélie ¹ : *casta, pia, domiseda et lanifica* ², soit vertueuse, pieuse, cantonnée à la maison et travaillant la laine. L'épouse romaine devait en outre donner un rejeton (mâle de préférence) à son époux ³; objectif que célèbre Catulle à la fin de la République ⁴ et que confirment les lois augustéennes. Dans l'éloge littéraire de cet idéal familial, les modèles mythiques coexistent bien sûr avec les exemples historiques. Catulle mentionne les Torquatus et Manlius mais aussi Pénélope, et Ovide cite Pénélope, Laodamie, Alceste et Evadné (qui se jeta dans le bûcher de son époux Capanée, tué lors de la guerre des Sept contre Thèbes), et d'autres encore mentionnent Andromaque, Eurydice et (encore) l'historique Cornélie, mère des Gracques ⁵. Dans les deux registres (mythes ; histoire), l'imagerie est positive et vise la promotion de la morale par l'exemple.

1. THOMAS, 1991, p. 103-156, par exemple p. 108 : « [...] les femmes, pour mériter leur titre de “mères de famille”, devaient être en position de donner à leurs maris des enfants légitimes. [...] Elles gagnaient à cette reconnaissance une honorabilité, une dignité, une “majesté”, même, à travers lesquelles se manifestait l'éclat civique, sinon politique, de leur fonction », et p. 137 : « C'est un statut qui [...] présuppose réalisée par le mariage la fonction que la cité assigne aux femmes pubères : procurer une descendance aux citoyens en comblant leurs maris d'enfants. C'est pourquoi, précisent certains textes, “mère de famille” se dit d'une épouse qui n'a pas encore enfanté. » Une épouse sans enfant peut donc être appelée « mère » (THOMAS 1991, p. 108), mais le statut et l'honneur qui s'y attache lui sont accordés en fonction du mariage et de la maternité, que cette dernière soit avérée ou à venir.

2. D'après Toso, 2002, p. 289-307, spécialement p. 303.

3. Le point de vue juridique est présenté dans l'article de PETER, 1992, p. 363-373, qui cite par exemple Cicéron, *Lettre à Atticus*, VII, 2 (p. 365) et reconstitue ainsi la question des censeurs à chaque *pater familias* : « Déclares-tu avoir une femme selon ta décision libre, pour procréer des enfants ? » (p. 367), ou encore (même page) : « la manifestation la plus probable de cette volonté [de vie commune des époux] est la demande en mariage pour *liberorum quaerendorum causa*, c'est-à-dire, pour avoir des enfants légitimes et par là fonder une famille stable ». Elle rapporte l'anecdote tirée de Valère Maxime (VII, 7, 4) d'une femme âgée qui, pour priver d'héritage ses enfants d'un premier mariage, s'était remariée avec un homme lui aussi âgé : Auguste annula le mariage avec cette formule : *non creandorum liberorum causa coniugium intercessat* (p. 368).

4. Catulle, 61, vers 211-230 (trad. G. Lafaye, Paris, 1996) [le poète s'adresse aux jeunes époux] : « Livrez-vous de tout cœur au plaisir et que bientôt il naisse de vous des fils. Une race d'un nom si ancien ne doit pas s'éteindre faute de fils, mais produire à jamais des rejetons de la même souche. Je veux qu'un petit Torquatus, tendant du sein de sa mère ses mains mignonnes, sourie doucement à son père, les lèvres entr'ouvertes. Qu'il ressemble à Manlius son père, que, sans être avertis, tous le reconnaissent aisément et que ses traits témoignent de la chasteté de sa mère. Qu'il se glorifie de la vertu de sa mère, garante de la pureté de sa race, comme Télémaque, qui dut un renom unique, impérissable, à l'insigne vertu de sa mère Pénélope. »

5. Ovide, *L'art d'aimer*, III, 15-23, d'après Toso, 2002, p. 289 et p. 290 note 9. Valère Maxime, IV, 6, 2-5, et VI, 7, donne des exemples « historiques » d' *affectio maritalis*.

3.1 Les héroïnes de Pompée

En 55 av. J.-C., Pompée rompit avec cette tradition. À l'ombre du temple de Vénus *Victrix*, il élaborait un programme iconographique étonnant. Outre les Nations vaincues, trois groupes de statues féminines ornaient les galeries de son portique : des hétaires, des poétesses, et des femmes célèbres pour leur accouchement extraordinaire¹. Les trois derniers groupes n'étaient pas attendus, en regard de l'idéal matronal romain. Or, l'ensemble était bien à la gloire de Pompée : sa statue *cosmocrator* y apparaissait, tel Énée aux Enfers², protégé par la Vénus de Troie, et c'est autour de cette dernière, victorieuse, que s'ajustait le décor³.

Si Pline l'Ancien ne prononce à l'encontre de cet audacieux programme aucun jugement moral⁴, Plutarque comme Tatién critiquent, au second siècle de notre ère, le fait d'ériger des statues à des courtisanes ou à des femmes à la fécondité exceptionnelle⁵. Pourtant, César fit, sur son Forum, un choix plus provocateur encore.

1. SAURON, 1987, p. 457-473, dont p. 459-460 : est donnée la liste des personnages, dont Pasiphaé, citée d'après COARELLI, 1972, p. 99-122.

2. GROS, 1996, p. 99 : « dans ce parc monumental et arboré Pompée apparaissait comme l'un de ces héros pacificateurs qui, à l'instar d'Héraclès ou de Dionysos, avaient visité de leur vivant les Enfers [...] ». Sur ce complexe, voir SAURON, 1995, p. 280-314.

3. Pour Gilles Sauron (SAURON, 1987, p. 462 et 467 ; SAURON, 1995, p. 286-288), Vénus est ici la patronne des hétaires et domine ses concurrentes divines du Jugement de Pâris, Minerve, protectrice des poétesses, et Junon *Lucina*, protectrice des mères.

4. Pline l'Ancien, VII, 34 : « Le Grand Pompée mit dans son théâtre des effigies admirables par leur renommée qu'il avait fait réaliser avec beaucoup de soin par le génie de grands artistes ; parmi celles-ci, on signale celle d'Eutychè, emportée par vingt enfants sur son bûcher, elle qui avait accompli à Tralles trente accouchements » (d'après MULLER-DUFEU, 2002, p. 877 n° 2 613). Pline l'Ancien, VII, 3, mentionne également une Alcippe, mère d'un monstre à tête d'éléphant.

5. Plutarque, *Du Courage ou de la chance d'Alexandre le Grand*, II, 3, à propos d'une statue de Praxitèle : « Cratès, voyant l'effigie en or de l'hétaire Phryné qui se dressait à Delphes, s'écria qu'elle se dressait là comme trophée de l'intempérance des Grecs » (d'après MULLER-DUFEU, 2002, p. 513 n° 1 483 ; la courtisane est, d'après la notice suivante, due à Diogène Laërce, *Vie des philosophes célèbres*, VI, 60, identifiée à Aphrodite). Tatién, *Contre les Grecs*, p. 36, 12 : « Quel intérêt pour moi [...] de porter les yeux outre les œuvres de Calliadès, sur Néaira ? car c'était une courtisane » (MULLER-DUFEU, 2002, p. 835 n° 2 483). Et du même (*Contre les Grecs*, p. 35, 28) : « Qu'est pour moi cette femme qui enfanta trente enfants grâce à Périclyménos ? Combien pensez-vous que cette action soit admirable ? » (MULLER-DUFEU, 2002, p. 877 n° 2 612 ; elle associe Périclyménos à l'artiste du portique de Pompée, or Pline ne donne pas de nom). SAURON, 1987, p. 460, indique qu'Ovide, *Art d'aimer*, I, 281-326, fit de Pasiphaé « le modèle des excès de la passion féminine ».

3.2 Le Forum de César

Pline écrit : « Mais celui qui fut le principal artisan de la renommée officielle attribuée à des tableaux fut César, une fois dictateur : il dédia l'*Ajax* et la *Médée* devant le temple de Vénus Génitrix¹ ». Ces tableaux étaient de Timomachos², et Plutarque commente ainsi le choix du sujet : « Certains peignent aussi des actions étonnantes, comme Timomachos le meurtre des enfants de Médée, ou Théon le meurtre de sa mère par Oreste³. »

Le premier tableau choisi par César montrait Ajax partagé entre la colère et le désespoir⁴, le second Médée méditant le meurtre de ses enfants⁵. Quelques descriptions antiques permettent de se faire une idée de la composition de ce dernier, peut-être visible dans certaines fresques de Pompéi⁶. Une notice de l'*Anthologie grecque* l'évoque en ces termes :

Vois ici en effigie l'infanticide, vois ici l'image de Colchide, que Timomachos a dessiné de sa main : le poignard à la main, la grande colère, les yeux sauvages, une larme perlant pour ses pitoyables enfants ; il a tout mêlé ensemble, rassemblant en un seul des sentiments opposés, épargnant à la main de se teindre de sang⁷.

Et un extrait de Lucien :

Médée est peinte derrière, enflammée par la jalousie, surveillant ses enfants avec de terribles méditations : elle tient déjà le glaive, et les deux malheureux

1. Pline l'Ancien, XXXV, 26 (trad. J.-M. Croisille, 1997 ; pour une autre traduction, voir MULLER-DUFEU, 2002, p. 1011 n° 3 030). Voir également REINACH, 1985, p. 271 notice 343. Bibliographie récente et sources (littéraires et iconographiques) dans PRIOUX, 2007, p. 41-59. SAURON, 2001, p. 187-199, spécialement p. 188, indique à juste titre (et avec références à Pline l'Ancien) que ces tableaux devaient être situés dans l'*aedes*. Cicéron, *Seconde action contre Verrès*, IV, 135, indique que l'association Médée/Ajax existait déjà à Cyzique.

2. Pline l'Ancien, XXXV, 136 (MULLER-DUFEU, 2002, p. 1011 n° 3 028).

3. Plutarque, *Comment écouter les poètes*, 3 (MULLER-DUFEU, 2002, p. 1005 n° 3 013, ou p. 1011 n° 3 035).

4. MULLER-DUFEU, 2002, p. 1011, notices n° 3032-3034 ; SAURON, 2001, p. 189 ; et PRIOUX, 2007, p. 42.

5. SAURON, 2001, p. 189-190.

6. CROISILLE, 2005, p. 199, fig. 277-278 et p. 200 ; SAURON, 2001, p. 189 ; PRIOUX, 2007, p. 41-42, pour le point sur la question.

7. *Anthologie grecque*, XVI, 138 (MULLER-DUFEU, 2002, p. 1015 n° 3 042 ; la traduction a été modifiée sur un point, le terme grec *agalma* ayant été traduit ici par « image », et non « statue »). Timomachos se refuse à peindre le sang (PRIOUX, 2007, p. 45).

sont assis en riant, sans rien savoir du futur, mais ils voient le glaive dans ses mains¹.

Le meurtre des enfants n'est pas montré, seule la préparation du crime l'est, mais la condamnation morale demeure². Ainsi dans l'*Anthologie grecque* :

Qui, criminelle de Colchide, a peint ce courroux sur ton visage ? Qui t'a faite barbare sur ton image ? As-tu encore soif du meurtre de tes enfants ? ou un autre Jason ou une autre Glaucè comme prétexte ? Va, infanticide aussi sur la cire, car tes jalousies sans mesure même, la peinture le sent jusqu'où tu le veux³.

Pourquoi César a-t-il choisi Médée⁴ ? Richard Westall a vu, dans le suicide d'Ajax, la mort de Pompée le mélancolique, et dans l'infanticide de Médée, l'infidélité de Pompée assimilé à Jason, traître à César après la mort de Iulia⁵. Si bien que Médée ne serait plus la criminelle, mais la victime trahie par le volage Jason... Si on la pousse à son terme, l'analogie laisse sceptique : si

1. Lucien, *De sa maison*, 31 (MULLER-DUFEU, 2002, p. 1017 n° 3 046).

2. Médée est qualifiée de « mère barbare [qui] garde dans ses yeux le crime » (Ovide, *Tristes*, II, 525 ; MULLER-DUFEU, 2002, p. 1011 n° 3 032), puis, dans l'*Anthologie grecque*, XVI, 136 (MULLER-DUFEU, 2002, p. 1013 n° 3 036), de « malheureuse Médée, tiraillée entre la jalousie et ses enfants » ; pour Ausone, *Épigrammes*, 130 (MULLER-DUFEU, 2002, p. 1015 n° 3 040), elle est la « dernière de Colchide ». D'autres passages de l'*Anthologie grecque* insistent sur le déchirement de la mère criminelle : « Voici une image de Médée : vois comme l'un des yeux se tourne vers la colère, tandis que l'autre pleure par sympathie pour les enfants » (*Anthologie grecque*, XVI, 143 ; MULLER-DUFEU, 2002, p. 1015 n° 3 044) ; ou : « L'art de Timomachos a montré l'amour et la jalousie de Médée, quand ses enfants furent poussés vers leur destin, car d'un côté elle applaudissait le glaive, et de l'autre le repoussait, voulant sauver et tuer ses enfants » (*Anthologie grecque*, XVI, 135 ; MULLER-DUFEU, 2002, p. 1015 n° 3 041). Ausone, au IV^e siècle apr. J.-C. fait le même constat : « Quand l'esprit de Timomachos voulut peindre Médée roulant dans son esprit le crime cruel contre ses enfants, il fournit un travail immense pour la variété des choses, afin de représenter l'ambiguïté des sentiments de la mère. La colère transparait sous les larmes, la pitié n'est pas exempte de colère [...] » (*Épigrammes*, 129 ; MULLER-DUFEU, 2002, p. 1013 n° 3 037). Évelyne Prioux (PRIoux, 2007, p. 45), souligne que certains commentaires antiques témoignent de la pitié aussi pour Médée.

3. *Anthologie grecque*, XVI, 137 (MULLER-DUFEU, 2002, p. 1013 n° 3 039).

4. ARCELLASCHI, 1990, p. 10, attribue à Médée une dimension perturbatrice dans trois domaines de la culture romaine : la poésie, la sociologie (plus exactement la famille) et le politique, et il explique le choix de César par le fait qu'il préparait l'expédition parthique : Médée l'orientale, la Thrace, serait l'image de l'Empire impie à vaincre. Un des fils de Médée serait, dans certaines sources latines, l'ancêtre éponyme des Mèdes (voir PRIoux, 2007, p. 48, à ce propos). Gilles Sauron (SAURON, 2001, p. 191-192) écarte avec justesse l'hypothèse.

5. WESTALL, 1996, p. 83-118, ici p. 96. Voir la synthèse et la bibliographie sur ce point dans TOSO, 2007, p. 159-160, et PRIoux, 2007, p. 46-47.

Jason est Pompée, Médée serait Iulia (ou même César¹), ce qui constitue une identification pour le moins surprenante de la part de son père.

Plus récemment, G. Sauron a proposé de faire d'Ajax, Médée et César, des victimes de l'*iniquitas* : la différence entre les deux personnages mythiques et César étant que ce dernier aurait répondu à cette injustice par la *clementia*, et non la fureur sanguinaire², et il propose de voir dans le décor du *Forum Iulium* « la guerre civile qui s'ouvre avec le passage du Rubicon et qui se conclut dans la plaine de Pharsale³ ». Si l'opposition « *iniquitas* de ses ennemis/*iustitia* et *clementia* de César⁴ » est suggestive, il me semble que les événements évoqués dans le décor du Forum peuvent inclure jusqu'aux événements d'Afrique de 46 av. J.-C.

L'usage de la clé politique m'apparaît en effet, en ce 26 septembre 46, jour de l'inauguration du *Forum Iulium* et du quadruple triomphe de César sur la Gaule, le Pont, l'Égypte et l'Afrique⁵, cohérente. Dans ce contexte particulier, la représentation d'Ajax hésitant à se suicider, épée en main⁶, pourrait renvoyer à un redoutable adversaire de César, passé à la postérité précisément en raison de son suicide : Caton d'Utique. Chez Plutarque, l'épée joue un grand rôle dans la mort du Romain : il la réclame, l'admire, puis s'en perce⁷. Or, le geste réfléchi de Caton (son « dialogue » avec l'épée prouve la maîtrise raisonnée de son geste) était au centre des polémiques politiques en 46-45 av. J.-C.

On sait qu'après sa mort, Caton fut l'objet d'un ouvrage élogieux de la part de Cicéron, à la demande de Brutus : César y répondit en 45 av. J.-C., durant la campagne espagnole, par un *Anticaton* injurieux⁸. Il est donc possible que

1. PRIOUX, 2007, p. 47 : « [...] dans l'image de Médée, une métaphore du destin de César [...] » (elle résume la position de WESTALL, 1996, et la critique : « l'on peut douter que César ait souhaité être assimilé à Médée [...] »).

2. SAURON, 2001, p. 193 ; résumé et discuté par PRIOUX, 2007, p. 49.

3. SAURON, 2001, p. 197-198.

4. SAURON, 2001, p. 198 : César avait dédié un temple à *Clementia*, où il serrait la main à la déesse.

5. Le cinquième triomphe, sur l'Espagne, a lieu après Munda, en 45 av. J.-C.

6. SAURON, 1999, p. 593-625, ici p. 614, donne la description de Philostrate : « le héros devenu fou [...] demeurant assis, épuisé et formant le projet de se tuer lui-même ». G. Sauron songe à une identification de César à Ajax par Antoine, après l'assassinat du dictateur (SAURON, 2001, p. 187-188) ; mais avant sa mort, le sens était forcément différent.

7. Plutarque, *Caton*, 68-70.

8. ROSS-TAYLOR, 1977, p. 296-300 ; YAVETZ, 1990, p. 234. Références sur l'*Anticaton* : Plutarque, *César*, 54, 5-6 ; *Caton le Jeune*, 36, 5 ; *Cicéron*, 39, 5-6 (et aussi, plus allusives : Cicéron, *Att.*, XII, 40 ; XII, 41 ; XII, 44 ; XII, 45, 2-3 ; XIII, 50, 1 ; Juvénal, *Satires*, VI, 338 ; Tacite, *Annales*, IV, 34 ; Suétone, *César*, 56, 5).

la controverse idéologique autour du geste du dernier des Républicains ait débuté en 46 av. J.-C., lors du triomphe de César. Par l'association injurieuse Ajax/Caton, César aurait voulu dévaloriser la mort volontaire de son adversaire aux yeux de ses contemporains, l'assimilant à l'*iracundia* des partisans du Sénat (sentiment que Cicéron opposait à l'*insidiosa clementia* du dictateur¹) : le terme *iracundia* renvoie, à la perfection, au colérique Ajax² et placerait la décision de Caton non dans le cercle de la raison, mais dans celui de la faiblesse et de l'égarement. Assimiler l'attitude philosophique du préteur romain, et son refus de la *clementia* de César, à la folie du héros grec, constituerait une attaque forte contre la mémoire de cet adversaire, dangereux jusque dans la mort³.

Quant à l'adversaire que Médée incarnerait, menaçante pour ses enfants, ce pourrait être Pompée lui-même⁴ qui s'enfuit à l'approche de César comme Médée fuit Jason, Pompée qui, méditant contre la République, menacerait les Jumeaux romains, évoqués par les fils de Médée. Le fait que Pompée soit assimilé à une femme serait, là aussi, de l'ordre de la disqualification politique et à relier, peut-être, au décor féminin de son complexe théâtral du Champ de Mars. On l'a vu, ce dernier était placé sous la protection d'une Vénus qui n'était pas celle de César : celle du dictateur était, par essence, maternelle, *genitrix*, ce que n'était pas la Vénus dont se réclamait Pompée (les hétaires y incarnaient sa victoire) ou celle qui guida Médée : cette Vénus-là était excessive dans l'amour⁵, excès auxquels pouvaient être assimilés les « exploits » des hétaires, et de Médée. Paul Veyne évoque ainsi la *stultitia*, « excès déraisonnable de sensualité » qui, à Rome, entraîne la « condamnation de la passion amoureuse⁶ ». Je crois que, si l'on admet l'intention césarienne proposée

1. ROSS-TAYLOR, 1977, p. 289 (Elle cite Cicéron, *Att.*, 8, 16, 2).

2. Le parallèle a été utilisé pour Pompée, comme le rappelle Évelyne Prioux (PRIOUX, 2007, p. 46).

3. Pline l'Ancien, *H.N.*, 34, 92 (trad. H. Le Bonniec, 1953), mentionne que le jeune Caton d'Utique, alors en Crète, « excepta de la vente une seule statue, celle de Zénon », et ce pour des motifs philosophiques. Représenter le suicide stoïcien de Caton par un tableau de la folie d'Ajax serait, de la part de César, une critique posthume habile et cruelle ; elle échoua cependant (voir YAVETZ, 1990 sur le « catonisme » à Rome).

4. En 46, ce ne peut évidemment pas être Cléopâtre, maîtresse de César.

5. Voir ci-dessous la vision qu'Ovide donna du mythe : Amour (Éros) y est responsable du geste criminel de Médée. Gilles Sauron (SAURON, 2001, p. 191) attribue également ce sens (claire condamnation « à l'égard de l'amour passionnel ») aux fresques de la Maison de Jason à Pompéi (voir ci-après à leur propos), mais pense que le thème avait « une autre signification » à l'intérieur du temple de Vénus *Genitrix*.

6. VEYNE, 1978, p. 35-63, spécialement p. 48-49.

ici¹, ce qualificatif pourrait être appliqué à Pompée : les sources antiques le désignent comme « trop » amoureux de son épouse Iulia, et l’anecdote est rapportée comme signe de faiblesse².

Quoi qu’il en soit de cette possible personnalisation, Médée l’infanticide, placée dans le sanctuaire de Vénus, patronne de la maison julienne, renvoyait forcément aux horreurs de la guerre civile, ses deux malheureux enfants contrastant avec les nombreux Amours ornant le complexe césarien. Or, comme l’a souligné G. Sauron³, c’est en raison de l’*iniquitas* faite à César par Pompée que le premier franchit le Rubicon : la guerre civile était bien de la responsabilité de Pompée, tout comme le meurtre des enfants de Jason était le fait de la nature déraisonnable de Médée⁴.

3.3 Le temple d’Apollon Palatin

Auguste fit lui aussi un usage politique du mythe grec, et de manière plus morale que Pompée⁵. Ainsi les portiques du temple d’Apollon Palatin abritaient les Danaïdes, disposées autour d’une statue d’Apollon chantant ; leurs maris, fils d’Aegyptos frère de Danaos, égorgés durant la nuit de noces, bénéficiaient de statues équestres en plein air⁶. L’intention du *Princeps* aurait été de célébrer la victoire sur Cléopâtre l’« Égyptienne », coupable de la mort de son

1. Contradictoire, il est vrai, avec la restauration par César des statues de Pompée et de Sylla ; mais les signes sont étalés dans le temps et disposés dans des lieux différents ; le décor du Forum Iulium avait une cohérence propre, prévue avant tout pour les triomphes de 46 av. J.-C. : c’est elle qui nous occupe ici.

2. Plutarque, *Vie de Pompée*, 48, 8 et 53, 1-2 (trad. R. Flacelière et E. Chambry, Paris, 1973) : « Mais bientôt lui-même [Pompée] se laissa aussi amollir par son amour pour la jeune femme, ne s’occupant que d’elle [...]. Admiré et aimé pour ses largesses, il encourut de nouveau une impopularité qui ne fut pas moindre parce que, abandonnant ses armées et ses provinces à des légats qui étaient de ses amis, il restait lui-même en Italie et [...] y passait son temps auprès de sa femme, soit qu’il fût amoureux d’elle, soit que, la voyant éprise de lui, il ne pût se résoudre à la quitter. »

3. SAURON, 2001, p. 193 et 197-199.

4. Dernière hypothèse, plus fragile : César fit, d’après Florus, II, 13 (90), assassiner la fille de Pompée « avec les jeunes enfants qu’elle avait eus de Sylla (c’était une précaution pour l’avenir) » (trad. P. Jal, 1967 ; même avis chez Dion Cassius, XLIII, 12, 3 ; *contra* Suétone, *César*, 75). Mais que César fasse allusion à cet infanticide sur son Forum serait étonnant.

5. Dans *Tristes*, II, 523-528, Ovide associe aux tableaux d’Ajax et Médée la Vénus Anadyomène d’Apelle : à propos de cette association, lire Gilles Sauron (SAURON, 2001, p. 190), et Évelyne Prioux (PRIOUX, 2007, p. 51-52).

6. Sur la signification idéologique du temple d’Apollon Palatin, se reporter à Properce, *Élégies*, II ; GROS, 1976 ; et plus récemment à ZANKER, 1989. Sur le sarcophage de Velletri, les Danaïdes remplissent éternellement des tonneaux percés en punition de leur crime,

« époux » Antoine¹. Enfin, Médée figurait « sur la porte, chef-d'œuvre d'ivoire libyen, d'un côté les Gaulois précipités des hauteurs du Parnasse, de l'autre la fille de Tantale abîmée dans le chagrin et le deuil² ».

Outre qu'il s'inspire du précédent césarien (Médée), le programme augustéen me paraît ici centré sur l'*impietas* et sa punition, celle des Danaïdes (= Cléopâtre) assassinant leurs maris (= Antoine) et condamnées au Tartare, celle des Gaulois pillant Delphes et frappés par le dieu, celle de Médée l'infanticide (= Cléopâtre menaçant Rome et ses Jumeaux ?), l'ensemble renvoyant à la victoire d'Actium. Les deux tripodes d'or ornés de Niobides mourants, qu'Auguste dédia dans le temple, confirmeraient cette intention³, de même que, par opposition, la statue de Cornélie, mère des Gracques, placée dans le portique d'Octavie⁴.

3.4 Le temple de la Concorde : dans et autour

Mais ces images mythiques posent un autre problème. Gilles Sauron s'est interrogé à juste titre sur le choix d'Auguste : « On voit mal comment le meurtre des Égyptiades par les Danaïdes put coexister avec la politique moralisante et favorable au mariage menée par Auguste au début du Principat⁵ ! » La question est plus prégnante encore pour Médée, qui tue de sa main ses enfants, surtout lorsque l'on constate sa présence en contexte funéraire, par exemple dans une des nécropoles d'Arles⁶. Or, Médée méditant le meurtre

« incarnant » ainsi le Tartare : LAWRENCE, 1965, p. 207-222 et pl. 45-54. Sur les Enfers et ses réprouvés, Ovide, *Métamorphoses*, IV, vers 456-463 (trad. G. Lafaye, Paris, 1955).

1. SAURON, 1981, p. 285-317, spécialement p. 286-294 ; et SAURON, 1999, p. 619.

2. Properce, II, 31 (trad. D. Paganelli, Paris 1929).

3. ZANKER, 1989, p. 93-94. Sur l'impiété incarnée par les Niobides et combattue par Apollon : SAURON, 1999, p. 619. Rappelons qu'en Grèce, le mythe de Niobé figurait, sculpté par Phidias, sur le trône de Zeus à Olympie : Pausanias, V, 11, 2. Pline l'Ancien indique que, dans le temple d'Apollon Sosien, premier temple dédié au dieu à Rome (en 431 av. J.-C.) sur le Champ de Mars, figurait aussi la mort des enfants de Niobé : elle indiquait la fin tragique de ceux qui manquaient de piété envers le dieu ou les siens (*H.N.*, 36, 28 ; trad. R. Bloch ; lire le commentaire d'A. Rouveret, note 1 p. 150-151, avec la bibliographie concernant les statues décrites par Pline). Du temple de Zeus à Olympie aux temples d'Apollon à Rome, le thème des Niobides demeure marqué par la réprobation de l'orgueil de Niobé et la punition de celui-ci par Apollon et sa sœur.

4. Pline l'Ancien, XXXV, 31.

5. SAURON, 1981, p. 293-294 ; ou SAURON, 2001, p. 191 et 193.

6. SCHMIDT, 1992, p. 386-398, n° 19 (Arles, provenance probable : nécropole ; II^e-III^e siècles), n° 21 (Budapest, nécropole ; II^e-III^e siècles) ; n° 62 (urne cinéraire du milieu de l'époque antonine, avec Créüse brûlant — sur une urne funéraire, l'analogie avec la défunte est frappante — et Médée s'enfuyant sur son char avec un enfant sur l'épaule). Il est possible que Médée ait incarné

de ses enfants détourne un schéma iconographique qui, à Rome, concernait (entre autres) Apollon et célébrait l'amour maternel. Ainsi Pline l'Ancien : « On a d'Euphranor [...] une Latone, jeune mère (*puerpera*), portant ses nouveaux-nés Apollon et Diane, qui est dans le temple de la Concorde¹ ». L'image de Médée inversait donc ce modèle divin, celui de la famille de Latone, placée en exergue dans le temple de la *Concordia*, valeur qui était, avec la *pietas*, le ciment de l'État et de la famille romaine².

Les impératrices utilisèrent à l'envi ce schéma iconographique. Sur un sesterce postérieur à 141, Faustine tient un sceptre et un enfant³, et la légende monétaire est *FECVNDITAS* ; sur un sesterce de Faustine II daté de 145-146, c'est *PUDICITIA* assise qui a un enfant sur les genoux et un autre debout devant elle⁴ ; on trouve même une représentation « à Vénus Génitrix » (*VENERI GENITRICI*), la déesse tenant une pomme et un enfant⁵. Mais c'est bien l'abstraction *Pietas* (identification assurée par la légende monétaire) qui domine : la déesse est

la mort soudaine frappant les humains, *alter ego* féminin de Pluton enlevant Proserpine sur son char et à l'image d'Apollon et Diane fauchant les Niobides, mais le sens du personnage n'est pas épuisé par cet aspect : il est plus complexe et négatif, puisque Médée incarne le désordre des pulsions personnelles, et non l'ordre divin. L'objet de cet article est de le démontrer.

1. Pline l'Ancien, XXXIV, 77 (trad. H. Le Bonniec, 1953 ; autre traduction dans MULLER-DUFEU, 2002, p. 561 n° 1 643). Bonne reproduction d'une statue de Latone portant ses deux enfants dans SIMON, 1981, p. 424 n° 439 et pl. 337. La même attitude se retrouve sur un autel funéraire d'époque flavienne : BERGER-DOER, 1992, p. 269 n° 12 pl. 140.

2. On retrouve un schéma proche dans les représentations numismatique de Junon *Lucina* : LA ROCCA, 1990, p. 814-856, spécialement : p. 834 n° 136-140 : monnaies d'impératrices datées entre 141 et 176 apr. J.-C., Junon tient parfois flambeau et sceptre (n° 136), l'enfant peut être à ses pieds (n° 137) ou à son bras (n° 138-139), ou bien elle a deux enfants dans les bras et deux à ses pieds (n° 140). L'identification est assurée par la légende *Iunoni Lucinae*. LA ROCCA, 1990, p. 814-856, spécialement : p. 834 n° 141-142 : monnaies de Faustine Mineure et de Lucilla : Junon assise, sceptre dans une main et enfant sur les genoux, un autre est debout devant elle (n° 141), légende *IVNO* ; ou assise, fleur à la main et enfant debout contre elle (n° 142) ; une monnaie de Septime Sévère (n° 143) la montre soutenant de son bras un enfant et tenant une fleur, légende *Iunoni Lucinae*.

3. Harold MATTINGLY et Edward A. SYDENHAM, *The Roman Imperial Coinage, III. Antoninus Pius to Commodus*, Londres, 1930 (dorénavant *RIC III*), p. 269 n° 677 pl. XI. 218.

4. *RIC III*, p. 192 n° 1 382. Cette représentation en « auguste matrone » s'explique, je crois, par la volonté de diffuser une image des femmes de la maison impériale conforme au rôle traditionnel des citoyennes, mais exprimé au superlatif, en les rattachant à des divinités ou des allégories choisies.

5. *RIC III*, p. 192 n° 1 386 et 1 407 (même date). Ce qui confirme la nature « maternelle » de cette déesse aux yeux des Romains (la pomme marquant, elle, sa victoire sur Minerve et Junon lors du jugement de Pâris).

debout en compagnie d'enfants¹, ou un enfant dans les bras² ou, sur un *aureus* d'Antonin le Pieux frappé dans les années 159-160, globe dans la main droite, enfant au bras gauche et deux autres enfants l'entourant (fig. 4³). Or, *Pietas* est la valeur qui, à Rome, devait unir les membres d'une famille : le résultat de sa présence était la *concordia* familiale.

À ce propos, observons le décor du temple de Concorde à Rome. Restauré par Tibère et dédié le 16 janvier 10 par Auguste⁴, il constituait un véritable musée. Au témoignage de Pline l'Ancien⁵, outre la statue de Latone et ses deux enfants due à Euphranor, il contenait des statues de : « Baton, l'*Apollon* et la *Junon* qui sont à Rome dans le temple de la Concorde » ; de « Nicératos, [...] un *Esculape* et [...] une *Hygie* [...] » ; de « Piston, [...] le *Mars* et le *Mercur*e » ; de « Sthennis, [...] une *Cérès*, [...] un *Jupiter*, [...] une *Minerve*⁶ [...] ». Et encore des peintures de Zeuxis, « dans le sanctuaire de la Concorde, un Marsyas enchaîné » ; de Nicias,

1. RIC III, p. 178 n° 1274 et 1280 (sesterce du César Marc Aurèle daté de 148-149 avec *Pietas* tendant la main vers un enfant, un autre dans les bras), p. 179 n° 1281 et 1294 (sesterce du César Marc Aurèle daté de 148-149 avec *Pietas* tenant un sceptre et étendant la main au-dessus d'un enfant), p. 181 n° 1293 (*dupondius* du César Marc Aurèle daté de 148-149 avec *Pietas* tenant une boîte à parfum, un enfant à ses côtés), p. 56 n° 253 (denier d'Antonin le Pieux daté de 155-156 : *Pietas* debout posant les mains sur la tête de deux enfants).

2. RIC III, p. 83 n° 449 (légende *PIETAS*) : *aureus* de Marc Aurèle César, daté de 148-149.

3. RIC III, p. 62 n° 302, pl. II.47 (photographie Roxanne Gauthier, avec l'aimable autorisation du Musée Puig : monnaie MP 567, revers). La frappe avait été précédée par un sesterce : RIC III, p. 146 n° 977 pl. VI.116 (157-158). Même type p. 149 n° 1002 (date : 158-159), p. 152 n° 1031-1032 (deux enfants aux bras) et 1035 (date : 159-160). Un autre exemplaire de Marc Aurèle César, frappé en 160-161, est à l'effigie de *Pietas* entourée de deux enfants, elle en serre deux autres dans les bras : RIC III, p. 91 n° 487 ; même type p. 129 n° 812 (*dupondius* d'Antonin le Pieux des années 145-161, avec *Pietas* entre deux enfants, deux autres enfants dans les bras), p. 64 n° 313 (*aureus* d'Antonin le Pieux daté de 160-161), p. 154 n° 1045 et les *dupondii* n° 1048-1049 (sesterce d'Antonin le Pieux : *Pietas* debout entre deux enfants, deux autres dans les bras, date : 160-161), p. 189 n° 1359 et 1361 (sesterce du César Marc Aurèle daté de 161). D'autres types existent encore, de date et de compositions diverses, mais toujours associant l'abstraction à un enfant : RIC III, p. 191 n° 1369 (sesterce de Faustine II, entre 145 et 146, montrant *Pietas* assise tenant une corne d'abondance, devant elle un enfant), p. 192 n° 1379 et 1402 (sesterce de Faustine II, entre 145 et 146, montrant *Pietas* debout tenant fleur et corne d'abondance, devant elle un enfant).

4. Note 8 p. 246 du commentaire de H. Gallet de Santerre et H. Le Bonniec à Pline l'Ancien, XXXIV (1953) ; GROS, 1996, p. 143.

5. Certes, Pline écrit plusieurs décennies après l'inauguration augustéenne, mais il me semble que, si la réunion de la collection était due aux Flaviens, il l'aurait indiqué. De plus, la galerie décrite me paraît en cohérence avec les allusions des *Fastes* d'Ovide et avec, plus généralement, l'idéologie augustéenne : au lecteur de juger.

6. Respectivement : Pline l'Ancien, XXXIV, 73 ; 80 ; 89 ; 90 (trad. H. Le Bonniec, 1953).



Fig. 4. — Aureus d'Antonin le Pieux, 159-160 : *Pietas*.

« un Liber Pater [...] » ; et enfin de Théorus, « une Cassandre¹ ».

C'est un véritable panthéon qui était réuni autour de *Concordia* :

- Jupiter, Junon et Minerve, triade capitoline ;
- Cérès et Liber Pater/Bacchus (ce dernier en peinture), associés à Rome dans le temple plébien de l'Aventin² ;
- Latone portant les enfants qu'elle eut de Jupiter, Diane et Apollon (représentés bébés) ;

1. Respectivement : Pline l'Ancien, XXXV, 66 ; 131 ; 144 (trad. J.-M. Croisille, 1997). CHAISE-MARTIN, 2003, p. 124-125, cite en outre une paire d'éléphants en obsidienne.

2. On se souvient que le premier temple de la Concorde, voué en 367 av. J.-C. par Camille, célébrait la fin (temporaire) des conflits entre patriciens et plébéiens (DUMÉZIL, 1987, p. 402-408, pour une synthèse pratique) ; or, les plébéiens avaient opposé leur triade aventine Cérès, Liber et Libera, à celle, « patricienne », du Capitole. Les deux seraient ici réunis, grâce à l'action d'Auguste et de Tibère, son successeur. Grâce à la *concordia ordinum*, bien sûr.

- Apollon (adulte), ainsi qu'Esculape et Hygie qui lui sont associés par des liens de famille ;
- Mars, et Mercure (allusion à la guerre et à la paix¹ ?) ;
- les deux personnages mythiques, Cassandre et Marsyas (deux tableaux), renvoyaient tous deux à Apollon et Minerve : la première, prêtresse du dieu, avait en vain cherché refuge dans le temple de la seconde lors du sac de Troie ; le second avait ramassé l'instrument rejeté par la déesse et avait osé défier Apollon : dans les deux cas, il est question d'*impietas* envers Apollon.

Le fil conducteur paraît donc être ce dernier, et Ovide énonce d'ailleurs ce lien lorsqu'il décrit « la Concorde, sa longue chevelure ceinte par une couronne de laurier apollonien ». Il ne fait pas forcément allusion à la statue de culte du Forum, mais l'association idéologique entre Apollon et la Concorde existe bien à l'époque augustéenne, et Ovide ajoute, pour qui douterait de la place de *Concordia* dans les thèmes du règne : « [...] elle [Concorde] qui est à la fois la divinité et l'œuvre du prince de la paix [Auguste²] ».

Le décor cité par Plinie date-t-il de l'époque tarde-augustéenne ? Les circonstances de la rénovation du temple par Tibère, et le témoignage d'Ovide selon lequel le fils de Livie vénérât « personnellement » la déesse³, autorisent à interpréter cet ensemble comme la mise en scène d'un discours tibérien sur la nécessaire *pietas erga deorum et erga parentes* devant régner dans la maison d'Auguste et, par extension, dans l'Empire, sous peine de punition divine.

Tibère voua le temple de la Concorde lors de son triomphe sur la Germanie en 7 avant J.-C., en même temps que le temple des *Castores* sur le Forum : ce dernier le fut pour lui et son frère mort, Drusus, en un geste de piété fraternelle qui était, justement, du ressort des jumeaux mythiques⁴. Or, il inscrivit aussi

1. Il y avait une statue de Mercure (celle de Piston ?) et une statue d'Hercule de part et d'autre de l'escalier menant au temple : ZANKER, 1989, p. 120 (à partir d'une monnaie de 36 apr. J.-C.). L'auteur les comprend, l'une comme signe des bienfaits du nouveau régime (paix), l'autre comme indice de sécurité : rappelons que le temple fut dédié sur le butin du triomphe germanique de Tibère et que la monnaie montre, sur le toit de l'*aedes*, des victoires ailées et des trophées autour de trois divinités en acrotère que Paul Zanker interprète comme *Concordia* entourée, soit de *Pax* et *Salus*, soit de *Securitas* et *Fortuna*.

2. Ovide, *Fastes*, VI, 91-92 (trad. R. Schilling, 1993) : [...] *numen opusque ducis* [...]. Concorde intervient là dans une discussion entre Junon et *Iuventas*, et son action préserve *pietas* et évite *ira*.

3. Ovide, *Fastes*, I, 648 (trad. H. Le Bonniec 1969) : [...] *quam collis ipse* [...].

4. TARPIN, 2001, p. 207 : il ne s'attarde pas sur le temple de la Concorde.

son nom et celui de Drusus sur le temple de la Concorde¹. Il est donc légitime de penser que le choix de l'*aedes Concordia Augustae* et de son décor appartenait au même registre politique que celui des *Castores* (exaltation de la *concordia* familiale et universelle), et que l'intention idéologique a été précisée au moyen d'associations ou de familles divines composées par le biais d'œuvres d'art grecques². Dans ce cadre, la vision inverse du destin tragique de Cassandre et Marsyas, elle victime, lui coupable de comportements impies, rejoignait les thèmes idéologiques exprimés par Auguste dans le décor du temple d'Apollon Palatin (entre autres).

Cette dimension familiale attachée à la Concorde était prolongée par l'épouse d'Auguste, Livie. Ovide indique que la mère de Tibère intervint elle aussi dans le temple de *Concordia* :

La cause de la restauration vaut mieux [que celle de 367 avant J.-C.] : la Germanie fait hommage de ses cheveux épars, sous tes auspices, chef vénérable [Tibère]. [...] Ta mère l'a enrichi, entre autres dons, d'un autel, elle qui seule fut trouvée digne de la couche du grand Jupiter [Auguste³].

Le propos concernait bien la famille régnante, et le but était dynastique. Ovide conclut d'ailleurs en identifiant Jupiter et Junon à Auguste et Livie, ce qui plaçait la Concorde sous l'égide de ces deux divinités ; dès lors, l'héritier Tibère pouvait être identifié à Apollon. Il n'est pas certain que le concepteur du décor (sans doute Tibère) soit allé aussi loin que le poète⁴, mais les liens entre le panthéon iconographique du temple de *Concordia* et la politique dynastique d'Auguste sont nombreux : il y a là un faisceau de présomptions cohérent, et

1. Commentaire de R. Schilling à Ovide, *Fastes*, VI (trad. 1993), p. 195 note 197 : références à Dion Cassius 55, 8, 2 (restauration), et 56, 25, 1 (dédicace aux deux frères). ZANKER, 1989, p. 240, rappelle que la série monétaire lyonnaise de Drusus et Tibère, datée de 15 av. J.-C., associait les deux neveux d'Auguste (offrant à leur oncle les palmes de leur victoire dans les Alpes), Apollon et Diane (les vainqueurs d'Actium et de Nauloque), Mars, et la Victoire. Les deux enfants de Latone (identifiée à Livie ?) avaient donc déjà été associés à Drusus et Tibère, et aux victoires d'Auguste.

2. Marietta Horster (HORSTER, 2011) a démontré l'assimilation visuelle antérieure entre Caius et Lucius, tous deux *Principes iuventutis*, et les *Castores*, et comprend l'inauguration d'un nouveau temple des *Castores* près du *Circus Flaminius* comme la volonté de présenter la famille impériale sur le modèle de Jupiter et ses fils. L'analogie entre dieux et famille augustéenne est donc un phénomène usuel, et qui perdura : voir par exemple la statue de Claude de l'*Augusteum* de Narona, avec à ses pieds l'aigle de Jupiter : MARIN, 2004, p. 87-93.

3. Ovide, *Fastes*, I, 643-650 (trad. H. Le Bonniec, 1969).

4. Voir cependant ZANKER, 1989, p. 245-254, sur les associations Auguste (puis Tibère)/Jupiter, Julie/Diane, Livie/Cérès ou Magna Mater (après la mort d'Auguste).

l'ultime brin serait le temple (ou la chapelle) de la *Concordia Virilis Maritalis* dédié par Livie à Auguste, son époux, dans le portique qu'elle offrit à Suburre (fête le 4 des ides de juin¹).

Rappelons en outre que si Tibère, fils de Livie et du premier mari de celle-ci, T. Claudius Nero, voua le temple de la Concorde en 7 av. J.-C., il ne fut adopté par Auguste qu'en 4 apr. J.-C. En 10 apr. J.-C., année de l'inauguration de l'*aedes Concordiae*, il est enfin l'héritier légitime. Mais cette inauguration fut précédée par son exil à Rhodes en 6 av. J.-C., dont il ne revint qu'en 2 apr. J.-C. Le décor du temple de la Concorde correspondait donc à la nouvelle situation politique de Tibère (on comprend dès lors les dons de Livie au temple, dont l'autel) et marquait de manière ostentatoire la réconciliation familiale, d'autant plus ostentatoire qu'Auguste n'avait pas eu le choix de son successeur. On peut supposer que cette *Concordia* familiale, associée à Apollon (et Latone) chez Ovide (par la couronne de lauriers), était davantage une affirmation du fils et héritier (Apollon-Tibère) et de sa mère (Latone-Livie) que du père et époux (Jupiter-Auguste), contraint par le destin à adopter Tibère.

La silhouette de Médée, glaive en main auprès de ses enfants, allait donc, dans l'espace public, à l'inverse de la thématique usuelle de *pietas*², *concordia* et *caritas consanguinea*³ présente à Rome depuis la fin de la République. Or, ce dialogue « modèle/antithèse » se rencontrait également dans l'espace domestique.

1. Ovide, *Fastes*, VI, 637- 638 (trad. R. Schilling, 1993) : « À toi aussi, Concorde, Livie a dédié un sanctuaire (*aede*) magnifique, en témoignage de la concorde qui régnait entre elle et son époux. » De manière cohérente, le portique fut inauguré par Livie et Tibère (Dion Cassius, 55, 8, 2).

2. « *Pietas*, with many related associations but with a strong focus on children, was the central quality of the moral code [by the middle of the second century] » : RAWSON 1991, p. 7-30, ici p. 24. Sous Tibère, Aulu-Gelle, XII, 1, 21-23 (trad. R. Marache, Paris, 1989), parle de piété innée, amoindrie si la mère n'allait pas ses enfants : « Et par conséquent tous les éléments de la piété innée (*natiuae pietatis*) étant effacés et perdus, tout l'amour que des enfants élevés ainsi paraissent avoir pour leur mère, est un amour qui procède pour une grande part non de la nature, mais de la société et de l'opinion. »

3. Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, introduction de R. Combès, Paris, 1995, p. 93, décline les thèmes de l'affection familiale. V. 4 : respect des obligations à l'égard des parents, des frères et de la patrie ; V. 5 : affection et indulgence des parents à l'égard des enfants ; V. 6 : sévérité des parents à l'égard des enfants ; etc. Les termes utilisés pour décrire l'affection fraternelle ne sont pas sans évoquer ceux avec lesquels Valère Maxime décrit les *Caristia* du 22 février, fête religieuse liée aux *Parentalia* funéraires et consacrée à la concorde familiale : voir ici en conclusion.

4 Images domestiques

Bettina Bergmann a étudié le décor de la Maison de Jason à Pompéi, d'époque augustéenne, qui présente, dans un cabinet secondaire (le « e » ; fig. 5 on page 488), trois fresques avec personnages féminins : sur la paroi de fond, Médée médite, assise glaive en main tandis que ses enfants jouent devant elle¹ ; à gauche, Phèdre s'entretient avec sa nourrice et transmet la lettre où elle informe Hippolyte, son beau-fils, de la passion qui la dévore² ; à droite, Hélène, accompagnée de Pâris et d'un Amour l'invitant à l'adultère³, complète le décor de cette salle des « anti-matrones⁴ ». En revanche, dans le *triclinium* « f » voisin, se tiennent Jason sans sandale arrivant devant Pélidas, roi d'Iolcos⁵, promesse de la mort prochaine du roi, et deux fragments abîmés, l'un où on a identifié Phénix à Skyros, devant Achille donc (disparu⁶) ; le troisième devait mettre en exergue un autre héros⁷. Dans cet ensemble, la salle « e » montrait l'effet désastreux des pulsions amoureuses féminines⁸ : ces femmes ne sont pas des modèles et leurs méfaits démontrent, par opposition, l'absolu respect

1. BERGMANN, 1996, p. 199-218, spécialement p. 203 : « In this moment, Medea is about to strike at Jason's most vulnerable asset : his paternity, and with it, the perpetuation of his memory and his property. » CROISILLE, 2005, p. 301 et fig. 461.

2. BERGMANN, 1996, p. 204 : « [...] Phaedra's impending crime is not a physical act — incest — but the thought of it. Her weapon, the letter in the nurse's hand containing her confession of love, will ultimately set both stepmother's and stepson's deaths in motion, and again destroy the public man, husband and father, Theseus. » CROISILLE, 2005, p. 301 et fig. 460.

3. BERGMANN, 1996, p. 207.

4. BERGMANN, 1996, p. 207 : « Adultery, like infanticide and incest, strikes at what is most sacred in the family : the sanctity of blood relations. » Elle poursuit en soulignant que l'action désordonnée de l'amour aboutit au crime.

5. ZEVI, 1960-1961, p. 33-34.

6. Ovide, *L'Art d'aimer*, I, 679-694, décrit Achille filant la laine à Skyros, entouré de corbeilles et de fuseaux : ce monde féminin s'oppose à celui du guerrier.

7. BERGMANN, 1996, p. 201. L'auteur pense que, outre Achille, l'autre héros accompagnant Jason était Penthée. Voir également ZEVI, 1960-1961, p. 21-22 et 33-37 (il y avait également un Bacchus enfant, un buste de satyre et bacchante, et deux bustes féminins : fresques détruites), et CROISILLE, 2005, p. 185 (et p. 179 fig. 237).

8. BERGMANN, 1996, p. 209 : « The division of the sexes into separate spheres, thought proper to a healthy society, here finds its lethal side. Because in the interior of the house, and in their bodies, women harbor danger, they also threaten pollution. The logical outcome of their excessive passion is exile or death. » M.L. Thomson en 1961 et K. Scheffold en 1972 avaient identifié le lien entre les trois héroïnes : le sacrilège (CROISILLE, 2005, p. 320 et note 21, et p. 337 note 12).

à prêter aux normes¹. Le cas n'est pas isolé. La Maison des Cinq Squelettes à Pompéi associe Cassandre la victime, Pâris et Hélène les adultères, et par contraste Ulysse et Pénélope les fidèles ; dans la Maison des Dioscures, Médée et Phèdre contrastent avec Andromaque et Pénélope².

Pour la Maison de Jason, Fauto Zevi indique de surcroît que, dans le *cubiculum* « g », se trouvaient réunis autour du Lare familial (détruit) : Europe sur le taureau (Jupiter métamorphosé ; panneau conservé au musée de Naples) ; Hercule, Déjanire et Nessos (panneau conservé au musée de Naples) ; Pan entouré de nymphes, syrinx (la nymphe métamorphosée en flûte pour lui échapper) à la bouche (panneau au musée de Naples) ; enfin deux Bacchantes (détruites³). Le contraste était flagrant entre la divinité protectrice de la *familia*, le Lare, et ces scènes d'amours excessifs. Or, ce jeu de contrastes mythiques se retrouvait dans les pièces voisines : la salle « l » voyait les bustes d'Apollon et Diane voisiner avec un satyre (disparu), et l'*oecus* « o » deux groupes d'Amour et *Anima*. L'ensemble, daté du III^e style, paraît opposer des divinités de l'ordre (familial : le Lare, ou cosmique : Apollon et Diane), et les désordres nés des amours déraisonnables (Jupiter taureau, Déjanire jalouse, Pan poursuivant Syrinx, les Bacchantes et Satyres), bref une réflexion sur la raison et la *pietas*, opposées à la déraison de l'amour — *Anima* et Amour marquant l'union idéale et équilibrée des deux pôles⁴. Ces juxtapositions auraient avant tout une

1. BERGMANN, 1996, p. 208. SAURON, 1999, p. 597-598, les comprend ainsi : « condamnation de l'amour érotique » pour les scènes féminines du cabinet « e », « condamnation de l'*hybris* » pour les scènes masculines du *triclinium* « f » ; il précise cependant que la rencontre de Jason et Pélias renvoie, dans la Maison des Amours Dorés, au « thème du héros protégé et récompensé par les dieux ». Voir aussi SAURON, 2001, p. 191.

2. SCHMIDT, 1992, p. 386-398, n^o 8-14. Dans un autre article, Bettina Bergmann (BERGMANN, 1999, p. 81-107), étudie le programme mythologique de six maisons d'époque augustéenne et julio-claudienne. Je retiendrai de son analyse l'énonciation (p. 101) de trois principes rhétoriques utiles pour déchiffrer ces images mythiques : *similitudo* (l'image renvoie à l'identique), *vicinitas* (l'image renvoie à du proche), enfin *contrarium* (l'image renvoie à son contraire). Elle rattache ce dernier exercice au fait qu'à Rome les débats de rhétorique étaient contradictoires (*pro/contra*) et usaient fréquemment de prétextes mythiques pour traiter de cas d'inceste ou de meurtre familial : « *Juxtaposition was crucial for elucidating the mythic polarities such as male/female, right/wrong, sighted/blind. The heroes of the Graeco-Roman past were not straight-forward exempla, as is so often stated; their characters and actions were "up to negotiation". It was in rethinking and arguing fundamental social issues of myths that Romans could architecturate their own current problems.* » D'autres habitations développent des thématiques comparables, et ce jusqu'au V^e siècle de notre ère : BERGMANN, 1996, p. 210.

3. ZEVI, 1960-1961, p. 21-22 (l'auteur utilise le terme « *Genio familiare* » (p. 21), que j'ai traduit ici par « Lare »).

4. TURCAN, 1992, p. 1027-1029 et p. 1086-1102, spécialement p. 1091 : « Sur les parois des

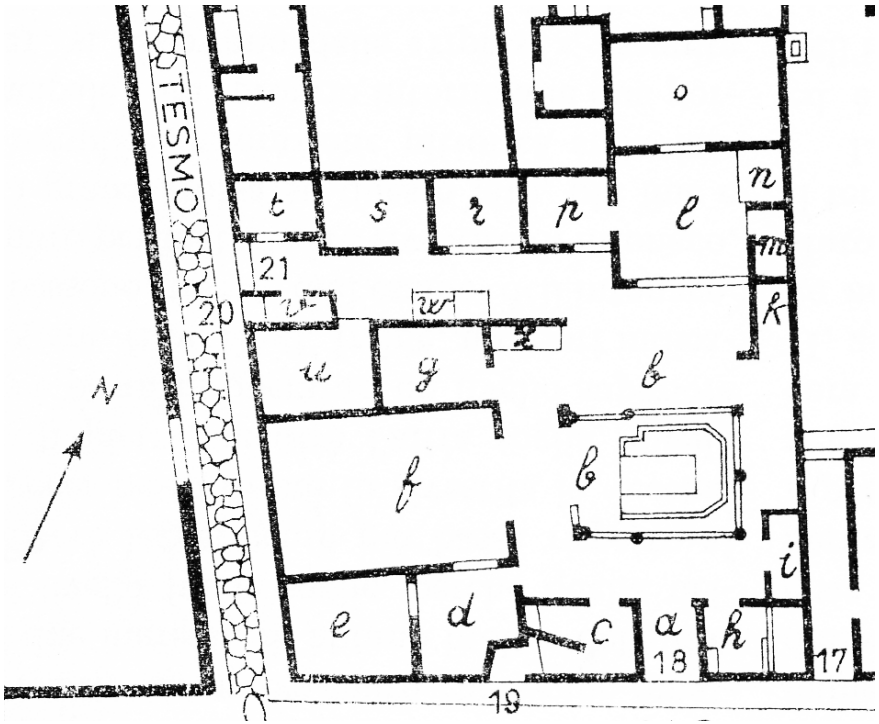


Fig. 5. — Pompéi, plan de la Maison de Jason, époque augustéenne.

fonction d'édification morale¹, et cette dimension se retrouve dans la parure corporelle.

Les gemmes (qui ne sont pas sans implications sociales : certaines ont pu servir de sceau²) sont friandes d'héroïnes et de héros de la perturbation.

maison pompéiennes, les groupements, les symétries ou les antithèses donnent souvent l'impression que le mythe comporte une leçon morale. [...] Il semble bien qu'en pareil cas la finalité éthique dépasse l'anecdote fabuleuse. » Tel est également le fonctionnement d'une partie de l'iconographie sépulcrale, ainsi qu'il en convient (p. 1093) : « La fonction funéraire du mythe grec dans l'art romain est tout aussi 'polysémique', si j'ose dire. » Sur le décor de la « Basilique » d'Herculanum, d'époque claudienne, où se trouvait une représentation de Médée méditant, voir PRIOUX, 2007, p. 52-55, qui oppose cette représentation à celle de Thésée sauvant les enfants athéniens, et cite Lucien, *De sa maison*, 30-31 (opposition Ulysse-Télémaque/Médée).

1. WYLER, 2008, p. 61-77, spécialement p. 66, insiste sur la portée morale de ces images, visibles par la *familia* au sens large lors de certains « rituels sociaux » domestiques.

2. Ces pierres gravées se prépareraient le jour de la naissance du garçon, pour qu'il s'en serve

Sabina Toso en a dressé la liste pour le premier siècle de notre ère¹. Y figurent Actéon², Capanée, Dircé, Marsyas, les Niobides, Penthée, et Médée méditant le meurtre de ses enfants³, et leur punition par les dieux équivaut à célébrer la divinité qui les frappe⁴. Le fil rouge est certes l'*hybris*, en latin *superbia* ou *impietas*, mais en entraînant la punition du coupable — ce qui est montré ou suggéré —, cette dernière permet l'affirmation renouvelée de la supériorité des dieux sur les hommes⁵ et justifie la *pietas* à leur endroit.

5 Analyses

Revenons aux sarcophages romains et au choix de Médée comme décor. En 1992, Klaus Fittschen a écarté les analyses qui voyaient dans la fuite en char de la criminelle un message d'apothéose⁶, et il a décalé l'analogie entre défunt et personnage vers la victime centrale : Créüse⁷. Il est vrai que le décor

de sceau après la prise de la toge virile (NÉRAUDAU, 1996, p. 275, d'après Perse, I, 16-17 ; il ne dit rien des jeunes filles).

1. TOSO, 2000, p. 143-164. Et voir TOSO, 2007, spécialement p. 31-228 (mythes féminins : p. 125-167, dont Médée : p. 158-161) ; et SCHMIDT 1992, p. 386-398, n° 15-18 et 32.

2. TOSO, 2000, p. 156-157, indique, qu'au I^{er} siècle apr. J.-C. d'autres chasseurs victimes d'une mort prématurée par la faute de Diane se retrouvent sur les gemmes, en l'occurrence Hippolyte et Méléagre.

3. TOSO, 2007, p. 160-161, insiste sur la valeur négative de cette représentation ; elle ajoute qu'Ovide établit, dans *Pontiques*, III, 1, 119-120, une opposition (fort intéressante au regard du dossier augustéen évoqué ci-dessus) entre Livie et Médée (avec l'expression *impia* pour désigner Médée). Et TOSO, 2002, p. 289-307, dont p. 300-303. La glyptique n'a, elle aussi, conservé qu'un épisode, celui de Médée méditant le crime de ses enfants. Le fait que certains de ces anneaux étaient destinés à des femmes (p. 303) est expliqué ainsi : « Queste donne controverso, così lontane dalla tradizione romana, né buone moglie né buone madri, pronte ad impadronirsi di prerogative tipicamente maschili, potevano invece rappresentare un modello "appetibile" per le romane da sempre escluse dai *virilia officia*. » Je ne suis pas convaincu par l'aspect « appetibile » de ces thèmes, je crois au contraire que la connotation négative était telle qu'elle impliquait, en règle générale, l'adhésion des propriétaires féminins de ces bagues aux valeurs morales que contredisaient les comportements mythiques représentés.

4. TOSO, 2000, p. 144.

5. TOSO, 2000, p. 158.

6. FITTSCHEN, 1992, p. 1046-1059, spécialement p. 1055. Plus ancien : SCHEFOLD, 1961, p. 177-209, p. 192-193 ; Schmidt, 1968. Dans BERGER-DOER, 1990, p. 120-127, est également avancée l'exégèse ancienne relative à l'apothéose (p. 126).

7. FITTSCHEN, 1992, p. 1052 ; admis par ZANKER, 2000, p. 26. MATZ, 1971, p. 102-116, critiquait déjà (p. 116) l'interprétation de Médée comme modèle d'apothéose : il y voyait plutôt un « monstre excessif du monde héroïque ». Margot Schmidt, dans SCHMIDT, 1992, p. 386-398, convenait (p. 397) à propos de l'assassinat des enfants : « der Bedeutungsgehalt in diesem

est centré sur la mort précoce d'une jeune fille qui n'a pas connu le mariage (Créüse), thème fréquent dans l'iconographie sépulcrale et qui peut concerner des jeunes filles mortes, comme Minicia Marcella (cf. note 1), avant leurs noces. Mais le choix de ce mythe est plus profond. Il exprime un message d'avertissement collectif, celui des dangers menaçant la Concorde familiale. Nous avons souligné la présence d'une scène de *dextrarum iunctio* à droite du sarcophage de la catacombe de Prétexte (fig. 3), à côté de Médée méditant le meurtre de ses enfants. Si on comprend cette succession en termes de valeurs et non plus de récit, sont juxtaposés ici mariage et meurtre des enfants. Plus encore que Créüse et son malheureux destin, la série tourne autour d'une infrastructure idéologique que je formulerais ainsi : l'absolu contraire du mariage est l'assassinat des enfants par la mère ¹ — ce qui est conforme au but affirmé du mariage à Rome.

Au vu de l'idéal romain, l'image possédait donc une connotation négative et une violence extrême. Médée, parce qu'elle est montrée dans une attitude proche des scènes canoniques d'amour maternel (avec ses enfants), mais déviante, en était le contre-exemple absolu, plus encore que Niobé, indirecte responsable de la mort de sa descendance. Or, cette valence de Médée dans la culture romaine est discutée, la répudiation de celle-ci paraissant parfois illégitime aux yeux des commentateurs(-trices) contemporaines ². Pourtant, d'un point de vue juridique, Médée, du fait de sa répudiation, perdait légalement ses garçons : à Rome, les rejetons légitimes suivent toujours leur père, ils sont dans sa *potestas* et appartiennent à sa *domus*, non à celle de la mère ³.

Rahmen ist schwer zu erfassen, zumal der ursprüngliche Gesamtzusammenhang meistens nicht erhalten ist ».

1. HIMMELMANN, 1974, p. 139-177, ici p. 152-153, considérait déjà que les sarcophages de Jason et Médée étaient bâtis sur l'image d'une scène de mariage.

2. GAGGADIS-ROBIN, 1994, p. 96, 102-104, juge « choquant de constater que Jason qui est le type même du mari infidèle ait été choisi pour symboliser cette *fides* ».

3. THOMAS, 1991, p. 117 : du point de vue du droit, la règle en matière de paternité faisait absolument prévaloir la symbiose juridique sur le lien du sang ; Rome pratiquait la « continuité juridique, unité jointive de *potestas* à *potestas*, dont le principe nous est formulé, une fois de plus, dans un cas limite ; dans ce cas limite où, une génération étant écartée, celle qui suivait perdait son attache avec celle qui précédait, parce que l'écart qui les séparait empêchait la chaîne génétique d'être recouverte par la chaîne des puissances jointives. Voilà précisément ce qui manquait à la mère et l'excluait de la chaîne successorale. Pas de puissance abstraite, pas de prolongement dans une descendance qui assurerait la perpétuation d'une même entité juridique et patrimoniale. »

Et dans les poèmes, Ovide comme Sénèque sont formels, Médée incarne par excellence la criminelle¹.

Tant qu'il y aura du fer [Ovide fait parler Médée], des flammes et des sucx vénéneux, nul ennemi de Médée n'échappera à sa vengeance. [...] Si je te suis méprisable, tourne ton regard vers ceux qui sont nés de notre union : la marâtre cruelle va sévir contre ce que j'ai engendré. Et ils ne sont que trop semblables à toi, et cette ressemblance me touche [...]. Bientôt je vous... Mais que sert d'annoncer à l'avance le châtement ? Effroyables sont les menaces qu'enfante la colère. Où me portera la colère, j'irai. [...] Assurément mon âme médite je ne sais quoi de plus grand².

Certes, dans les *Métamorphoses*, Médée hésite à trahir les siens, et ce débat interne est traduit en termes moraux par Ovide : « devant ses yeux la vertu, la piété filiale et la pudeur (*rectum pietasque pudorque*) s'étaient dressées et déjà l'Amour (*Cupido*) vaincu tournait le dos³ ». En fin de compte, telles sont les valeurs qu'elle abandonne en cédant à la jalousie (ici *Cupido*, donc Vénus), et le jugement du poète est sans appel lorsqu'il évoque le meurtre des enfants :

Mais, quand la nouvelle épouse de Jason eut été consumée par les poisons de la Colchide et que les deux mers eurent vu la demeure du roi dévorée par les flammes, alors Médée teint son glaive impie (*impius*) du sang de ses enfants et, après s'être vengée, la mère abominable (*male mater*) se dérobe aux armes de Jason⁴.

Sénèque mentionne Médée dans la bouche de Déjanire qui vient de trahir Hercule (épisode présent dans le *cubiculum* G de la Maison de Jason), et c'est pour comparer son forfait à ceux des grandes criminelles séjournant aux Enfers :

Faites-moi place, mânes. Accueille-moi comme ta compagne, épouse venue du Phase : cette main a fait pire, pire que tes deux crimes, qu'on considère en toi la

1. Ainsi Ovide la décrit-il sous le calame d'Hypsipyle : « Médée est plus qu'une marâtre. Les mains de Médée sont rompues à tous les forfaits. [...] Qu'elle ressente ses propres lois, et, puisque je suis trahie, épouse et deux fois mère, qu'elle soit privée d'un égal nombre d'enfants et de son mari. [...] Qu'autant, sœur, elle fut cruelle pour son frère et fille pour son misérable père, elle le soit pour ses enfants, pour son mari. Qu'après avoir épuisé la mer et la terre, elle essaie l'air ; qu'elle erre sans ressource et sans espoir, sanglante du meurtre des siens » (Ovide, *Héroïdes. Hypsipyle à Jason*, 127-128 et 155-162 (trad. M. Prévost, Paris, 1928).

2. Ovide, *Héroïdes. Médée à Jason*, 181-212.

3. Ovide, *Mét.*, VII, 72-73 (trad. G. Lafaye, Paris, 1955).

4. Ovide, *Mét.*, VII, 394-397 (trad. G. Lafaye, Paris, 1955).

mère coupable (*mater nocens*) ou la sœur criminelle (*dira soror*). [...] Fermez-moi l'Élysée, vous toutes fidèles épouses (*fidae coniuges*) qui habitez les clairières du bois sacré ; mais si quelqu'une a éclaboussé ses mains du sang de son mari et, perdant la mémoire du saint flambeau [de mariage], s'est dressée, l'épée hors du fourreau, Béliade sanguinaire, qu'elle reconnaisse en moi ses mains et chante leurs louanges. Il me plaît de rejoindre la troupe de ces épouses (*coniugum turbam*) — mais même cette troupe-là fuira des mains tellement sinistres¹.

Mater nocens, coniugum turbam : les mères, épouses ou sœurs criminelles sont exclues des Champs Élysées de Sénèque (et elles-mêmes fuient Médée !), au contraire des épouses fidèles. On sait que nombre d'*exempla* romains mettaient en exergue des épouses qui, pour le bien de leur mari, acceptèrent de se sacrifier. Mais le sacrifice qui est dans la nature de Médée, descendante de Tantale, était d'un autre type, plus sinistre.

L'exercice funéraire avait donc été préparé par une longue pratique romaine, contrastive, du mythe grec. Or *monere*, « se souvenir », forme verbale du terme *monumentum*, signifie également « avertir ». Ces images avaient donc une fonction pédagogique : montrer la négation absolue des valeurs romaines, leur perturbation maximale, pour inciter les spectateurs à les respecter, à les pratiquer et à les intérioriser. Le paradoxe du choix augustéen, souligné par G. Sauron, n'était donc qu'apparent : l'imagerie mythologique de Médée et de ses crimes servait de véhicule à une idéologie morale que le réalisme romain déclinait, généralement, sur le mode de la *vita communis*, mais que le recours au mythe permettait d'énoncer soit sur le mode superlatif (héroïsation²), soit par inversion du discours (condamnation). Ces contre-exemples, cas d'école des rhéteurs romains³, mêlent parricides, matricides, incestes, infanticides, toutes scènes impossibles à représenter de manière réaliste. À ces conflits-types, menaces internes pesant sur la *familia*, les Romains opposaient des paradigmes de vertu⁴ : Alceste, Laodamie, Pénélope, pour les matrones dont l'idéal était

1. Sénèque, *Hercule sur l'Œta*, 949-963 (trad. Fr.-R. Chaumartin, Paris, 1999).

2. CORBIER, 1998, p. 101-152, dont p. 132, à propos des épitaphes : « À Rome en tout cas, les adjectifs [relatifs aux qualités du défunt] sont le plus souvent au superlatif. »

3. « Les controverses d'école agitent des conflits où le fantasme, loin de contredire le réel, [...] poussent jusqu'à l'absurde les contradictions sentimentales du droit. Des fils se suicident, par crainte de tuer leur père, des pères tuent leur fils qu'à tort ils croient parricides, des marâtres accusent faussement des beaux-fils incestueux, le toit commun abrite le soupçon et la peur » : THOMAS, 1986, p. 254-302, dont p. 274, et référence à THOMAS, 1983, que je n'ai pu consulter.

4. KOORTBOJIAN, 1995 b, p. 36, évoque l'usage paradigmatique que l'éducation des jeunes Romains réservait aux mythes.

d'être *univira*¹, mais aussi les *Castores*, modèles de piété et de concorde. L'expression mythique, négative, du même idéal, utilisait un assemblage étonnant mais stimulant de terreur et de *familia*, et Médée, femme, magicienne, barbare, criminelle et infanticide, de surcroît impunie, était, dans cette iconographie morale répulsive, le personnage le plus extrême. Ovide l'évoquait d'ailleurs à propos des *Caristia* de 22 février, au lendemain des *Parentalia*, fête où les Romains banquetaient à proximité des *sepulcra* et des sarcophages en mémoire des morts de la famille. On le sait, les *Caristia* avaient lieu dans le cadre domestique, ce qui n'est pas anodin au regard des décors peints aperçus plus haut :

Le jour suivant doit son nom de *Caristia* aux parents qu'on chérit (*cari*) ; alors, l'ensemble des proches vient rendre visite aux dieux de la famille. Bien sûr, quand on quitte les tombeaux et les proches qui ont disparu, on est heureux de reporter tout de suite ses regards sur les vivants, de voir, après tant de pertes, ce qui reste de notre sang et de compter les différentes générations. Pour venir il faut être pur : loin d'ici, oui, loin d'ici [exemples « réalistes »] le frère impie, la mère cruelle envers sa progéniture, le fils qui trouve trop longue la vie de son père et qui compte les années de sa mère, la belle-mère qui opprime injustement la bru qui lui est odieuse. Ici sont indésirables [exemples « mythiques »] les deux frères, petits-fils de Tantale, l'épouse de Jason, celle qui remit aux paysans des semences grillées, Procné et sa sœur ainsi que Térée, leur bourreau à toutes deux, enfin quiconque recourt au crime pour augmenter sa fortune. Vous, les justes, offrez de l'encens aux dieux de votre lignée : la Concorde, dit-on, est particulièrement propice ce jour-là ; offrez également des mets, en témoignage d'un culte qui leur est agréable, aux Lares à la tunique retroussée, afin qu'ils puissent prendre leur nourriture sur la patelle qui leur est présentée [suit une libation à la santé du père de la patrie²].

1. SCHEID, 1991, p. 417 : l'*univira* est la matrone légitimement mariée en première noce et qui ne connaît durant sa vie qu'un mari. C'est elle qui accomplit, à l'occasion, des rituels de la religion publique (p. 418-419 : le sacrifice à *Pudicitia plebeia* est exécuté par des matrones *univirae* et chastes, c'est donc bien l'idéal officiel à Rome ; p. 424 : ce sont de *bonae matres*, des *univirae* qui agissent aux *Matralia* et aux fêtes de *Pudicitia*, des *matrones honestissimae* à la fête de *Bona dea*, des *nuptae* pour la célébration des Jeux séculaires : p. 421-424). Et dans le domaine du droit, le mariage restait le seul statut possible pour les citoyennes (THOMAS, 1991, p. 133 : être *iustus filius*, « fils selon le droit », signifie que l'on a été conçu dans un mariage légitime ; la « mère de citoyen », *mater civilis*, est la « seule qualité juridique qu'on pût exiger d'une mère »).

2. Ovide, *Fastes*, II, 617-634 (trad. R. Schilling, Paris, 1992). La traduction d'H. Le Bonniec, Catane, 1969, est la suivante : « [...] C'est en vérité un réconfort, en quittant les tombeaux et ceux de nos proches qui ont péri, de reporter aussitôt nos regards sur les vivants et, après tant de deuils, d'avoir sous les yeux tout ce qui reste de notre sang, et de supputer les degrés de parenté. Mais que seuls viennent les justes ! [...] ». À propos des Lares, bénéficiaires des offrandes du 22 février, on peut se souvenir du décor peint autour du laraire du *cubiculum* « g » de la Maison

Le calendrier religieux romain¹ me paraît valider cette opposition profonde, sinon fondamentale, entre *Concordia* d'un côté et héros (mythiques ou de droit commun) de la *perfidia* de l'autre. Et à ce jeu de comparaison/répulsion, Médée, sans être unique, constituait l'ombre la plus profonde, celle qui mettait le mieux en lumière l'absolue nécessité de respecter les valeurs morales.

Bibliographie

AMEDICK R., *Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben : Vita Privata, Die antiken Sarkophagreliefs 1.4*, Berlin, 1991.

ARCELLASCHI A., *Médée dans le théâtre latin d'Ennius à Sénèque*, CÉFR 132, Rome, 1990.

BERGER-DOER G., s.v. « Kreousa II », *LIMC* V.1, 1990, p. 120-127.

BERGER-DOER G., s.v. « Leto/Latona », *LIMC* VI.1, 1992, p. 269.

BERGMANN B., « The pregnant moment. Tragic wives in the roman interior », dans N. Boymel Kampen (éd.), *Sexuality in Ancient Art. Near East, Egypt, Greece, and Italy*, Cambridge, 1996, p. 199-218.

BERGMANN B., « Rythms of recognition : mythological encounters in roman landscape painting », dans *Im Spiegel des Mythos. Bilderwelt und Lebenswelt*, Palilia 6, Rome, 1999, p. 81-107.

BLANC N. et GURY F., s.v. « Eros/Amor-Cupidon », *LIMC* III.1, 1986, p. 952-1049.

BRILLIANT R., « Roman Myth/Greek Myth : reciprocity and appropriation on a roman sarcophagi in Berlin », dans *Commentaries on roman art. Selected studies*, Londres, 1994, p. 423-438 = *SFIC* 10, 1992, p. 1030-1045.

de Jason (évoqué ci-dessus, note 104), qui reprend la rhétorique poétique d'Ovide (exemples positifs/négatifs).

1. Valère Maxime confirme cette tonalité (II, 1, 8 ; trad. R. Combès, Paris 1995) : « Nos ancêtres ont encore institué un type de festin solennel qu'ils ont appelé repas de famille (*caristia*) et auquel ne participaient que les parents par filiation ou alliance (*cognatos et adfines*), pour permettre, en cas de conflit entre personnes liées par de telles relations, de le résoudre au cours des cérémonies célébrées autour de la table (*sacra mensae*), dans l'allégresse (*hilaritatem animorum*) qu'elle inspirait et grâce à la présence de personnes qui invitaient à la réconciliation (*concordiae*). » Sans surprise, l'allégorie *hilaritas* se retrouve dans le monnayage impérial : elle y incarnait l'effet de la *concordia* universelle, elle-même résultat de l'action (positive) de l'empereur régnant.

- CHAISEMARTIN N. (de), *Rome. Paysage urbain et idéologie des Scipions à Hadrien (II^e s. av. J.-C.-II^e s. apr. J.-C.)*, Paris, 2003.
- COARELLI F., « Il complesso pompeiano del Campo Marzio e la sua decorazione scultorae », *RPARA*, Ser. III, XLIV, 1971-1972, Rome, 1972, p. 99-122.
- CORBIER M., « Épigraphe et parenté », dans Y. Le Bohec et Y. Roman (éd.), *Épigraphe et histoire : acquis et problèmes*, Lyon, 1998, p. 101-152.
- CROISILLE J.-M., *La peinture romaine*, Paris, 2005.
- CUMONT F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1966 (6^e réédition anastasique de l'ouvrage de 1942).
- DUMÉZIL G., *La religion romaine archaïque*, Paris 1987 (1^{re} édition 1974).
- EWALD B.C., « Death and myth : new books on roman sarcophagi », *AJA* 103, 1999, p. 344-348.
- FITTSCHEN K., « Der Tod der Kreusa und der Niobiden... berlegungen zur Deutung griechischer Mythen auf römischen Sarkophagen », dans *Giornate Pisane. Atti del IX. Congresso della F.I.E.C., Studi Italiani di Filologia Classica*, Ser. III, 10, 1992, p. 1046-1059.
- FRONING H., « Die ikonographische Tradition der Kaiserzeitlichen mythologischen Sarkophagreliefs », *JDAI* 95, 1980, p. 322-341.
- GAGGADIS-ROBIN V., *Jason et Médée sur les sarcophages d'époque impériale*, CÉFR 191, Paris, 1994.
- GHIRON-BISTAGNE P., « Phèdre ou l'amour interdit. Essai sur la signification du "motif de Phèdre" et son évolution dans l'antiquité classique », *Klio* 64 (1), 1982, p. 29-49.
- GROS P., *Aurea Templata : recherches sur l'architecture religieuse de Rome à l'époque d'Auguste*, BÉFAR 231, Rome, 1976.
- GROS P., *L'architecture romaine du début du III^e siècle av. J.-C. à la fin du Haut-Empire*, 1. *Les monuments publics*, Paris, 1996.
- HIMMELMANN N., « Sarcofagi romani a rilievo. Problemi di cronologia e iconografia », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Ser. 3, vol. IV.1, 1974, p. 139-177.

- HORSTER M., « *Princeps iuventutis*. Concept, Realisation, Representation » dans *Figures d'empire, fragments de mémoire. Pouvoirs et identités dans le monde romain impérial II^e av. n.è.-VI^e de n.è.*, S. Benoist, A. Daguet-Gagey, C. Hoëtvan Cauwenberghe (éd.) Lille, 2011, p. 73-103.
- KOCH G. et SICHTERMANN H., *Griechische Mythen auf römischen Sarkophagen*, Tübingen, 1975.
- KOCH G. et SICHTERMANN H., *Römische Sarkophage*, Munich, 1982.
- KOCH G., *Sarkophage der römischen Kaiserzeit*, Darmstadt, 1993.
- KOORTBOJIAN M., « The foundations of art History », *JRA* 8, 1995 a, p. 421-434.
- KOORTBOJIAN M., *Myth, Meaning, and Memory on roman Sarcophagi*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1995 b.
- LA ROCCA E., s.v. « *Iuno* », *LIMC* V.1, 1990, p. 814-856.
- LAWRENCE M., « The Velletri Sarcophagus », *AJA* 69, 1965, p. 207-222.
- LOCHIN C., s.v. « *Hypnos-Somnus* », *LIMC* V.1, 1990, p. 591-609.
- MARIN E. et VICKERS M. (éd.), *The Rise and Fall of an Imperial Shrine. Roman Sculpture from the Augusteum at Narona*, Split, 2004.
- MATZ F., « Stufen der Sepulkralsymbolik in der Kaiserzeit », *AA* 86 (1), 1971, p. 102-116.
- MULLER-DUFEU M., *La sculpture grecque. Sources littéraires et épigraphiques*, Paris, 2002.
- MUSSO L., dans A. Giuliano (dir.), *Museo Nazionale romano. Le sculture I. 2*, Rome, 1981.
- MUSSO L., « Sarcofago di Portonaccio con raffigurazione di scontro tra romani e barbari », dans A. Giuliano (dir.), *Museo Nazionale Romano. Le sculture I. 8.1*, Rome, 1985, p. 177-188.
- NEILS J., s.v. « *Iason* », *LIMC* V.1, 1990, p. 629-638.
- NÉRAUDAU J.-P., *Être enfant à Rome*, Paris, 1996 (1^{re} éd. 1984).

- PETER O. M., « L'image idéale du mariage et de la filiation à Rome », dans R. Ganhofer (dir.), *Le droit de la famille en Europe. Son évolution de l'Antiquité à nos jours*, Strasbourg, 1992, p. 363-373.
- PRIOUX E., « *Medea meditans* : remarques sur les décors du Forum Iulium et de la "Basilique" d'Herculanum », dans *Mythes en images : Médée, Orphée, Œdipe (textes réunis par Brigitte Bercoff et Florence Fix)*, Dijon, 2007, p. 41-59.
- RAWSON B., « Adult-child relationships in roman society », dans B. Rawson (éd.), *Marriage, divorce, and children in ancient Rome*, Oxford, 1991, p. 7-30.
- REINACH A., *La peinture ancienne*, Paris, 1985 (1^{re} éd. 1921).
- REINSBERG C., « Senatorensarkophage », *MDAI* 102, 1995, p. 353-370.
- ROBERT C., *Die antiken Sarkophag-Reliefs* (cités dans leur réédition anastasique de 1969) : *Mythologische Cyklen II ; Einzelmythen III.1 a-h ; III.2 h-m ; III.3 n-z*.
- RODENWALDT G., « ...ber den Stilwandel in der antoninischen Kunst », *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wisesenschaftenten zu Berlin* 3, 1935, 27 p. et 10 pl.
- ROSS-TAYLOR L., *La politique et les partis à Rome au temps de César*, Paris, 1977.
- SAURON G., « Aspects du néo-atticisme à la fin du I^{er} s. av. J.-C. : formes et symboles », dans *L'art décoratif à Rome à la fin de la République et au début du Principat*, CÉFR 55, Rome, 1981, p. 285-317.
- SAURON G., « Le complexe pompéien du Champ de Mars : nouveauté urbanistique à finalité idéologique », dans *L'Urbs : espace urbain et histoire, I^{er} s. av. J.-C. - III^e siècle apr. J.-C.*, CÉFR 98, Rome, 1987, p. 457-473.
- SAURON G., *Quis Deum ? L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome à la fin de la République et au début du Principat*, BÉFAR 285, Paris, 1995.
- SAURON G., « Légende noire et mythe de l'âge d'or. Les pôles complémentaires de la mystification augustéenne », dans *Le mythe grec dans l'Italie antique. Fonction et image*, CÉFR 253, Rome, 1999, p. 593-625.

- SAURON G., « Vénus entre deux fous au Forum de César », dans *Rome et ses provinces. Genèse et diffusion d'une image de pouvoir. Hommages à Jean-Charles Balty. Textes rassemblés par C. Evers et A. Tsingarida*, Bruxelles, 2001, p. 187-199.
- SCHAUENBURG K., *Die antiken Sarkophagreliefs V.2, Städtömische Erotensarkophage, 3, Zirkusrennen und verwandte Darstellungen*, Berlin, 1995.
- SCHEFOLD K., « La force créatrice du symbolisme funéraire des Romains », *RA* 2, 1961, p. 177-209.
- SCHEID J., « D'indispensables étrangères. Les rôles religieux des femmes à Rome », dans P. Schmitt-Pantel (dir.), *Histoire des femmes en Occident I. L'Antiquité*, Paris, 1991, p. 405-437.
- SCHEID J. et SVENBRO J., *Le métier de Zeus, mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, 1994.
- SCHMIDT M., *Der Basler Medeasarkophag. Ein Meisterwerk spätantoinischer Kunst, Monumenta Artis Antiquae, 3*, Tübingen, 1968, p. 4-53 + 32 pl.
- SCHMIDT M., s.v. « Medeia », *LIMC*, VI.1, 1992, p. 386-398.
- SICHTERMANN H., *Die mythologischen Sarkophage, Teil 2 : Apollon bis Grazien (Die antiken Sarkophagreliefs XII.2)*, Berlin, 1992.
- SIMON E. et BAUCCHENS G., s.v. « Apollon/Apollo », *LIMC* II.1, 1981, p. 424.
- STEUERNAGEL D., *Menschenopfer und Mord am Altar. Grieschische Mythen in etruskischen Gräbern*, Wiesbaden, 1998.
- TARPIN M., *Roma Fortunata. Identité et mutations d'une ville éternelle*, Gollion, 2001.
- THOMAS Y., « Pauta dei padri e vilenzia dei figli. Immagini retoriche e norme di diritto », dans *Paura dei Padri*, Rome, 1983, p. 113-140.
- THOMAS Y., « À Rome, pères citoyens et cité des pères (II^e siècle avant J.-C.-II^e siècle après J.-C.) », dans A. Bruguère, C. Klapisch-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend (dir.), *Histoire de la famille 1. Mondes lointains*, Paris, 1986, p. 254-302.

- THOMAS Y., « La division des sexes en droit romain », dans P. Schmitt-Pantel (dir.), *Histoire des femmes en Occident I. L'Antiquité*, Paris, 1991, p. 103-156.
- TOSO S., « Miti di Hybris punita nelle gemme di I secolo a.c. », *Ostraka* 9, 2000, p. 143-164.
- TOSO S., « Le cattive ragazze. Le amazzoni, Onfale e Medea », dans *Iconografia 2001. Studi sull'immagine (Antenor Quaderni 1)*, Rome, 2002, p. 289-307.
- TOSO S., *Fabulae Graecae. Miti greci nelle gemme romane del I secolo a.c.*, Rome, 2007.
- TURCAN R., « Les sarcophages romains et le problème du symbolisme funéraire », *ANRW*, II, 16.2, 1978, p. 1700-1735.
- TURCAN R., « Introduction » et « Bilan et perspectives », dans *Le mythe grec dans l'art romain* (Studi italiani di Filologia classica), 3^e Ser., vol. 10, I-II, Florence, 1992, p. 1027-1029 et p. 1086-1102.
- TURCAN R., *L'art romain dans l'histoire*, Paris, 1995.
- TURCAN R., « Le cirque et la mort », *RA*, 2, 1997, p. 357-359.
- TURCAN R., *Messages d'outre-tombe. L'iconographie des sarcophages romains*, Paris, 1999.
- VEYNE P., « La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain », *Annales E.S.C.* 1, 1978, p. 35-63.
- WESTALL R., « The Forum Iulium as representation of emperor Caesar », *RM* 103, 1996, p. 83-118.
- WREDE H., *Senatorische Sarkophage Roms. Der Beitrag des Senatorenstandes zur römischen Kunst der hohen und späten Kaiserzeit* (Monumenta Artis Romanae XXIX), Mainz am Rhein, 2001.
- WYLER S., « Le Dionysisme dans les villas romaines : initiation familiale ou contre-modèle social ? », dans P. Galand-Hallyn et C. Lévy (dir.), *La Villa et l'univers familial dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Paris, 2008, p. 61-77.
- YAVETZ Z., *César et son image. Des limites du charisme en politique*, Paris, 1990.
- ZANKER P., *Augusto e il potere delle immagini*, Turin, 1989 (éd. allemande 1987).

ZANKER P., *Die mythologischen Sarkophagreliefs und ihre Betrachter*, Munich, 2000.

ZEVI F., *La Casa Reg. IX.5, 18-21 a Pompei e le sue pitture* (Studi Miscellanei 5), 1960-1961.

De la mémoire du conflit au conflit de mémoires : lutte des ordres et mémoire de la plèbe à la fin de la République romaine

Cyril COURRIER
École française de Rome

Depuis les travaux pionniers de Maurice Halbwachs puis, plus récemment, de Pierre Nora et Jan Assman, tous consacrés dans des perspectives différentes au concept de « mémoire collective », historiens comme sociologues s'accordent à dire qu'il n'y a d'identité collective pour un groupe social que si les individus qui composent cette collectivité sont liés par un savoir et un imaginaire communs¹. Autrement dit, la mémoire consacre l'identité et la conscience de soi du groupe, en liant « l'hier » à « l'aujourd'hui », en permettant à un individu de confondre son passé personnel avec celui d'un groupe, de se lier aux membres d'une communauté et de dire « nous ». C'est la raison pour laquelle, dans le cadre d'un travail de thèse, portant sur les cultures de la plèbe entre les Gracques et Domitien², nous avons été amené à nous interroger sur le problème aigu de l'existence d'une mémoire plébéienne.

Il s'agit ainsi d'identifier des expériences et des souvenirs qui auraient joué un rôle fondateur dans la construction d'une ou de plusieurs mémoire(s)

1. Parmi tant d'autres, BASTIDE, 1970 ; HALBWACHS, 1971, 1994, 1997 ; NAMER, 1987 ; NORA, 1997 ; ASSMANN, 2010. Pour une approche historique récente de la mémoire et de l'oubli à Rome, PURCELL, 2003 ; FLOWER, 2006. Sur la Grèce, SHRIMPTON, 1997 ; LAFOND, 2006.

2. Cette thèse, conduite à l'École Normale Supérieure de Lyon, sous la direction du Professeur Yves Roman, s'intitule : « La plèbe et sa culture : histoire d'un "antimonde" des Gracques à Domitien » et a été soutenue en 2010 (à paraître dans la BÉFAR en 2013).

collective(s) propres aux différentes strates de la plèbe, et pas seulement au corps civique dans son ensemble, expériences qui leur auraient, en retour, permis de prendre conscience d'elles-mêmes. Mais supposer l'existence d'un tel imaginaire dont les composantes concerneraient uniquement les membres d'une ou de plusieurs catégories spécifiques de la société romaine ne va pas de soi. En effet, Maurice Halbwachs a bien montré que, pour la France de son temps, l'idée de nation était trop éloignée pour que l'individu ne la considérât autrement que comme un cadre très large avec lequel son histoire personnelle n'avait que peu de points de contact¹. De fait, il n'est pas évident qu'il ait existé à l'échelle de la plèbe un ensemble d'événements, de lieux, de figures mythiques ou historiques qui aient revêtu une signification particulière aux yeux de la plèbe².

En outre, le problème est rendu plus complexe encore par la spécificité des sources que l'historien de l'Antiquité doit affronter et notamment par le fait qu'il ne puisse appréhender cette supposée mémoire plébéienne que d'une manière passablement biaisée. En effet, cette recherche doit malheureusement s'appuyer sur des sources littéraires relatant des événements au cours desquels un homme politique s'inscrivait dans une tradition plébéienne pour solliciter les suffrages de cette plèbe. Il faut donc analyser une mémoire « en creux » et à travers un double filtre : d'une part, celui de l'écriture aristocratique, et, d'autre part, celui de l'instrumentalisation de cette mémoire par la classe dirigeante. De fait, nous ne saurions épuiser ici l'ensemble d'un sujet aussi vaste que difficile³. Aussi nous attacherons-nous à un point précis : celui

1. Voir HALBWACHS, 1997, p. 129.

2. FLOWER, 2006, p. 53 affirme par exemple que la mémoire de la cité se confondait tout simplement avec celle de l'aristocratie et avec les types d'artefacts culturels qui reproduisaient la mémoire politique romaine : textes des inscriptions, monuments publics érigés par des généraux victorieux, tombes familiales, monuments honorifiques ou encore processions telles que jeux et triomphes. De fait, comme le dit HÖLKESKAMP, 2008, p. 108, « une *memoria* de ce type contribua à asseoir dans la durée la supériorité de la classe politique en tant que groupe ». Cependant, considérer que cette mémoire s'imposait purement et simplement à la plèbe repose sur un postulat sociologiquement discutable — lorsqu'il est appliqué sans nuance à l'Antiquité — qui ôte à la plèbe toute forme d'autonomie politique en posant comme principe l'abdication culturelle des groupes dominés (sur ces phénomènes de « prosternation mentale » décrits par les sociologues pour des sociétés paysannes de type clientélique ou patriarcale, voir GRIGNON et PASSERON, 1989, p. 88-94). Paradoxalement et de manière quelque peu contradictoire, FLOWER, 2006, p. XX ne nie pas pour autant l'existence possible d'une mémoire plébéienne tout en choisissant de ne pas la traiter « as a separate topic ».

3. Plusieurs éléments fondamentaux ne pourront faire ici l'objet de développements pourtant nécessaires. Le premier concerne le problème de la pluralité des mémoires plébéiennes.

de la mémoire des conflits et plus précisément des conflits liés aux sécessions de la plèbe et à l'instauration du tribunat, dont l'image était, nous allons le voir, profondément mêlée au conflit des ordres et aux conquêtes par la plèbe de ses droits.

1 L'invention d'une tradition¹ : le rôle de l'Aventin

Mais, pourquoi s'intéresser à ces événements-là en particulier ? La raison tient essentiellement dans l'apparente émergence dans la seconde moitié du III^e siècle av. J.-C., d'une nouvelle forme d'attitude politique, consistant à jouer sur l'ambiguïté du mot *plebs* en utilisant comme terrain privilégié de propagande des lieux, des figures ou des événements liés au conflit des ordres et aux revendications par la plèbe (au sens archaïque du terme) de ses droits, alors même que le sens du mot *plebs* avait profondément évolué. Or ces « faits » constituent, pour nous, comme des traces de cet attachement plébéen, sur la durée, à des lieux, des gestes politiques... avec une véritable épaisseur chronologique dont on peut soupçonner qu'elle est spécifique à la plèbe. À notre connaissance, le premier exemple historiquement attesté remonte à 246 av. J.-C. lorsque l'édile plébéen Ti. Sempronius Gracchus fit édifier sur l'Aventin un temple à la Liberté² assimilant ainsi la *libertas*, ici appliquée à la

Nous ne pourrions matériellement pas nous engager dans le dédale des différentes strates qui structuraient et différenciaient cette plèbe. Or, chaque strate possédait sa propre mémoire qui induisait des comportements spécifiques et s'articulait avec une mémoire globale selon des modalités particulières que nous traitons dans notre thèse. Nous devons donc nous contenter, dans le cadre de cette contribution, de centrer le sujet sur « la » plèbe et son rapport à la thématique qui concerne ce colloque : le conflit. Le second tient à la nature des sources qui nous ont permis de construire cet exposé : pour l'essentiel des discours d'hommes politiques tenus à l'occasion de *contiones*, ce qui pose le problème du rang social des plébéiens pouvant y assister.

1. Nous utilisons le syntagme en référence à l'ouvrage dirigé par HOBBSBAMM et RANGER, 2006, qui montre que nombre de « traditions » (au sens, à la fois, de pratiques régies par des règles ouvertement ou tacitement acceptées et de rituels symboliques) au passé immémorial sont en réalité l'objet de reconstructions plus ou moins récentes par rapport à la tradition considérée. Comme nous allons le voir, il se produit un phénomène similaire pour la plèbe, pour laquelle une partie de l'aristocratie reconstruit une histoire, la liant à son homologue de l'époque archaïque dans ce qui s'apparente clairement à une tradition, sinon inventée, du moins reconstruite. Dans un article récent, FLOWER, 2002 a également tenté une application de cette expression à l'Antiquité, plus précisément, à la Sparte d'époque classique et hellénistique.

2. Tite-Live, XXIV, 16, 16-19. THOMMEN, 1995, p. 368 ; ANDREUSSI, 1996, p. 144. Il s'agissait sans doute d'un temple à Jupiter *Liber*. Le temple fut ensuite étroitement lié à l'histoire des Gracques puisque le fils du consul de 238 av. J.-C. y fit installer un tableau commémorant l'entrée

souveraineté du peuple¹, aux conquêtes politiques d'une plèbe dont il faisait pourtant lui-même (juridiquement) partie. Toutefois, dans le contexte de la lutte émergente entre *optimates* et *populares*, ce type d'acte allait prendre un tour nouveau en insérant artificiellement le destin de la plèbe de la fin du III^e s. av. J.-C. (par opposition, cette fois-ci, aux couches supérieures de la société romaine) dans une histoire liée à l'Aventin, aux sécessions et à la création du tribunat².

Les raisons sont évidentes. À ce moment-là, l'histoire de l'Aventin était, de longue date, liée à celle de la plèbe, puisque Rémus lui-même était peut-être considéré comme le « plébéien » des deux fils de Mars³, pour avoir choisi de se poster, lors de la prise des augures, sur cette colline⁴. Cette dernière est également liée à la plèbe par le biais d'Ancus Marcius, qui avait installé les habitants des cités conquises environnantes, ces derniers devenant alors un noyau fondamental de la plèbe urbaine⁵. Enfin, pour ce qui est des sécessions, il est

de ses troupes à Bénévent, après la victoire de 214 av. J.-C. contre les Carthaginois. Voir l'étude de ce passage par KOORTBOJIAN, 2002.

1. THOMMEN 1995, p. 368.

2. Peut-on toutefois parler de *populares* pour des périodes aussi reculées ? Oui, si l'on en croit l'ouvrage de VISHNIA, 1996. De fait, si l'on ne peut être catégorique avec Ti. Sempronius Gracchus, on considère habituellement que C. Flaminius (dont la carrière est tout à fait contemporaine, puisqu'il fut tribun de la plèbe en 232 av. J.-C.) fut l'un des premiers *populares* (RIVES, 2003, p. 600), du moins l'un des premiers hommes politiques indépendants de l'autorité sénatoriale. Flaminius émerge en effet comme un personnage dirigeant sa propre faction et ayant cherché des remèdes aux tensions socio-économiques, ce qui lui valut l'animosité des sénateurs et notamment de la tradition pro-fabienne. En ce sens, voir YAVETZ, 1962, p. 325-344 et VISHNIA, 1996, p. 11-48.

3. L'expression est de WALTER, 2004, p. 184, aux travaux duquel ce paragraphe est grandement redevable. En dernier lieu, sur cette question, voir VER EECKE, 2006, *passim*.

4. Selon une notice attribuée à Ennius, dont on sait qu'il habitait probablement sur l'Aventin, cette colline aurait été choisie par Romulus (voir Cicéron, *De la divination*, I, 107). Cependant, la tradition qui l'attribue à Remus est bien plus répandue. Voir Tite-Live, I, 6, 4 ; Ovide, *Fastes*, IV, 811-818 ; Florus, I, 1, 6 ; Servius, *Ad Aeneam*, VI, 779. Le caractère plébéien du personnage de Rémus tient surtout au fait que sa sépulture se serait trouvée sur l'Aventin, dans la zone à laquelle il aurait donné son nom, la *Remoria* (Denys d'Halicarnasse, I, 87, 3 ; Plutarque, *Vie de Romulus*, IX, 4 ; XI, 1). Cela dit, l'étymologie de ce toponyme est extrêmement complexe et dépasse très largement le cadre de notre sujet. Là-dessus, voir ARONEN, 1999, p. 204-206 et COARELLI, 2003, *passim*. Notons simplement que parmi les nombreuses traditions proposant une explication au sens de ce toponyme, il en est une qui l'assimile à l'Aventin.

5. Tite-Live, I, 33, 1-2. Nous n'entrerons pas ici dans le débat sur l'origine « géographique » de la plèbe qui dépasse très largement notre propos. Sur cette question, voir, en dernier lieu, CELS SAINT-HILAIRE, 1995. Pour une approche différente, exclusivement « politique », selon laquelle la plèbe serait née uniquement de la sécession de 494 av. J.-C., RICHARD, 1978. Pour

bien connu que deux traditions s'opposaient alors quant aux lieux qu'avaient choisis les plébéiens. Si l'une d'elles, majoritaire, situe la première sécession sur le *mons Sacer*¹, la seconde, portée, notamment, par l'historien Calpurnius Piso, expliquait que c'était bien sur l'Aventin², en dehors du *pomerium*³, qu'elle s'était produite, tout comme celle, d'ailleurs, de 449 av. J.-C.⁴

Toutefois, la coloration plébéienne de cette colline nous intéresse moins pour elle-même que pour l'utilisation qui en fut faite par certains hommes politiques durant les derniers siècles de la République. Ce fut ainsi le cas de C. Flaminius qui, alors censeur, fit aménager le *circus Flaminius* à l'endroit traditionnellement tenu pour avoir accueilli le premier *concilium plebis*, celui-là même qui suivit immédiatement les événements de 449 av. J.-C. et au cours duquel le consulat et le droit d'appel avaient été restaurés⁵. C'est également en 220 av. J.-C. que furent institués les *ludi Plebeii* qui se tinrent eux aussi au *circus Flaminius*⁶. C'est la raison pour laquelle des tribuns de la plèbe n'ont pas hésité à utiliser, à la fin de la République, ce même *circus Flaminius* comme lieu privilégié de propagande politique, notamment pour y tenir des *contiones* à haute valeur symbolique. Pour ne prendre qu'un seul exemple significatif, c'est là que M. Lollius Palicanus, tribun de la plèbe en 71 av. J.-C., convoqua Pompée, de retour d'Espagne et récemment élu au consulat pour 70 av. J.-C.,

WISEMAN, 1995, p. 113 : « This episode looks like a hostile aetiology for the existence of the *plebs* as a separate body within the state ».

1. Tradition suivie par Cicéron, *Brutus*, 54 et *Pour Cornelius*, frg. 48 Müller ; Tite-Live, II, 32, 2 ; II, 34, 10 ; II, 57, 4 ; III, 52, 2 ; III, 54, 12 ; VII, 40, 11 ; *Periochae*, II, 18 ; Denys d'Halicarnasse, VI, 45, 2 ; Valère-Maxime, VIII, 9, 1 ; Plutarque, *Vie de Coriolan*, VI, 1 ; Florus, I, 17 (I, 23), 5 ; Festus, p. 424 L ; Appien, *Les guerres civiles à Rome*, I, 1 ; Orose, II, 5, 5.

2. Calpurnius Pison, *Hist.* F 24 Chassignet. La tradition adoptée par Pison se retrouve chez Salluste, *La Guerre de Jugurtha*, XXXI, 17 ; Tite-Live, III, 54, 8-9 ; Pseudo-Asconius, *Ad Cic. Verr.*, p. 217 Stangl. L'opposition des deux traditions était tellement connue que naquirent même à la fin de la République des tentatives d'harmonisation. Ainsi, selon Cicéron, *La République*, II, 58 et Salluste, *Histoires*, I, frg. 11 Maur., la première sécession eut lieu à la fois sur l'Aventin et le Mont Sacré.

3. Il resta d'ailleurs en dehors du *pomerium* jusqu'à l'empereur Claude. Sur ce point, voir ANDREUSSI, 1993, p. 147-150.

4. Tite-Live, III, 50, 13 ; 51, 10 ; Denys d'Halicarnasse, XI, 43, 6 ; 44, 4. Selon Cicéron, *La République*, II, 63, la plèbe s'installa sur l'Aventin après une étape sur le Mont Sacré. De même, d'après Tite-Live, III, 52, 1-2, Duillius, ancien tribun de la plèbe, fit ensuite symboliquement passer ses troupes par le Mont Sacré, en mémoire de la première sécession, pour « rappeler [aux patriens] la fermeté de la plèbe et [...] la fonction [le tribunat] qu'il était indispensable de restaurer pour ramener la concorde » (trad. Bayet, Paris, CUF, 1954).

5. Tite-Live, III, 54, 11-15.

6. FLAIG, 1994, p. 19.

pour l'interroger sur le rétablissement de la puissance tribunicienne abolie par Sylla¹. Il est inutile d'insister davantage sur ce point, Jan von Ungern-Sternberg ayant bien montré à quel point la région du cirque Flaminius devint à ce moment-là une « annexe » de l'Aventin². Ce qu'il est, en revanche, intéressant de noter pour notre propos, c'est qu'en installant le cirque à cet endroit-là, Flaminius établissait comme un lien entre les rassemblements de la plèbe archaïque et celle de son temps.

Enfin, pour ne prendre qu'un dernier exemple, c'est une attitude que l'on retrouve à l'époque de C. Gracchus qui la mit en scène jusque dans sa mort, lorsqu'en 121 av. J.-C., il se réfugia dans le temple de Diane pour protester contre l'annulation de ses lois, avant de fuir sur le Janicule et de mourir près du *lucus Furrinae*³. Ce temple était en effet fortement lié aux sécessions de la plèbe et aux conquêtes par celle-ci de ses droits. C'est là qu'avait été déposée la stèle de bronze sur laquelle était inscrit le texte de la *Lex Icilia de Aventino publicando* de 456 av. J.-C. définissant la colline comme *ager publicus* et concédant les terres à la plèbe⁴. D'après Denys d'Halicarnasse, c'est également à proximité immédiate que les plébéiens avaient entreposé leurs armes lors de la deuxième sécession⁵.

Il serait inutile de multiplier maintenant les exemples postérieurs de ce type d'attitude consistant à faire appel à la lutte des ordres et notamment à l'Aventin, car la problématique n'est pas tant d'analyser ces événements pour eux-mêmes que d'interroger un postulat considéré comme une évidence par l'historiographie : celui qui sous-tend une telle attitude politique. Selon ce postulat, si des aristocrates prenaient la peine de se référer à une histoire aussi lointaine, c'est que celle-ci devait nécessairement rencontrer une résonance

1. Cicéron, *Première action contre C. Verrès*, I, 45.

2. UNGERN-STERNBERG, 1980, p. 101-119.

3. Plutarque, *Vie de Caius Gracchus*, XVI-XVII ; Appien, *Les Guerres civiles à Rome*, I, 26. D'après Plutarque (mais pas chez Appien), Caius aurait, avant de mourir, maudit le peuple romain pour son ingratitude, ce qui est de fait contradictoire avec l'idée de s'inscrire dans une mémoire plébéienne. Mais, comment interpréter autrement l'acte symbolique que constituait une fin liée à l'Aventin ?

4. Sur le dépôt d'armes : Denys d'Halicarnasse, XI, 43, 6 ; sur la *Lex Icilia*, Denys d'Halicarnasse, X, 32 ; Tite-Live, III, 31. D'après MERLIN, 1906, p. 69-91, cette loi joua un rôle fondamental dans la transformation de cette colline de simple *pagus* agricole (*pagus Aventinensis*) en quartier plébéien, mercantile et siège du culte de divinités étrangères. Là-dessus, voir ANDREUSSI, 1993, p. 148 et VENDITELLI, 1995, p. 11-13.

5. En raison de la forte connotation agraire des cultes qui résidaient sur l'Aventin, il n'est pas impossible (sans que l'on en ait cependant gardé trace) que Tibérius, qui s'est fortement appuyé sur la plèbe rurale, ait tenté, avant Caius, de « capter » une mémoire plébéienne.

particulière auprès des plébéiens et que ces derniers devaient donc conserver une mémoire des événements qui s'étaient déroulés à l'époque archaïque. Or, il ne va pas du tout de soi que la plèbe ait conservé un souvenir de ces événements aussi précis qu'on le pense habituellement et surtout que le conflit patricio-plébéien ait revêtu autant d'importance à ses yeux. En effet, en raison de son caractère socialement déraciné, la plèbe de la fin du III^e siècle av. J.-C. n'avait, sociologiquement parlant, plus rien à voir avec celle d'époque archaïque¹. Pour reprendre la célèbre expression de Joël Le Gall, elle constituait une « nouvelle plèbe² ». Les chiffres du *census*, même incomplets ou douteux, sont là pour en attester : 165 000 citoyens autour de 340, environ 270 000 au début de la deuxième guerre punique, 325 000 vers 150, 395 000 à la fin du II^e siècle, 910 000 en 70-69 av. J.-C.³, même si tous n'étaient évidemment pas domiciliés à Rome. De fait, le problème est moins de savoir si une mémoire du conflit a pu être conservée par la plèbe⁴ que de comprendre pourquoi ces événements pouvaient avoir tant d'importance à ses yeux. En effet, si un

1. Sur les problèmes que pose la démographie de l'Italie aux lendemains de la deuxième guerre punique, voir en dernier lieu PATTERSON, 2006.

2. LE GALL, 1966, *passim*.

3. NICOLET, 1992, p. 28.

4. On sait que la mémoire, notamment celle des mythes, pouvait être transmise oralement sur plusieurs siècles. Sur ce point, voir BREMMER et HORSFALL, 1987, p. 10 et CARANDINI, 1997, p. 16. De ce point de vue, il n'est pas impossible qu'une mémoire des événements du V^e siècle av. J.-C. ait été conservée par la plèbe à la fin de la République. Mais la question ne se pose pas vraiment en ces termes-là (à savoir : « est-ce que la plèbe se rappelle l'histoire de l'époque archaïque ? ») mais bien plutôt sous la forme suivante : « en quoi l'histoire de la plèbe archaïque revêt-elle une importance pour elle au II^e siècle av. J.-C. ? » Un point est de se souvenir d'un événement, un autre est d'avoir conscience du fait de s'en souvenir. Sur la notion de « conscience historique », voir PURCELL, 2003, p. 16. *Mutatis mutandis*, on se retrouve face à un problème analysé par BASTIDE, 1970, p. 95-100 à propos de l'adaptation de la culture africaine au Nouveau Monde, à savoir « les trous de la mémoire collective. [...] On ne sait pas exactement ce qui manque, soit à un mythe, soit à un rituel — puisque les fils conducteurs qui reliaient cette part du mythe ou du rituel à l'Afrique sont rompus. Mais on sait très bien que quelque chose manque. » De fait, plus qu'un trou de mémoire, la deuxième guerre punique a plus sûrement opéré la rupture de certains « fils de communication », une perte de sens ensuite reconstruite, comme nous allons le voir, par les *populares*. Autrement dit, la perte de sens que nous posons à titre d'hypothèse, n'implique pas, dans son principe, la linéarité de la mémoire, entre un « point de départ » (de l'événement) où la mémoire est intacte et pleine et « un point d'arrivée » (de l'oubli) où l'on ne se souvient plus de rien. HALBWACHS, 1971, *passim*, a depuis longtemps montré le contresens impliqué par une telle démarche. Bien au contraire, notre hypothèse s'inscrit en plein dans ses travaux, à savoir celui d'une reconstruction du passé à l'aune des événements du présent, en l'occurrence ici, la recombinaison mémorielle opérée par une partie de l'aristocratie.

renouvellement sociologique n'implique pas nécessairement une rupture de mémoire¹, on ne peut manquer de s'interroger sur les raisons qui ont conduit des hommes politiques à utiliser ce type de pratique mémorielle.

2 « La perte d'un passé partagé » : l'impact du discours *popularis*

Pour ce faire, déterminer l'identité de ces hommes politiques est nécessaire. Or, en traquant de la manière la plus exhaustive possible les exemples d'aristocrates invoquant les révoltes de la plèbe pour ses droits, sous forme de discours, de constructions ou de gestuelles, on ne surprendra personne en affirmant que ce sont les *populares* qui y eurent recours². Les Gracques, Marius, les tribuns C. Memmius et Licinius Macer ou encore Clodius ont en commun d'avoir sollicité, à un moment ou un autre, des événements liés à la lutte des ordres et à la création du tribunat, ce qui tendrait certes à prouver qu'une mémoire plébéienne de ces événements existait, ou tout du moins à prouver qu'une partie de l'aristocratie romaine pensa qu'elle existait. Mais ainsi que cherchaient-ils à faire ?

Pour le déterminer, c'est aux discours de ces *populares* que nous devons nous intéresser. Ils devraient en effet constituer une importante clé de compréhension des raisons qui poussèrent ces hommes politiques à systématiquement lier plèbe archaïque et plèbe de la fin de la République. De ce point de vue, l'un des plus intéressants est sans aucun doute celui que tint Marius lors d'une *contio* tel, du moins, que le rapporte Salluste dans *La Guerre de Jugurtha* :

Je ne puis, pour inspirer confiance, exhiber les portraits ni les triomphes ou les consulats de mes ancêtres, mais, s'il était besoin, des lances, un étendard, des phalères et autres récompenses militaires, sans parler de mes blessures, toutes reçues par devant. Voilà mes portraits, voilà ma noblesse, titres qui ne m'ont pas été laissés, comme à eux, par héritage, mais que j'ai gagnés au prix de fatigues et dangers sans nombre. Mes paroles sont sans art ; j'en fais peu de cas.

1. Voir en particulier les études sociologiques sur « la mémoire étudiante », mouvements par excellence fondés sur un renouvellement permanent et qui, pourtant, parviennent à capitaliser une certaine expérience, notamment par le biais des mouvements étudiants, « vecteur(s) possible(s) de transmission de la mémoire », pour reprendre l'expression de MONCHABLON, 1994, p. 113-117. Il n'en reste pas moins que la mémoire collective d'un groupe social reste, malgré tout et dans la majorité des cas, le fruit d'une construction longue et fragile qu'il faut sans cesse reconsolider, afin de pouvoir la transmettre aux générations suivantes.

2. BLÖSEL, 2000, p. 86 ; MARTIN, 2003, *passim*.

La valeur personnelle se montre assez d'elle-même ; c'est à eux qu'il faut les artifices de l'éloquence, pour pouvoir en couvrir leurs turpitudes. [...] Ce que j'ai appris, et qui est bien plus utile à la République, c'est à frapper l'ennemi, à monter la garde, à ne rien craindre, sauf le déshonneur, à endurer aussi bien le chaud et le froid, à coucher sur la dure, à supporter en même temps la faim et la fatigue. [...] C'est en appliquant ces principes que **vos ancêtres** (*maiores vostri*) ont fait leur gloire et celle de la République. Se prévalant de ces grands hommes, la noblesse, qui pourtant leur ressemble si peu, nous méprise, nous leur émule, et exige de vous tous les honneurs comme une chose due, sans penser à les mériter. Mais ces hommes si orgueilleux se trompent étrangement. **Leurs ancêtres** (*maiores eorum*) leur ont laissé tout ce qu'ils pouvaient leur transmettre, richesses, portraits, glorieuse mémoire¹.

Sans faire à proprement parler référence au conflit des ordres, ce discours se veut l'écho d'une tradition morale au fondement de l'identité plébéienne, qui passe par une fierté d'avoir atteint les plus hautes magistratures sans avoir bénéficié des facilités procurées par une ascendance prestigieuse². Il s'agit d'un véritable hymne à l'identité et à la simplicité plébéiennes, identité qui passait par une histoire commune³. En effet, dans ce discours, Marius revendique un imaginaire collectif propre à la plèbe, fait de valeurs (comme le

1. Salluste, *La Guerre de Jugurtha*, LXXXV, 29-37 (trad. Ernout, Paris, CUF, 1947).

2. Dans ce discours, Marius reconstruit quelque peu l'histoire de ses origines et le statut social de sa famille. En effet, en mettant en avant la simplicité de l'éducation qu'il a reçue et les efforts qu'il a dû fournir pour atteindre le plus haut niveau de la République, le général romain joue sur l'ambiguïté du terme *plebs* en s'identifiant lui-même à un plébéien (par opposition aux sénateurs et aux chevaliers) et non à un riche chevalier d'Arpinum. Il faut croire que cette reconstruction avait marqué les esprits puisque Salluste parlera plus tard de « l'humble naissance » (*humilitas generis*) de Marius, comme cause de sa popularité (*favor*). Voir Salluste, *La Guerre de Jugurtha*, LXXIII, 4. Quant à Plutarque, *Vie de Marius*, III, 1, il explique même qu'« il était né de parents tout à fait obscurs, travailleurs manuels et pauvres » (trad. Flacelière et Chambry, Paris, CUF, 1971). Voir aussi Dion Cassius, XXVI, 2.

3. Pour YAKOBSON, 1999, p. 188-189, il n'en demeure pas moins « a vast difference between what is said here and the well-known modern arguments against aristocratic privilege and the hereditary principle itself ». Il continue ainsi : « Although his criticism, throughout the speech, is repeatedly directed against the nobility as a whole, and not against individual nobles, Marius describes his greatest achievement — his election to the consulship — in terms of joining the ranks of the nobility. » Il est évident qu'il a raison et qu'il ne faut pas faire de Marius un Robespierre avant l'heure. Inversement, affirmer que ce texte n'est jamais qu'une emphase et une variation « within the framework of the same widely shared basic system of values » ne prend malgré tout pas assez la mesure d'une attaque qui remet directement en cause le privilège électoral de l'hérédité et prône une conduite faite de mérites individuels. WISEMAN, 1971, p. 107-116, voyait dans ce type de discours « the ideology of novitas ». Nous y verrions surtout une forme de rhétorique clairement à même d'attirer à son orateur une très grande popularité.

mérite individuel), de savoirs et de souvenirs, qui se matérialise en une expression à haute signification symbolique : *maiores vestri*. De manière tout à fait explicite, Marius identifie ses auditeurs aux descendants directs d'une plèbe du passé qui elle, avait su défendre ses droits, une manière claire de pousser la plèbe à s'inscrire dans une tradition et à la revendiquer comme sienne¹ face à celle des ancêtres de la noblesse (*maiores eorum*) dont le seul « mérite » fut d'avoir transmis « richesses, portraits et mémoire glorieuse » à leurs propres descendants. Dans ce discours, ce sont bien deux histoires, fondées sur des traditions distinctes (le mérite individuel face à la naissance) qui sont nettement opposées par Marius. Il est toutefois intéressant de noter que Marius s'en prend à la noblesse et donc, par contraste, qu'il s'insère dans l'histoire d'une plèbe à laquelle il appartient, tout en reprenant à son compte une rhétorique *popularis* qui l'oppose aux *optimates*. De fait, ce discours brouille les frontières de plusieurs catégories assimilées les unes aux autres et résume l'histoire de Rome à l'opposition de deux mémoires (qui, en réalité, n'ont aucune existence historique) : une plèbe (au sens tardo-républicain du terme), héritière d'une autre plèbe (d'époque archaïque) dont la mémoire est alors défendue par les *populares* d'un côté ; de l'autre une noblesse, assimilée aux patriciens et dont les *optimates* sont les derniers rejetons.

Symboliquement, nous retrouvons exactement la même expression *maiores vestri* dans un autre discours, tenu par le tribun Memmius en 111 av. J.-C., dans lequel il assimile les sécessions de la plèbe aux revendications auxquelles lui-même poussait ses auditeurs. Deux paragraphes en sont particulièrement révélateurs :

Et du reste je ne prétends pas vous exhorter, comme l'ont souvent fait vos ancêtres à marcher contre l'injustice les armes à la main : nul besoin de force, nul besoin de sécession : ce sont eux-mêmes qui fourniront les moyens de précipiter leur ruine. Après l'assassinat de Ti. Gracchus qu'ils accusaient d'aspirer à la royauté, des poursuites furent exercées contre la plèbe de Rome ; après le meurtre de C. Gracchus et de M. Fulvius, beaucoup d'hommes de votre ordre furent de même égorgés en prison. À l'un comme à l'autre de ces massacres, ce n'est pas la loi, mais leur bon plaisir qui a mis fin. [...]

Vos ancêtres, pour conquérir leurs droits et pour établir la dignité de leur ordre, par deux fois se sont retirés en armes pour occuper l'Aventin ; et vous, vous

1. Ce qui constitue l'une des premières définitions de ce que l'on appelle mémoire collective. Voir LAVABRE, 1994, p. 280.

ne ferez pas les derniers efforts pour défendre cette liberté qu'ils vous ont léguée¹ ?

Ce discours condense un certain nombre de thèmes bien spécifiques : cruauté aristocratique, privilèges de la noblesse et surtout conquêtes par la plèbe de ses droits que l'orateur identifie à un lieu historique, l'Aventin, et à un thème fort, la *libertas*, dont la défense est garantie par le tribunat de la plèbe. Ce qui est surtout frappant, c'est la façon dont le discours associe l'Aventin, la *libertas*, le tribunat et l'expression *maiores vestri* dans une seule et même tradition, dans un seul et même souvenir, alors même que l'usage du passé s'avère différent d'un texte à l'autre. En effet, dans le premier extrait, l'orateur rappelle le conflit pour mieux s'en démarquer afin de ne pas inciter à la violence, tandis que, dans le second, il exhorte la plèbe à se montrer digne de ses ancêtres. En revanche, si la méthode diffère, le but reste le même : faire en sorte que la plèbe assume l'héritage de ses *maiores*, afin que les succès plébéiens ne restent pas vains. Pour ce faire, il concentre autour d'un lieu, littéralement *construit* comme lieu de mémoire, un ensemble d'événements symbolisant la lutte de la plèbe pour ses droits. D'une manière similaire à celle qui avait vu la mémoire du *demos* athénien réduire l'ensemble des guerres médiques à la seule victoire de Marathon², on voit alors que l'Aventin était devenu aux II^e et I^{er} siècles av. J.-C. le point focal de l'ensemble des sécessions et de la *libertas* plébéienne. Et, afin de renforcer le lien entre la plèbe et ses ancêtres, l'orateur fait référence à l'existence, dès l'époque archaïque, d'un *ordo plebeius* qui aurait unifié, dans une même strate, les auditeurs de la *contio* et les combattants de l'Aventin, alors même qu'un tel *ordo* n'a juridiquement jamais existé³.

1. Salluste, *La Guerre de Jugurtha*, XXXI, 6-7 et 17 (trad. Ernout, Paris, CUF, 1947).

2. THOMAS, 1989, p. 226.

3. En effet, comme l'explique l'étude très fouillée de HELLEGOUARC'H, 1972, p. 506, « aucun texte [...] n'atteste de façon positive l'existence d'un *ordo plebeius* ». Seuls quelques passages semblent considérer la plèbe comme un *ordo*, mais la chose est très rare et très indirecte (SALLUSTE, *La Guerre de Jugurtha*, XXXI, 7 ; Pline l'Ancien, *H.N.*, XXXIII, 29 ; Festus, 422, 20 L. L'expression *Ordo plebeiorum* apparaît seulement à une époque très tardive dans le *Codex Theodosianus*, IX, 45, 5). Inversement, il est vraisemblable qu'une partie de la plèbe au moins ait été concernée quand Cicéron parlait de *concordia ordinum, d'omnes ordines* (*Catilinaires*, IV, 19 ; *Pour C. Rabirius*, 20 ; *Sur sa maison*, 90 ; 132 ; 142, *Pour Sestius*, 107 ; 109 ; 122 ; *Contre Pison*, 3 ; *Philippiques*, II, 19 ; *Ad Att.*, IV, 1, 4), de *ceteri ordines* (*Pour C. Rabirius*, 27 ; *Pour Cluentius*, 151 ; *Contre Pison*, 45 ; *Ad Fam.*, I, 9, 16), de *cuncti ordines* (*Pour Milon*, 5) ou Tite-Live de *discordia ordinum* (II, 61, 1 ; IV, 48, 14). Quelle acception faut-il donc accorder aux expressions de ces auteurs antiques qui semblent « impliquer une généralisation du terme et une application possible à la plèbe » (HELLEGOUARC'H, 1972, p. 506) ? Depuis les travaux de COHEN, 1975 et NICOLET, 1984, la défi-

Mais, dans le contexte rhétorique et historique qui était celui de ce discours, le but était de mettre en exergue la dignité de la plèbe et surtout l'ancienneté

inition d'un *ordo* est relativement claire : il s'agit à la fois d'une catégorie juridique et d'une « dignité avec aptitude à la puissance publique » (voir NICOLET, 1984, p. 20), c'est-à-dire d'« un groupe stable, défini par l'État, de citoyens dont la spécificité collective atteint le niveau d'un statut civique distinct dans la société romaine » (COHEN, 1975, p. 282). C'est donc l'intervention de l'État, et elle seule, qui, par l'intermédiaire des censeurs, faisait par exemple d'un homme riche un *equus Romanus*. De ce point de vue, qui est strictement juridique, il ne semble pas y avoir eu d'*ordo plebeius*. C'est la raison pour laquelle ROMAN, 1994, p. 81 propose de concevoir l'usage du terme *ordo* d'une manière moins stricte, non exclusivement juridique, et de revenir au sens étymologique du terme, qui désignait d'abord une « rangée », un « rang », et au-delà, « tout groupe distingué des autres ». Dans l'esprit des sénateurs et des chevaliers, la plèbe pouvait alors être un *ordo*, mais bien au sens de partie du *populus* n'appartenant pas aux deux premiers ordres (cette fois au sens juridique) de la société romaine. C'est ce que tendrait à nous montrer le célèbre vers d'Horace, *Épîtres*, I, 1, 57 : « Tu as des mœurs, de l'intelligence, de l'éloquence, de la probité ; mais il te manque six ou sept mille sesterces sur les quatre cent mille : tu seras plèbe » (trad. Villeneuve, Paris, CUF, 1961).

L'utilisation par les Anciens d'expressions semblant accréditer l'existence d'un *ordo plebeius* répondrait plutôt ainsi à un usage de type métaphorique, qui pouvait consister, comme l'a supposé HELLEGOUARC'H, 1972, p. 506, en une tendance à flatter les plébéiens, mais aussi peut-être, au-delà de la connotation démagogique, à cette aspiration à un idéal de *concordia* auquel prétendait toute cité antique. Quand on regarde de près le contexte de ces occurrences, on constate en effet qu'il s'agit presque systématiquement de discours au peuple. Un exemple tiré des *Catilinaires*, IV, 15-19 est particulièrement révélateur à cet égard : « C'est un même souci de la défendre qui a conduit ici, je le vois, les excellents citoyens que sont les tribuns du trésor (*tribunos aerarios*) ; et, avec eux, l'ensemble des scribes (*scribas*) : le hasard voulant qu'en ce jour ils fussent nombreux autour du trésor public, je m'aperçois qu'ils ont délaissé le tirage au sort qui les intéressait pour se consacrer au salut public. Voici toute la foule des hommes libres (*Omnis ingenuorum adest multitudo*), si mince que soit leur condition [...] ; vous disposez de tous les ordres, de tous les citoyens, de l'ensemble du peuple romain (*omnis ordines, omnis homines, universum populum romanum*) » (trad. Bailly, Paris, CUF, 1950. Trad. révisée). Or, nous savons, grâce aux études de COHEN, 1975, p. 269-270 et 1984, *passim* que les tribuns du trésor et les scribes formaient deux *ordines*, au sens juridique du terme, parmi les 27 ou 28 qu'il a pu recensés. De fait, comme le souligne MARTIN, 2004, « Cicéron, de proche en proche, agglutine aux deux ordres "supérieurs", dont il vient de souligner la concorde enfin réalisée, une plèbe dont une partie est déjà organisée en *ordines*, à laquelle il adjoint la foule des *ingenui* », mettant ainsi sur le même plan, dans une énumération à trois éléments, deux *ordines* juridiquement constitués et le reste de la plèbe, avant de conclure sur une formule générale englobant l'ensemble des citoyens romains. Ce faisant, il appliquait bien, aussi subrepticement soit-il, la qualification d'*ordo* à la plèbe d'une part, afin de montrer à cette dernière qu'elle aussi, à son échelle, participait de cet idéal de *concordia*, et, d'autre part, pour s'attirer les bonnes grâces de la foule en lui octroyant une appellation officielle et une dignité qui étaient entre autres, celle des sénateurs et des chevaliers. La plèbe, en tant qu'*ordo*, apparaît donc comme une « réalité politique », mais non juridique (COHEN, 1975, p. 267) « qui se traduisait aux niveaux sémantique et lexicologique par l'assimilation de la plèbe à un *ordo* » (MARTIN, 2004).

de cette dignité, construite dans et par le conflit. Nous avons donc affaire à un imaginaire reconstruit par une partie de l'aristocratie où la mémoire du tribunal est intimement liée aux sécessions et aux conquêtes de la plèbe archaïque pour ses droits, dont son homologue du II^e siècle av. J.-C. a pour mission de défendre l'héritage, comme s'il s'agissait d'un « devoir de mémoire ». On ne peut interpréter autrement un passage du discours tenu par Licinius Macer en 73 av. J.-C. En pleine guerre contre Mithridate d'une part, contre Sertorius d'autre part, il explique à ses auditeurs que si les *nobiles* ne veulent pas leur rendre la puissance tribunicienne abolie par Sylla, eux n'ont qu'à utiliser l'arme la plus puissante qu'ils ont entre leurs mains, à savoir refuser d'aller au combat, autrement dit, faire sécession, et reproduire ainsi, dans ce qui constituerait un véritable acte de mémoire, l'attitude conflictuelle qui avait été celle de leurs glorieux ancêtres¹.

Or, c'est bien là que se trouve le nœud du problème. En effet, les études portant sur l'époque archaïque ont bien montré que les plébéiens qui luttèrent

1. Salluste, *Histoires*, III, 48 Maur. 13 : « [...] pour ne pas vous appeler à ces actes virils, grâce à quoi vos ancêtres (*maiores vestri*) vous ont obtenu les tribuns de la plèbe, puis récemment l'accès aux magistratures patriciennes, des votes affranchis de la ratification des patriciens » (trad. Ernout, Paris, CUF, 1947). Le lecteur aura sans doute remarqué que tous les discours invoqués dans cet article rapportant la formule *maiores vestri*, se trouvent dans les œuvres de Salluste. Était-ce, de fait, une expression purement sallustéenne ou au contraire l'écho d'une authentique éloquence *popularis*? À partir d'un dépouillement des fragments de discours d'époque républicaine répertoriés par MALCOVATI, 1976-1979, MARTIN, 2003, p. 157-168, affirme que, si la locution elle-même, lorsqu'elle est adressée à la plèbe et fait référence au conflit des ordres, n'est effectivement rapportée que par le seul Salluste, elle s'inscrit en revanche plus largement dans toute une tradition rhétorique de type *popularis* consistant d'une part, à présenter les *populares* comme les véritables héritiers du *mos maiorum* dont les *optimates* se sont montrés indignes et d'autre part, pour ce qui nous concerne, à livrer à la plèbe un « autre » *mos maiorum* fondé sur une relecture des luttes du V^e siècle av. J.-C.; pourtant, il existe bien deux exceptions à ce « modèle » mais elles n'invalident aucunement l'argument de P.-M. Martin. Dans le discours que Tite-Live prête à Postumius aux lendemains des Bacchanales (Liv., XXXIX, 15, 11), le consul fait référence à l'interdiction de réunion nocturne qui se serait trouvée dans les XII Tables. Dans le plaidoyer que prononce Cicéron en faveur de C. Rabirius en 63 av. J.-C., l'orateur défend son client contre la procédure de *perduellio* intentée contre lui par T. Labienus (Cic., *Rab. Perd.*, 15). En réalité, ces exceptions n'en sont pas. Pour ce qui concerne les Bacchanales, rien ne permet de dire que Postumius ne serait adressé qu'à la plèbe. Bien au contraire, il parlait à l'ensemble de ses concitoyens (y compris Italiens) pour les informer de cette « conjuration ». L'expression *maiores vestri* ne revêt donc pas le même sens. Quant au passage du *Pro Rabirio*, Cicéron joue précisément sur le double sens du mot *popularis* pour montrer que les *populares*, tout en prétendant s'inspirer de traditions plébéiennes (au sens archaïque du terme), pouvaient poursuivre des objectifs contraires aux intérêts de la plèbe (au sens tardo-républicain).

pour leurs droits et notamment pour l'accès au consulat et la création du tribunal au v^e siècle av. J.-C., n'avaient rien à envier, en termes de fortune, aux plus riches patriciens et que ces luttes politiques ne concernaient que d'assez loin les pauvres hères qui voyaient leurs terres confisquées. Cela ne signifie pas que ces derniers n'étaient pas impliqués, mais simplement qu'ils n'étaient probablement pas le moteur de ces antagonismes¹. La rhétorique *popularis* consistait précisément à masquer cet aspect des événements pour livrer une vision reconstruite des faits à ses auditeurs², en identifiant ces derniers aux descendants de leurs illustres ancêtres pour mieux opposer le courage des premiers à l'apathie des seconds³. Par cette rhétorique, ces orateurs opposaient ni plus ni moins deux histoires, celle des plébéiens dont les *maiores* s'étaient battus pour accéder au tribunal d'une part, et d'autre part celle des *nobiles* (*de facto* assimilés aux *optimates*) qui construisaient leur mémoire à coups de conquêtes et de triomphes⁴. D'une certaine manière, on se retrouve bien là face à ce l'on pourrait appeler une « scission mémorielle » entre deux « collectivités-mémoires » ou, pour reprendre, de manière détournée une belle expression d'Harriet Flower : « la perte d'un passé partagé⁵ ». De ce point de vue, ce qu'il

1. En dernier lieu, voir HUMBERT, 2005, p. 1720-1721. Le brouillage de la mémoire pourrait aussi être dû à l'évolution de la sociologie de l'Aventin. L'archéologie atteste en effet clairement un enrichissement du quartier à partir du II^e siècle av. J.-C. qui pourrait expliquer la perte de la mémoire de ce lieu par les plébéiens (au sens sociologique) et la nécessité pour des *populares* voulant se démarquer de leurs homologues *optimates* de convaincre ces mêmes plébéiens qu'il y avait un lien entre eux et les révoltés du v^e siècle av. J.-C.

2. Et ce, quand bien même les plébéiens devaient être conscients de ne pas faire partie du même monde que les tribuns. Toujours est-il que dans les discours *populares*, aucune distinction n'est faite en termes de statut social ou de fortune. Ce sont tous les plébéiens qui se sont battus pour leurs droits, qui ont même agi en tant qu'*ordo*.

3. Sans se référer *explicitement* à l'existence d'ancêtres plébéiens, certains passages de la *Rhétorique à Herennius* vont dans le même sens. *Rhétorique à Herennius*, IV, 48 : « Vous vous étonnez, Quirites, que vos intérêts soient délaissés par tous ? que personne ne prenne en mains votre cause ? que personne ne se déclare votre défenseur ? Attribuez-en la responsabilité à vous-mêmes ; cessez de vous étonner. Pourquoi en effet tout le monde ne fuirait-il et n'éviterait-il pas une tâche aussi ingrate ? Rappelez-vous ceux qui vous ont défendus. Mettez-vous devant les yeux leur dévouement. Puis considérez leur fin à tous. Alors vous comprendrez, pour parler net, que c'est par votre négligence, que dis-je ? par votre lâcheté, que tous ces hommes ont été tués sous vos yeux, alors que leurs ennemis sont parvenus, grâce à vos propres suffrages, à un rang très élevé » (trad. Achard, Paris, CUF, 1989).

4. Salluste, *Histoires*, III, 48, Maur. 17-18.

5. « The loss of a shared past » : FLOWER, 2006, p. 279 utilise cette expression au sujet de la rupture que constituent les sanctions prises, pour la première fois, par le Sénat contre la mémoire d'hommes politiques, en l'occurrence les Gracques.

est intéressant de noter, c'est le contexte dans lequel est apparu, puis s'est développé ce qui s'apparente en fait à un conflit de mémoires.

3 *Mos maiorum*, mémoire civique et « idéologie des *optimates*¹ » : une autre entreprise de reconstruction

Ce contexte est globalement celui de la seconde moitié du III^e siècle av. J.-C., marquée par une augmentation importante du nombre de citoyens, notamment parmi ceux ayant élu domicile à Rome. Or, dans des perspectives certes très différentes mais non moins complémentaires, Paul Veyne et Christian Meier ont montré qu'à partir de cette période, se produisit une distanciation grandissante entre l'aristocratie et le reste de la société, ce qui causa une rupture du consensus dont cet écart pourrait être l'un des signes². La fréquence des communications entre élites et milieux populaires décrut notamment dans un domaine fondamental pour la vie communautaire romaine : les relations de clientélisme. L'expansion considérable de la puissance romaine à partir du III^e siècle av. J.-C. avait en effet épuisé le réservoir potentiel de patrons que constituait l'aristocratie sénatoriale : tandis que leur nombre plafonnait autour de 300, le nombre de citoyens à regrouper en clientèles s'était accru de manière quasi exponentielle³. De fait, les patrons n'avaient pas les moyens d'accueillir (capacités limitées des *atria*), d'entretenir⁴, voire de consacrer autant de temps à des clients aussi nombreux, lesquels réagirent de deux manières contradictoires : les plus riches entrèrent en concurrence les uns avec les autres pour solliciter l'appui d'un patron⁵. Les autres, moins fortunés, semblèrent attacher de moins en moins d'importance aux rituels clientélares et plus largement de soumission à l'aristocratie⁶. La réduction des

1. Sur la notion d'« idéologie » appliquée aux courants *populares* et *optimates*, voir l'article de FERRARY, 1997, *passim*.

2. VEYNE, 1976 ; MEIER, 1997.

3. FLAIG, 1994, p. 19.

4. Sur cet aspect, voir l'article classique de LE GALL, 1966, *passim*, mais que critique ROULAND, 1979, p. 271-275.

5. C'est certainement la raison pour laquelle la *lex Cincia* de 204 av. J.-C. interdit aux clients de faire à leurs patrons des cadeaux excessifs. Sur cet aspect, FLAIG, 1994, p. 19.

6. Q. Cicéron, *Petit manuel de campagne électorale*, 34-35 ; Cicéron, *Pour Muréna*, 21 ; 44-45. ROULAND, 1979, p. 401-491, part. p. 491 parle de « dépérissement » du lien clientélaire. Mais, selon lui, il faut attendre la guerre sociale pour le constater. D'après NIPPEL, 1995, p. 70-84, ce dépassement du système clientélaire et la rupture de l'autorité aristocratique seraient même encore plus tardifs et dateraient des années post-syllaniennes. Selon nous, les tentatives de

contacts entre l'aristocratie et la plèbe remit donc en cause le consensus et la conscience d'appartenance à une même communauté. En pleine crise identitaire, cette plèbe s'est alors vue proposer par une partie de l'aristocratie un univers avec ses propres valeurs et sa propre mémoire, construite dans le conflit et autour du conflit, excluant *de facto* les *optimates*.

Mais, pour lutter contre cette tentative de captation et de (re)construction d'une mémoire plébéienne dont l'enjeu n'était ni plus ni moins qu'une prise de conscience par elle-même de cette même plèbe, l'aristocratie conservatrice avait elle aussi son arme politico-historique : le *mos maiorum*¹. En effet, cette tradition concevait la cité-État comme une communauté compacte et politiquement intégrée qui maintenait en vie, en dépit des irrésistibles forces qui s'exerçaient contre elle, la traditionnelle idée du citoyen père de famille, soldat-propriétaire, précisément parce qu'elle faisait appel à toutes les couches de la République sous la conduite des aristocrates conservateurs². C'est la raison pour laquelle Timothy J. Cornell a pu dire que l'histoire de Rome était celle d'un « anachronisme³ ». En effet, à l'époque où nos sources ont été rédigées, la cité-État relevait déjà, au moins pour partie, d'un phénomène historiquement daté dont la description ne reposait pas sur une perception immédiate de la réalité mais sur un passé recomposé, le *mos maiorum*, qui concevait la Rome archaïque comme une communauté intégrée dans laquelle tous les citoyens participaient, d'une manière ou d'une autre, à la vie de la cité, que ce soit en tant que soldats, paysans, contribuables ou électeurs. Cette idéologie mettait particulièrement l'accent sur l'importance du consensus entre les différentes strates sociales et sur la force du lien vertical, la clientèle, par laquelle les riches offraient une protection aux plus pauvres en échange d'un certain nombre de services, qui pouvaient prendre la forme d'une aide d'ordre économique ou judiciaire. Dans cette conception idéalisée, chaque citoyen avait une place dans une hiérarchie bien définie fondée sur la naissance, la richesse et le mérite individuel, les droits et privilèges de chaque citoyen étant soigneu-

construction — ou, tout du moins, de captation — d'une mémoire plébéienne spécifique et indépendante de la mémoire aristocratique par des hommes politiques dès la fin du III^e siècle av. J.-C. plaideraient pour un dépassement antérieur au I^{er} siècle av. J.-C., sans quoi l'on ne verrait pas vraiment l'intérêt de ces précoces tentatives.

1. Les lignes qui vont suivre résument à grands traits un argument qui fait l'objet d'un long développement dans le cadre de notre thèse.

2. Le *mos maiorum*, dont les premières manifestations semblent remonter au IV^e siècle av. J.-C., a joué un rôle fondamental dans la constitution de la *nobilitas* en tant que groupe social, en lui confiant idéologiquement la conduite de la cité. Voir BLÖSEL, 2000.

3. CORNELL, 1991, p. 53-56.

sement pesés en faveur des couches supérieures, selon le principe de « l'égalité géométrique ». L'expression du *mos maiorum* incitait ainsi l'ensemble de la cité (tous les Romains) à suivre l'exemple des glorieux ancêtres. Cet état de fait est suffisamment connu pour ne citer qu'un seul exemple emblématique, issu du *De legibus*, où Cicéron vante la sagesse des *maiores* (qu'on identifie, d'après le contexte, aux *patres*) d'avoir accordé le tribunat à la plèbe, pour faire croire à cette dernière qu'elle était devenue l'égal des grands. Aussi la vision de cette charge n'est-elle pas inscrite dans le cadre d'une histoire spécifiquement plébéienne faite de grands héros plébéiens, mais, bien au contraire, décrite comme le résultat d'un coup de génie des patriciens, afin de faire tenir tranquille l'ensemble de la plèbe¹. Une partie de l'aristocratie, clairement liée aux *optimates*, prétendait donc mettre la main sur la mémoire civique en promouvant l'action de ses propres ancêtres au rang d'*exemplum* pour l'ensemble du corps civique.

D'une certaine manière, on se retrouve donc face à une inversion de la problématique de départ, puisque notre question était de savoir pour quelles raisons la plèbe de la fin de la République aurait gardé une mémoire du conflit patricio-plébéen alors qu'en réalité celle-ci résultait d'un conflit de mémoires reconstruites par deux parties de l'aristocratie opposant deux visions de l'histoire de Rome. L'une englobait la plèbe afin d'éviter toute possibilité pour elle de prendre conscience d'elle-même, selon une attitude ambiguë consistant à l'intégrer pour mieux la dominer, l'autre tentait de récupérer à des fins politiques la mémoire de la lutte des ordres en valorisant un lien qui ne pouvait qu'être peu prégnant étant donné le caractère socialement déraciné de la plèbe de la seconde moitié du III^e siècle av. J.-C. En somme, la mémoire plébéienne a été comme brouillée, déformée par des mémoires « extérieures ». Quelles en furent les conséquences sur la plèbe ?

1. Cicéron, *Traité des lois*, III, 24 : « Remarque en ce point la sagesse de nos ancêtres : une fois ce pouvoir [le tribunat] accordé par les Pères à la plèbe, les armes sont tombées ; la révolte a été éteinte ; on a trouvé un compromis grâce auquel les humbles ont eu le sentiment qu'ils étaient les égaux des puissants — c'est là tout ce qui a fait le salut de l'État », *Sed tu sapientiam maiorum in illo vide : concessa plebei a patribus ista potestate, arma ceciderunt, restincta seditio est, inventum est temperamentum, quo tenuiores cum principibus aequari se putarent, in quo uno fuit civitatis salus* (trad. De Plinval, Paris, CUF, 1959. Trad. révisée).

4 La prise de conscience d'une histoire à part : la rupture de 121 av. J.-C. ?

Nous ne saurions traiter intégralement un problème aussi vaste et ne donnerons donc qu'un seul exemple « d'acte de mémoire ¹ » semblant émaner de la plèbe elle-même. Et ce n'est sans doute pas un hasard s'il intervient juste après la mort de C. Gracchus, telle que la relate Plutarque :

Opimius, qui fut le premier à avoir eu, étant consul, le pouvoir d'un dictateur et qui avait fait tuer sans jugement, outre trois mille citoyens, Caius Gracchus et Fulvius Flaccus — celui-ci, personnage consulaire et triomphateur, celui-là, le premier des hommes de son temps par le mérite et la renommée — ne s'abstint pas de prévariquer : envoyé en ambassade au Numide Jugurtha, il se laissa corrompre par lui à prix d'argent, et, après avoir été ignominieusement condamné pour vénalité, il vieillit privé de ses droits civiques, haï et méprisé par le peuple qui, pendant les événements, avait été déprimé et abattu, mais qui, peu après, fit voir combien il aimait les Gracques. Il leur éleva des statues en les dressant dans un lieu public et consacra les endroits où ils avaient été tués ; on y offrait les prémices des fruits de chaque saison ; beaucoup même y faisaient chaque jour des sacrifices et venaient souvent s'y prosterner comme devant les sanctuaires des dieux ².

Ce passage est important et révélateur à double titre. Tout d'abord, comme cela avait manifestement déjà été le cas pour Scipion Nasica ³, assassin de Tibérius, la plèbe conserva à l'égard d'Opimius une haine si durable qu'il ne put

1. La notion d'acte de mémoire renvoie à l'idée de prétention de la plèbe à la possession de sa propre mémoire, de sa propre histoire, qui n'était pas uniquement celle des aristocrates et qui passait par la médiation de grandes figures symboliques auxquelles la plèbe s'identifiait en leur rendant des honneurs, notamment sous la forme de cultes héroïques. Parler plus particulièrement d'« acte » insiste sur le fait qu'il s'agissait d'une volonté délibérée, consciente et collective, notamment de sous-groupes organisés qui structuraient la plèbe (*vici, tribus...*) mais prétendaient agir au nom de l'ensemble de la collectivité plébéenne.

2. Plutarque, *Vie de Caius Gracchus*, XVIII, 1-3 (trad. Flacelière et Chambry, Paris, CUF, 1976).

3. Plutarque, *Vie de Tibérius Gracchus*, XXI, 1-9. Voir aussi lla colère du peuple évoquée décrits par Cicéron, *Traité des lois*, III, 26 à l'encontre de Publius Popilius Laenas, consul en 132 av. J.-C., qui fut chargé, avec son collègue P. Rupilius, de la répression contre les partisans de Tibérius. D'après Diodore, XXXIV/XXXV, 26 (éd. Botteri), le peuple fut profondément ému de l'exil dont Popilius fut l'objet, sans doute à cause de la *lex Sempronia de capite civis Romani* qui punissaient les magistrats ayant osé bannir un citoyen sans procès préalable. En réalité, il est tout à fait improbable que le peuple ait trouvé cet exil injuste et la version violente dont parle Cicéron est sans doute beaucoup plus proche de la vérité historique.

jamais revenir d'exil et qu'il mourut loin de sa patrie¹. Cela signifie que la plèbe effectua un acte de mémoire autonome destiné à commémorer le souvenir de deux de ses héros dont la conservation allait passer par la construction d'une « figure-repoussoir ». Autrement dit, c'est dans et par le conflit que se construisait la mémoire plébéienne. Mais ce n'est pas tout. À la mort de C. Gracchus, et ce, pour la première fois à notre connaissance, dans l'histoire de Rome, un culte « spontané » fut organisé en l'honneur d'un héros de la plèbe, alors même que (pour la première fois également), des sanctions mémorielles avaient été prises à l'égard d'un homme politique par le Sénat². La date exacte de fondation de ce culte est difficile à déterminer. Le texte de Plutarque invite à penser qu'elle suivit de peu la mort de C. Gracchus. On ne peut également préciser sa pérennité. Le biographe explique qu'il dura au moins « plusieurs saisons » au cours desquelles des fruits étaient périodiquement déposés. Dans tous les cas, cela montre surtout que, pour la première fois, la plèbe, en tant que collectivité, avait pris conscience d'elle-même et réalisé qu'elle possédait ses propres rituels, ses propres héros (des statues des Gracques avaient été érigées sur le Janicule et le Capitole), en somme, sa propre histoire. De ce point de vue et même si les sources font défaut pour les périodes précédentes, il semble que ce soit tout sauf un hasard qu'une telle prise de conscience intervienne à la mort de l'un des plus ardents défenseurs des droits de la « nouvelle » plèbe³. Alors, cette dernière clamait *face* à la partie de l'aristocratie qui avait essayé de condamner la mémoire de C. Gracchus que celui-ci appartenait à ses

1. Il ne partit pas en exil immédiatement après le meurtre de C. Gracchus. S'il fut effectivement poursuivi par le tribun P. Decius Subulo pour avoir exécuté des citoyens sans le pouvoir légal de le faire, l'assemblée centuriate l'acquitta (Cicéron, *Pour Sestius*, 140 ; Tite-Live, *Periochae*, 61). Ce n'est qu'en 109 av. J.-C. qu'il fut condamné, sur la base de la *lex Mamilia*, pour corruption, pour avoir recueilli certains « avantages » de Jugurtha en 116 av. J.-C., alors qu'il était à la tête de la commission sénatoriale chargée d'opérer la division de la Numidie entre ce dernier et Adherbal (Salluste, *La Guerre de Jugurtha*, XVI, 2-4 ; XL ; Cicéron, *Brutus*, 128). C'est à la suite de cette condamnation qu'il s'exila pour mourir loin de sa patrie d'origine. Son tombeau fut érigé sur le rivage de Dyrrachium, où il demeura, d'après Cicéron, *Pour Sestius*, 140, dans un total abandon.

2. Sur cet aspect, FLOWER, 2006, p. 80 et BATS, 2007.

3. Cela signifie-t-il pour autant qu'il y avait adéquation totale entre l'image du passé proposée par C. Gracchus et celles que s'étaient forgées les plébéiens, en tant qu'individus ? Si la question vaut d'être posée (voir notamment ce qu'en dit LAVABRE, 1994, p. 30 à propos de l'écart entre le devoir de mémoire prescrit aux militants, c'est-à-dire l'usage du passé qui était celui du parti et l'expérience vécue, à savoir la mémoire vive qui était celle des membres), l'état des sources nous interdit cependant d'y avoir accès. Nous ne pouvons que mettre en évidence cette concordance chronologique qui n'est sans doute pas fortuite. En outre, la prise de conscience par la plèbe, grâce aux discours de C. Gracchus, n'implique pas nécessairement une reprise pure et simple de sa vision de l'histoire.

héros, à ses ancêtres, dont elle allait désormais défendre la mémoire et suivre l'exemple.

Cette dimension « revendicatrice » fut d'ailleurs particulièrement visible lorsque C. Opimius fit construire, pour mettre fin aux désordres causés par la mort de Caius, un temple à la Concorde à l'endroit même où Camille en avait dédié un en 367 av. J.-C.¹ En 121 av. J.-C., l'érection de ce monument qui se voulait une réponse aux cultes populaires des Gracques², fut au contraire interprétée comme une véritable provocation par la plèbe. Certains plébéiens réagirent en effet de manière violente en écrivant, sur l'inscription dédicatoire du temple, un libelle dont Plutarque nous a rapporté la teneur : « La Discorde bâtit ce temple à la Concorde³ ». Mais, plus qu'une référence à l'histoire archaïque, par ce libelle, la plèbe s'indignait du massacre de tant de citoyens et surtout de l'un d'entre eux qui représentait tant à ses yeux : C. Gracchus. Elle montrait par là même qu'en dépit de la *damnatio* dont ce dernier avait fait l'objet, elle n'allait pas oublier et comptait bien faire ce qui s'apparentait à un « travail de mémoire⁴ ».

Et l'épisode gracchien ne fut pas un simple feu de paille. Il marqua, au contraire, dans la conscience collective de la plèbe un tournant décisif, par lequel celle-ci affirmait sa prétention à une mémoire politique⁵. Au vu de la postérité qu'eut cette pratique consistant à fonder des cultes et ériger des statues pour ses grands héros, les honneurs qui furent rendus à C. Gracchus par la plèbe résonnent même comme l'acte fondateur d'une mémoire à part

1. Ovide, *Fastes*, I, 641-644 ; Plutarque, *Vie de Camille*, XLII, 4-6. Sur l'historicité de cet épisode, voir MOMIGLIANO, 1942, *passim* et FERRONI, 1993, p. 317.

2. FLOWER, 2006, p. 78-81.

3. Plutarque, *Vie de Caius Gracchus*, XVII, 8-9 : « Mais ce qui indigna le peuple (πολλοί) plus encore que la mort de ce jeune homme et de tous les autres, ce fut la construction par Opimius d'un sanctuaire de la Concorde ; en effet il semblait ainsi s'enorgueillir, se vanter et, pour ainsi dire, triompher du meurtre de tant de citoyens. Aussi écrivit-on de nuit sous la dédicace du temple ce vers : "La Discorde bâtit ce temple à la Concorde" » (trad. Flacelière et Chambry, Paris, CUF, 1976). Cependant, ce texte pose le problème de l'identité des auteurs de ce libelle et plus largement de ceux de tous ces pamphlets informels, tels qu'ils sont rapportés par des écrivains comme Plutarque. S'agissait-il vraiment de plébéiens et, le cas échéant, de quelle partie de la plèbe ? On est ici confronté au vaste problème du niveau d'alphabétisation que supposait ce type d'écriture informelle, importante question sur laquelle nous renvoyons, en dernier lieu, aux pénétrantes analyses de CORBIER, 2006, *passim*. Il est clair, cependant, qu'en ce qui concerne le cas spécifique du temple d'Opimius, la notice de Plutarque lie explicitement l'affichage de ce libelle à la haine de la foule (πολλοί) à l'égard du consul de 121 av. J.-C.

4. L'expression est de RICŒUR, 2003, p. 96-97.

5. FLOWER, 2006, p. 78-81.

entière au sein de la société romaine. Pour la première fois dans l'histoire de Rome, la plèbe avait en effet envisagé son passé. Autrement dit, elle avait pris conscience de son identité à travers le temps, pris conscience du fait qu'elle vivait d'abord par et pour elle-même. À partir de là, il n'est pas étonnant de voir qu'elle a commencé à mettre en place des pratiques visant à perpétuer les sentiments et les images exprimant la substance de sa pensée et cela fut, semble-t-il, une conséquence directe de l'action des *populares* sur sa conscience collective.

Bibliographie

ANDREUSSI M., « Aventinus Mons », *LTUR*, I, 1993, p. 147-150.

ANDREUSSI M., « Iuppiter Libertas, Aedes », *LTUR*, III, 1996, p. 144.

ARONEN J., « Remona, Remora, Remoria, Remureina, Remuria, Remurinus Ager », *LTUR*, IV, 1999, p. 204-206.

ASSMANN J., *La mémoire culturelle : écriture, souvenir et imaginaire dans les civilisations antiques*, trad. fr., Paris, 2010 (1^{re} éd. 1992).

BASTIDE R., « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique* 21, 1970, p. 65-108.

BATS M., « La *damnatio memoriae* a-t-elle des origines républicaines ? », dans S. Benoist (éd.), *Mémoire et histoire. Les procédures de condamnation dans l'Antiquité romaine*, Metz, 2007, p. 21-39.

BLÖSEL W., « *Mos maiorum* : Von der Familientradition zum Nobilitätsethos », dans B. Linke et M. Stemmler (éd.), *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*, Stuttgart, 2000, p. 25-97.

BREMMER J. N. et HORSFALL N., *Roman Myth and Mythography*, Londres, 1987.

CARANDINI A., *La nascita di Roma. Dei, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Turin, 1997.

CELS SAINT-HILAIRE J., *La République des Tribus : du droit de vote et de ses enjeux au début de la République romaine (495-300 av. J.-C.)*, Toulouse, 1995.

- COARELLI F., « *Remoria* », dans D. C. Braund et C. Gill (éd.), *Myth, History and Culture in Republican Rome. Studies in honour of T. P. Wiseman*, Exeter, 2003, p. 41-55.
- COHEN B., « La notion d'*ordo* dans la Rome antique », *BAGB*, juin 1975, p. 259-282.
- COHEN B., « Some neglected *ordines* : the apparitorial status-groups », dans C. Nicolet (éd.), *Des ordres à Rome*, Paris, 1984, p. 23-60.
- CORBIER M., *Donner à voir, donner à lire. Mémoire et communication dans la Rome ancienne*, Paris, 2006.
- CORNELL T., « Rome : the history of an anachronism », dans A. Mohlo, K. Raaflaub et J. Emlen (éd.), *Athens and Rome, Florence and Venice. City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Stuttgart, 1991, p. 53-69.
- FEIG VISHNIA R., *State, Society, and Popular Leaders in Mid-Republican Rome, 241-167 B.C.*, Londres, 1996.
- FERRARY J.-L., « *Optimates et populares*. Le problème du rôle de l'idéologie dans la politique », dans H. Bruhns, J.-M. David et W. Nippel (dir.), *La fin de la République romaine, Die späte Römische Republik : un débat franco-allemand d'histoire et d'historiographie*, Rome, 1997, p. 221-235.
- FERRONI A. M., « *Concordia, aedes* », *LTUR*, I, 1993, p. 316-320.
- FLAIG E., « Repenser le politique dans la République romaine », *Actes de la recherche en Sciences sociales* 105, 1994, p. 13-25.
- FLOWER M., « The Invention of Tradition in Classical and Hellenistic Sparta », dans A. Powell et S. Hodkinson (éd.), *Sparta : Beyond the Mirage*, Oakville, 2002, p. 191-218.
- FLOWER H., *The Art of Forgetting. Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture*, Chapel Hill, 2006.
- GRIGNON C. et PASSERON J.-C., *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie*, Paris, 1989.
- HALBWACHS M., *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*, Paris, 1971 (1^{re} éd. 1941).

- HALBWACHS M., *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1994 (1^{re} éd. 1925).
- HALBWACHS M., *La mémoire collective*, Paris, 1997 (1^{re} éd. 1950).
- HELLEGOUARC'H J., *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, 1972 (1^{re} éd. 1966).
- HOBBSBAWM E. et RANGER T. (dir.), *L'invention de la tradition*, trad. fr., Paris, 2006 (1^{re} éd. 1983).
- HÖLKESKAMP K.-J., *Reconstruire une République : la « culture politique » de la Rome antique*, trad. fr., Nantes, 2008 (1^{re} éd. 2004).
- HUMBERT M., « Plèbe », dans J. Leclant (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, 2005, p. 1720-1721.
- KOORTBOJIAN M., « A painted "exemplum" at Rome's Temple of Liberty », *JRS* 92, 2002, p. 33-48.
- LAFOND Y., *La mémoire des cités dans le Péloponnèse d'époque romaine*, Rennes, 2006.
- LAVABRE M.-C., *Le fil rouge. Sociologie de la mémoire communiste*, Paris, 1994.
- LE GALL J., « La nouvelle plèbe et la sportule quotidienne », dans R. Chevalier (éd.), *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à A. Piganiol*, Paris, 1966, vol. III, p. 1449-1453.
- MALCOVATI H. (éd.), *Oratorum Romanorum Fragmenta : liberae rei publicae*, Milan, 1976-1979 (1^{re} éd. 1930).
- MARTIN P. M., « Le "mos maiorum" et l'idéologie "popularis" », dans B. Bakhouché (éd.), *L'ancienneté chez les Anciens*, Montpellier, 2003, p. 155-168.
- MARTIN P. M., « Ordo plebeius : approche d'un mythe politique », *Interférences Ars scribendi*, 2, 2004, art. en ligne. http://ars-scribendi.ens-lsh.fr/article.php?id_article=18&var_affichage=vf.
- MEIER C., *Res Publica Amissa : eine Studie zu Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik*, Francfort, 1997 (1^{re} éd. 1966).
- MERLIN A., *L'Aventin dans l'Antiquité*, Paris, 1906.

- MOMIGLIANO A., « Camillus and Concord », *CQ* 36, 1942, p. 111-120.
- MONCHABLON A., « Le mouvement étudiant et sa mémoire : l'UNEF après 1945, entre tradition et oubli », *L'homme et la société* 111-112, *Généralités et mémoires*, janvier-juin 1994, 1-2, p. 113-117.
- NAMER G., *Mémoire et société*, Paris, 1987.
- NICOLET C., « Les ordres romains : définition, recrutement et fonctionnement », dans C. Nicolet (éd.), *Des ordres à Rome*, Paris, 1984, p. 7-21.
- NICOLET C., « Le citoyen et le politique » dans A. Giardina (éd.), *L'homme romain*, Paris, 1992, p. 25-69.
- NIPPEL W., *Public Order in Ancient Rome*, Cambridge, 1995.
- NORA P. (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, 1997 (1^{re} éd. 1984-1992).
- PATTERSON J. R., *Landscape and Cities : Rural Settlement and Civic Transformation in Early Imperial Italy*, Oxford, 2006.
- PURCELL N., « Becoming Historical. The Roman Case », dans D. C. Braund et C. Gill (éd.), *Myth, History and Culture in Republican Rome. Studies in honour of T. P. Wiseman*, Exeter, 2003, p. 12-40.
- RICHARD J.-C., *Les origines de la plèbe romaine : essai sur la formation du dualisme patricio-plébéien*, Rome, 1978.
- RICŒUR P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, 2003.
- RIVES J.B., « Flaminus (1) », S. Hornblower, A. Spawforth (éd.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 3^e éd., 2003, p. 600.
- ROMAN D. et Y., *Sociétés et structures sociales de la péninsule italienne (218 av. J.-C.-31 av. J.-C.)*, Paris, 1994.
- ROULAND N., *Pouvoir politique et dépendance personnelle dans l'Antiquité romaine. Genèse et rôle des rapports de clientèle*, Bruxelles, 1979.
- SHRIMPTON G.S., *History and Memory in Ancient Greece*, Montréal, 1997.
- THOMAS R., *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge, 1989.

- THOMMEN L., « Les lieux de la plèbe et de ses tribuns dans la Rome républicaine », *Klio* 77, 1995, p. 358-370.
- UNGERN-STERNBERG VON J., « Das Ende des Ständekampfes », dans W. Eck (hrsg.), *Studien zur antiken Sozialgeschichte*, Cologne/Vienne, 1980, p. 101-119.
- VENDITELLI L., « Diana Aventina, Aedes », *LTUR*, II, 1995, p. 11-13.
- VER EECHE M., « De l'Aventin au Palatin : le nouvel ancrage topographique de Rémus au moment du passage de la République à l'Empire », *DHA* 32 (2), 2006, p. 75-94.
- VEYNE P., *Le Pain et le Cirque : sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, 1976.
- WALTER U., *Memoria und res publica. Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom*, Francfort, 2004.
- WIRSZUBSKI C., *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge, 1950.
- WISEMAN T. P., *New Men in the Roman Senate 139 B.C. — A.D. 14*, Oxford, 1971.
- WISEMAN T. P., *Remus : A Roman Myth*, Cambridge, 1995.
- YAKOBSON A., *Elections and Electioneering in Rome. A study in the Political System of the Late Republic*, Stuttgart, 1999.
- YAVETZ Z., « The policy of C. Flaminius and the *plebiscitum Claudianum* », *Athenæum* 40, 1962, p. 325-344.

Faire de l'adversaire un bandit : *latro* et *praedo* dans les discours cicéroniens

Laure ÉCHALIER

EA 4424 — CRISES — Université Montpellier III

Il y a quelques semaines encore, j'entendais certains dirigeants politiques africains traiter leurs opposants de « bandits », en français dans le texte ; il n'est pas besoin d'être spécialiste du contexte géopolitique et moral de ces discours pour supposer que ces termes ressortissent au discours disqualifiant. Il s'agit que l'opposant rejoigne une réalité malheureusement commune dans ces régions troublées : celle du bandit de grand chemin qui agit par cupidité, pour lui-même ou un petit groupe d'associés et use de violence pour atteindre ses fins ; il est pour ses victimes cruel et sans cœur. Au-delà de la réprobation morale, le terme est éminemment politique : puisqu'elles sont égoïstes et fondées sur la cupidité ou le goût de la violence, les motivations d'un « bandit » ne sauraient être politiques. Un gouvernement a donc toute légitimité pour l'empêcher de nuire à la société ; inversement, l'opposition trouve sa lutte légitimée lorsque ce sont les dirigeants d'un pays qui se révèlent être des « bandits ».

Les termes *latro* et *praedo*, qui désignent bandits et brigands dans l'antiquité romaine, se trouvaient employés de la même façon dans les discours et invectives politiques de la fin de la république ; G. Achard a particulièrement bien étudié leur usage¹ : traiter un adversaire de bandit, c'est l'isoler, déconsidérer moralement sa lutte et la dépolitiser. Mais, à Rome, société où l'encadrement juridique et religieux de la guerre est très strict, la définition du *latro* n'est pas seulement morale et politique, elle touche également au droit de

1. ACHARD, 1981, p. 329 et 340.

la guerre. Pomponius nous indique en effet : « *Hostes hi sunt qui nobis aut quibus nos publice bellum decreuimus : ceteri latrones aut praedones sunt*¹ ». La catégorie du bandit et celle de l'ennemi s'excluraient donc. Aussi, P. Jal, dans son article « *Hostis publicus* dans la littérature latine de la fin de la république² », dit-il son trouble devant le fait que Cicéron puisse appeler Catilina ou Antoine *latrones* alors même qu'ils ont été décrétés *hostes publici* par le sénat. Cicéron, se demande-t-il, a-t-il bien considéré la contradiction qui en résultait ? Pour lui, l'emploi simultané des deux termes aurait un dessein moral et rhétorique ; Cicéron chercherait à faire naître, faisant feu de tout bois, à la fois le mépris pour le *latro* et la haine pour l'*hostis*³.

Cicéron est l'auteur latin qui fit le plus grand usage des termes qui désignent le brigandage (314 occurrences de *latro*, *latrocinium*, *praedo*, *pirata*, *archipirata*) et cet usage ne se cantonne ni aux *Catilinaires* ni aux *Philippiques*, ni même aux discours politiques. Cicéron a d'autre part qualifié d'*hostes* des hommes que le sénat n'a jamais décrétés *hostes publici*, comme Verrès ou Clodius⁴, et lorsqu'il appelle Verrès ou Gabinius *praedo hostisque*⁵, il semble bien qu'il voit les deux expressions comme complémentaires plutôt qu'oxymoriques. Aussi voudrais-je ici jeter les bases d'une étude de l'emploi de *latro* et *praedo* dans les discours de Cicéron pour tenter de voir si elle peut éclairer la question de l'existence, dans son esprit du moins, d'une opposition, d'une contradiction éventuelle entre le bandit et l'ennemi.

Quelques mots très rapides, d'abord, sur le sens et l'étymologie des termes latins qui désignent brigands et brigandage. La *praeda* désigne le butin arraché par la violence, qu'elle soit légitime (guerre) ou illégitime (brigandage) ; le terme est resté moralement neutre alors que *praedo* désigne uniquement celui qui use illégitimement de la violence pour se saisir d'un butin ; aussi les méfaits du *praedo* sont-ils plus généralement appelés *latrocinia*. Le terme *latro* a une évolution plus complexe⁶. Venant du grec « *latron* » (le salaire), il désigne originellement le « *soldat mercenaire*⁷ ». Il a pris dès l'époque classique un sens nettement péjoratif : le *latro* est celui qui fait usage de violence à des fins malhonnêtes, le plus souvent le vol. En outre, on entend que le *latro* use régu-

1. *Dig. L*, 16, 118.

2. *JAL*, 1963, p. 53-79.

3. *JAL*, 1963, p. 65, p. 68-79.

4. *Cic. II Verr.* II, 48 ; *Mil.* XXIX, 78 ; *Quir.* IV, 10.

5. *II Verr.* II, 17 ; IV, 75 ; *Sen.* 11.

6. Voir par ex. *MILAN*, 1979-1980, p. 179-183.

7. Sens que l'on trouve encore chez *Pl.*, *Mil.* 74 ; 76 ; 499 ; 949 ; *Poen.* 666 ; 704 ; *Trin.* 599 ; *St.* 135.

lièrement de l'embuscade (*insidiae*) pour arriver à ses fins. *Praedo* et *latro* désignent donc en premier lieu les voleurs armés, les bandits de grand chemin et, à plus grande échelle, les bandes constituées qui ravagent la Méditerranée, les pirates, toutes formes de violence répandues à l'époque de Cicéron et qui apparaissent à maintes reprises dans son œuvre.

1 Pirates et bandits

Les pirates ont longtemps rendu dangereux tout périple antique ; leur activité explose au I^{er} s. av. J.-C. jusqu'à tenir en leur pouvoir toute la Méditerranée avant d'être réduits par Pompée. L'impossibilité d'identifier comme responsable des troubles un peuple particulier, installé sur un territoire particulier, l'obligea à mener contre eux une guerre dont Rome n'avait pas l'habitude, qui n'était pas définie par un ethnique ou un nom propre mais par une activité ou un terrain de lutte, le *bellum piraticum*¹, *praedonum*² ou *nauale*³. Ce qui fait la particularité de ces adversaires est également qu'ils ne mènent pas de guerre contre un peuple précis mais menacent indistinctement les ressortissants de toutes les nations sans volonté de conquête ; ils ne peuvent être motivés que par la cupidité et la perversion morale. En outre, parce qu'ils ne cherchent pas de légitimité particulière auprès de la communauté internationale, ils ne respectent aucun des droits des gens. Aussi, et Cicéron le répète des *Verrines* au *De officiis*, sont-ils les ennemis de tous et de toutes les nations⁴.

Praedones et *latrones* sont aussi ceux qui commettent toutes formes d'agression à main armée⁵. Cicéron accuse la partie adverse d'être des brigands dans deux procès pour meurtre, le *Pro Roscio Amerino* et le *Pro Milone*. Il brosse un portrait moral de ces *praedones domestici* dans le premier discours : ils ne

1. Cic., *Sen.* 11 ; Varr. *R.R.* II *Praef.* 6 ; Vell. II, 33, 1 ; Tac., *An.*, XV, 25, 3 ; Plin. l'A., *NH.* III, 101 ; VII, 115 ; X, 45 ; XVI, 7...

2. Cic. II, *Verr.* I, 153 ; V, 42 ; *Pomp.*, 63 ; Caes., C, II, 23, 3 ; III, 104, 3 ; Val.-Max. VI, IX, 8.

3. Cic. *Pomp.* 28.

4. « *Hostes communes omnium* » (II *Verr.* IV, 21 ; *Off.* III, 29, 107) ; « *hostis acerrimus atque infestissimus populi Romani seu potius communis hostis gentium nationumque omnium* » (II *Verr.* V, 76). Voir également Polybe à propos des Illyriens (II, 12, 6) : « Lorsqu'un peuple passe d'une piraterie limitée et de voisinage à une piraterie à grande échelle, il arrive qu'(ils) deviennent alors des ennemis communs, non plus pour certains, mais pour tous. »

5. Ce type de méfait donnait lieu à Rome à une action pour violence ou pour meurtre.

respectent ni les liens du sang, ni la religion¹. L'image du pirate sans foi ni loi qui se trouve derrière cette description est évoquée sans détours à propos de l'affranchi Chrysogonus : « *Quis umquam praedo fuit tam nefarius, quis pirata tam barbarus ut, cum integram praedam sine sanguine habere posset, cruenta spolia detrahere mallet*² ? »

Le *Pro Milone* est construit sur la notion de légitime défense face à un *latro*. Le terme y définit à la fois l'usage de la violence et la technique employée : le *latro* attaque ses victimes en leur tendant une embuscade souvent nocturne³. La rencontre avec ce type de bandit fait partie de la réalité quotidienne pour les contemporains de Cicéron⁴ : comment ne le suivraient-ils pas dans son argumentation lorsqu'il affirme que c'est non seulement la loi des XII Tables (*Mil.* 9) mais même la loi de nature (10) qui exige de se défendre par tous moyens contre des brigands ? Comment condamner le voyageur qui, pour une fois, s'est débarrassé du brigand qui l'attaquait (55) ? L'avocat du voyageur Milon n'aura plus ensuite qu'à prouver que Clodius était bien des deux le *latro*. Il accumule les preuves matérielles mais s'appuie également sur un portrait moral : Clodius a déjà assassiné (18-20), c'est un *latro* et un *parricida* qui en lui a trouvé la mort (18). En outre, il constituait une menace non seulement pour les individus qu'il a attaqués mais pour l'ensemble de la *res publica* (72-75). Comme les pirates dont nous avons parlé, le brigand Clodius n'a pas réellement de cible déterminée mais constitue un danger pour l'ensemble des citoyens. C'est « un ennemi commun » qui inspire une « haine commune » (78). L'ensemble de la cité aurait donc pu user du droit de légitime défense face à un tel individu.

En faisant de ces criminels de droit commun des *latrones*, Cicéron fait se lever derrière eux les figures honnies du pirate et du bandit de grand chemin, « ennemis de tous » : impies, barbares, cruels, inhumains par nature, ils alimentent à la fois l'actualité et les *fabulae*⁵. Cependant, ce sont des Romains, des concitoyens, et même des parents, qui se conduisent ainsi. Il faut dire, explique

1. Cic. *Amer.* 15 (les assassins sont de la famille de la victime, sens étymologique de *domesticus*) ; 24 (l'infâme brigand, *praedo*, « n'a même pas laissé (au jeune Roscius) un sentier pour aller au tombeau de ses pères »).

2. Cic. *Amer.* 146-147.

3. Les termes *insidiator* et *insidiae* reviennent constamment dans le discours (24 occurrences).

4. D'ailleurs, selon Cicéron, le meurtre de Clodius serait passé presque inaperçu s'il avait été commis de nuit « *(in) insidioso et pleno latronum loco* » (*Mil.* 49-50).

5. Voir par ex. Cic. *Fam.* XV, 17, 2. Le personnage du pirate est omniprésent dans la Comédie Nouvelle.

l'orateur dans le *Pro Roscio Amerino*, que la cruauté envers les siens (*crudelitas domestica*), le goût du sang sont devenus communs à Rome¹. Les valeurs morales ont disparu au point que les assassins de Roscius osent attendre des juges non pas un *iudicium* mais un *latrocinium*². Le terme est fort, il signifie que les juges peuvent user de leur sentence comme d'une arme pour commettre l'injustice, pour commettre un *latrocinium*. Les magistrats également peuvent user de leur pouvoir pour commettre de terribles exactions : Verrès, Gabinius, Pison ou Clodius entre autres sont ainsi ce qu'on peut appeler des « magistrats bandits ».

2 Les magistrats bandits

Les multiples crimes de Verrès sont bien connus ; certes, il n'attend pas ses victimes au coin du bois mais c'est bien par l'usage de la force, celle que lui donnent ses divers mandats, qu'il se livre aux rapines, aux extorsions de fonds, aux exécutions sommaires. Ses vols d'œuvre d'art en Sicile sont un *latrocinium*³ et Verrès un *praedo in illa prouincia*⁴. Gabinius et Pison, eux aussi, ont été *non consules sed latrones*⁵ en tolérant l'exil de Cicéron contre l'attribution de riches provinces et en le dépouillant de ses biens⁶. Verrès a été *praedo iuris urbani*⁷, Gabinius et Pison ont commis un *latrocinium consulatus*⁸. Le sens à donner à ces génitifs est double ; ces magistrats se sont servis de leur pouvoir comme d'une arme pour commettre des exactions et s'enrichir personnellement et, ce faisant, ont fait violence à la dignité de leur charge.

L'utilisation de *latro* et *praedo*, qui définit l'usage illégal de la force, permet également à Cicéron de faire de ces hommes l'égal des pirates et de tracer d'eux un portrait moral. La situation de la Sicile le permet particulièrement pour Verrès. Il commet les mêmes exactions et vit de la même façon qu'eux dans une

1. Cic. *Amer.* 154.

2. *Ibid.*, 61.

3. II *Verr.* IV, 1

4. *Ibid.*, II, 184.

5. *Sen.* 10.

6. *Ibid.*, 17 ; 32 ; *Sest.* 54.

7. I *Verr.* 2.

8. *Dom.* 126.

*societas latronum*¹. Il fait même pire qu'eux : il a moins de *religio*², moins de *fides* qu'un pirate³. L'image des pirates génériques tient aussi une place importante dans la description de Gabinius et Pison⁴ et Cicéron, grâce à leur portrait qu'il développe au début du *Post reditum in senatu*, montre davantage encore qu'être bandit est en fait une question de nature⁵. C'est l'*egestas*, mêlée à l'*improbitas*, qui les a menés à cette conduite de bandit⁶.

En se comportant comme des bandits, Verrès ou Gabinius et Pison se sont livrés aux mêmes exactions que des ennemis ; la conduite de Verrès en Sicile est celle d'un ennemi de guerre⁷. Cette comparaison avec l'ennemi, bien sûr juridiquement intenable puisque Verrès ne saurait déclarer la guerre à une province romaine, est exploitée pour le scandale qu'elle suppose. Ce n'est plus de la Sicile mais de Rome tout entière que Gabinius et Pison sont les ennemis en vendant la dignité de leur charge et celle du sénat à Clodius et à ses bandes, à des brigands, à des ennemis de l'état⁸ : Gabinius fut « *intra moenia nefarius hostis praedoque*⁹ ». Contre ces brigands, contre ces ennemis, l'État, les gens de bien doivent agir mais la réponse qu'ils doivent donner est une réponse politique et judiciaire¹⁰.

Les deux qualifications, « bandit » et « ennemi », ne s'opposent donc pas dans ces discours, non plus, je ne le développerai pas ici, que contre Vatinius¹¹

1. Cicéron opère souvent par le biais de glissements auquel le caractère maritime de certains épisodes se prête particulièrement bien : le navire de Verrès chargé de statues volées devient le navire d'un pirate (II *Verr.* I, 46). Plus souvent, ces rapprochements ont trait à la guerre maritime que Verrès a menée ou aurait dû mener contre les pirates (II *Verr.* I, 154...). Les crimes commis sont ceux qu'on attendrait de pirates (II *Verr.* I, 89 ; III, 85 ; IV, 21 ; 23-24 ; IV, 94). Comme tout brigand, il est entouré d'une *societas latronum* (II *Verr.* II, 76 ; III, 55 ; V, 54 ; V, 114).

2. II *Verr.* IV, 104.

3. *Ibid.* II, 78.

4. Sans la *lex de piratico bello* qui porte son nom, « *Gabinius piraticam ipse fecisset* », mais il a préféré se faire brigand à l'intérieur de Rome (*Sen.* 11). C'est donc bien un *archipirata* que le *latro* Clodius présente au cirque Flaminius (*ibid.*, 13). Ils s'entourent d'une *societas latronum* faite d'hommes de main, comme eux *perditi* (par ex. *Pis.* 64).

5. Cic., *Sen.* 11-15. Voir ACHARD, 1981, p. 239 sur l'idée de permanence de la *natura* et de l'impossibilité de tout amendement.

6. *Sen.* 13-15 ; *Quir.* 13. Voir ACHARD, 1981, p. 276-280 sur l'accusation d'*egestas*.

7. II, *Verr.* IV, 112. Voir aussi II *Verr.* I, 57-58 ; III, 125 ; IV, 94 ; 104...

8. *Sen.* 10 ; 16 ; *Sest.* 34...

9. *Sen.* 11 ; « *hostes bonorum omnium* » (*Sest.* 17) ; « *proditores aut potius apertos hostes* » (*Sest.* 35).

10. Verrès est poursuivi en justice et contre Gabinius et Pison Cicéron déclare devant le peuple : « [...] *ulciscar [...] mercatores prouinciarum reuocando domum atque ab iis prouinciarum ratione repetenda* » (*Quir.* 21).

11. *Vat.* 11-15 ; 19.

ou Clodius ¹, à la fois parce que les exactions commises sont les mêmes et que les bandits sont bien « les ennemis communs de tous ». Cicéron peut donc affirmer que Verrès ou Gabinius sont *hostis praedoque*. Il existe cependant une différence entre ces deux catégories : outre sa très faible *fides*, le bandit n'obéit ni aux règles de la *religio* ni aux *consuetudinis iura*. Par exemple Verrès a dépouillé un temple « *non ut ab hoste aliquo, qui tamen in bello religionem et consuetudinis iura retineret, sed ut a barbaris praedonibus uexata esse uideatur* ² ».

Tous ces *latrocinia* commis par des concitoyens doivent donc être poursuivis en justice. Mais, comme Cicéron l'énonçait déjà dans le *Pro Roscio Amerino*, la justice peut parfois prendre le parti de tels hommes, devenir elle-même un *latrocinium*. Au moment où il prononce le *Pro Sestio*, le risque est encore plus grand : « *nihil minus est ferendum quam quod iam non per latrones suos, non per homines egestate et scelere perditos sed per uos nobis [...] periculum inferre conantur* ³ [...] ». Et lorsque le droit ne peut plus rien, la légitime défense s'impose ⁴. Le *latro*, celui qui use de violence au sein de la cité, est un véritable *domesticus hostis*, un ennemi de l'intérieur ; on ne peut le laisser agir ; si les voies légales sont impuissantes, il faut utiliser la force.

1. Le *latrocinium* de Clodius n'est plus telle ou telle malversation mais l'usage constant de la violence à des fins de destruction de l'état (*Dom.* 2 ; 5 ; 122 ; *Sest.* 1 ; 34 ; 130 ; 144 ; *Quir.* 14). C'est un *archipirata* qui a arraché le gouvernail au sénat (*Dom.* 24 ; *Sest.* 45). Il s'entoure d'une *societas d'homines egestate et scelere perditos* (*Sest.* 2 ; 78 ; 85 ; 105-106 ; 112 ; 144). Il est *irreligiosus* (*Dom.* 107), c'est un *omnium rerum diuinarum humanarumque praedo* (*Sest.* 27), *impurus atque impius hostis omnium religionum* (*Dom.* 139 ; voir également 141). C'est évidemment l'ennemi de tous (*Mil.* 78 ; *Quir.* 10 ; *Sen.* 32 ; *Dom.* 101).

2. *Cic.* II *Verr.* IV, 122.

3. *Sest.* 2.

4. *Sen.* 19 : « *Qui cum uideret sceleratum ciuem aut domesticum potius hostem, si legibus uti liceret, iudicio esse frangendum, sin ipsa iudicia uis impediret ac tolleret, audaciam uirtute, furorem fortitudine, temeritatem consilio, manum copiis, uim ui esse superandam, primo de ui postulauit ; postea quam ab eodem iudicia sublata esse uidit, ne ille omnia ui posset efficere, curauit ; qui docuit neque tecta neque templa neque forum nec curiam sine summa uirtute ac maximis opibus et copiis ab intestino latrocinio posse defendi.* » Voir aussi, *Sest.* 92 : « *Atque inter hanc uitam perpolitam humanitate et illam immanem nihil tam interest quam ius atque uis. Horum utro uti nolumus, altero est utendum. Vim uolumus extinguere, ius ualeat necesse est, id est iudicia, quibus omne ius continetur. Iudicia displicent aut nulla sunt : uis dominetur necesse est. Hoc uident omnes ; Milo et uidit et fecit, ut ius experiretur, uim depelleret.* » Voir également *Cat.* I, 2-3 sur les exemples historiques.

3 Troubles politiques et *latrocinia*

Lors des événements de 63 et de ceux qui suivirent l'assassinat de César, Catilina et Antoine furent déclarés *hostes* par le Sénat. L'*hostis*-Erklärung, disposition sur laquelle je ne m'arrêterai pas ici¹, semble bien avoir été un des procédés favorisés par lesquels certains chefs de partis tentèrent de transformer, aux yeux de l'opinion, le caractère véritable de la lutte et de faire passer une guerre civile pour une véritable guerre nationale contre un individu qu'ils s'efforçaient d'assimiler, plus ou moins explicitement, à un *étranger*, sens étymologique du mot *hostis*². P. Jal, nous l'avons dit, trouvait contradictoire que cet ennemi de guerre pût être qualifié à la fois d'*hostis* et de *latro*, accusé de mener un *bellum* et un *latrocinium*³.

Mais revenons, plus largement, sur la distinction que les Romains opéraient entre un *bellum* et un *latrocinium*. La conduite de la guerre est, à Rome, religieusement et juridiquement strictement encadrée : les Romains mènent des *bella iusta*, déclarées officiellement d'abord par les *féciaux* puis, à partir du III^e s., par les légats sénatoriaux⁴. Le *bellum* est conduit *iussu populi* par un *exercitus iustus* dirigé par un général revêtu de l'*imperium*, afin de conduire à une modification radicale du statut de l'ennemi vaincu et non pour commettre des déprédations. Les soldats ne peuvent combattre sans avoir prêté serment ni au hasard, mais de manière organisée et selon un plan concerté, généralement dans un *proelium iustum*.

Le *latrocinium* s'oppose point par point au *bellum*. L'étude des historiens romains et particulièrement de Tite Live montre, en effet, qu'il y a *latrocinium* à chaque fois qu'une au moins des caractéristiques évoquées n'est pas respectée, à chaque fois qu'il y a :

- guerre ou bataille engagée sans autorisation de l'état et/ou sans respect des procédures à la fois juridiques et religieuses⁵,

1. Cette disposition est en général étudiée en même temps que la procédure du *senatusconsultum ultimum* quoique, selon VON UNGERN-STERNBERG, 1970, la déclaration comme ennemi soit une mesure complémentaire faisant figure d'application du *Se-u* et visant à prendre toutes précautions utiles vis-à-vis de la *lex Sempronia*. Cette procédure illégale, si l'on tient à la lettre de l'institution, fut constamment utilisée pendant les guerres civiles qui virent la fin de la République.

2. Voir Cic. *Off.* I, 37.

3. Voir n. 3.

4. GARLAN, 1999, p. 31

5. Voir par ex. Liv. XXXVIII, 10.

- hostilités menées par un adversaire qui n'est pas un État,
- hostilités menées par un groupe qui n'est pas organisé comme une armée régulière¹,
- hostilités menées sans respect de la discipline ou selon une technique de guérilla²,
- hostilités menées sans réelle volonté ou capacité de conquête mais à des fins de déprédation³.

Arrêtons-nous sur le second point : ne peut être un ennemi dans une guerre régulière que celui qui dispose d'une personnalité juridique reconnue par l'État romain, État, cité, royaume, qui lui permette de déclarer publiquement la guerre ou qui permette qu'on lui déclare publiquement la guerre. Ce n'est pas le cas, par exemple, des pirates, ni des peuples révoltés, ni des citoyens romains qui fomentent conjurations ou sécessions. S'ils ne peuvent entrer dans la catégorie des *hostes* telle que définie également dans le *Digeste*, on doit en conclure que ce sont des *latrones*.

Cela n'a pourtant pas empêché Rome de mener de véritables guerres *publico consilio* contre les pirates, contre Spartacus ou Catilina. Certes, la plupart du temps, aux méfaits des pirates ou des bandits, on répondra par de simples opérations de police ; certes, on s'efforcera de réprimer les troubles fomentés par les concitoyens par le biais, comme nous l'avons vu, des tribunaux. Mais lorsque ces malfaiteurs font peser sur Rome une menace importante, le sénat et le peuple pourront juger qu'il faut y consacrer une guerre. Le conflit devient alors effectivement un *bellum iustum* contre un *hostis populi* non parce que l'adversaire serait tout à coup reconnu comme un état ou que sa lutte se trouverait légitimée mais parce que la menace qu'il impose à Rome est jugée suffisamment dangereuse. L'adversaire cependant reste un *latro*.

Ces *latrones*, tous ceux dont l'action hostile ne dépend pas d'un *publicum consilium*, ne bénéficient *a priori* d'aucun des droits de la guerre. Cicéron explique très clairement dans le *De officiis* que même la *fides* n'est pas à respecter avec eux :

Est autem ius etiam bellicum fidesque iuris iurandi saepe cum hoste seruanda. Quod enim ita iuratum est ut mens conciperet fieri oportere id seruandum est ; quod aliter

1. Voir par ex. Liv. XXXIII, 29.

2. Voir par ex. Liv. VIII, 34, 7-9 ; Cic. *Off.* I, 36 ; Liv. II, 48 ; III, 60-61.

3. Voir par ex. Liv. VII, 30 ; XXIX, 31 ; XXXIX, 24.

*id si non fecerit nullum est periurium. Vt si praedonibus pactum pro capite pretium non attuleris nulla fraus est ne si iuratus quidem id non feceris. Nam pirata non est ex perduellium numero definitus sed communis hostis omnium cum hoc nec fides debet nec ius iurandum esse commune. [...] Regulus uero non debuit condiciones pacationesque bellicas et hostiles perturbare periurio. Cum iusto enim et legitimo hoste res gerebatur aduersus quem et totum ius fetiale et multa sunt iura communia*¹.

Le serment doit être respecté « souvent » avec un ennemi (*hostis*) mais pas toujours, parce qu'il existe plusieurs sortes d'ennemis ; Hannibal, qui pourtant n'est pas un modèle de *fides*, est *iustus legitimusque hostis* parce qu'il a en commun avec Rome le droit de la guerre ; mais les pirates, bien qu'étant *communes hostes omnium*, ne sont pas des *perduelles*. Cicéron a besoin de recourir à ce substantif qu'il n'utilise que deux fois dans son œuvre, pour distinguer les deux sortes d'ennemis. Il a expliqué plus tôt que *perduellis* était le terme propre pour désigner l'ennemi avant que l'euphémisme *hostis* ne le remplace². Pour le philosophe, le mot désigne l'ennemi « à l'ancienne », l'*hostis legitimus* qui dispose des droits de la guerre. L'*hostis*, en revanche, serait simplement celui qui a une conduite particulièrement hostile contre Rome. Il peut ne pas être *legitimus* et ne disposer d'aucun des droits de la guerre.

Il faut dire qu'aux ennemis « à l'ancienne », comme Hannibal, se sont ajoutés au fil de l'histoire des ennemis d'un type nouveau, qui n'étaient ni des États ni des cités, les pirates, pas des hommes libres, les esclaves, pas tout à fait des étrangers, les *socii*, pas du tout des étrangers, les concitoyens dans une guerre civile. Comme le fait remarquer R. Brown, « to classify the complex wars of the late Republic there was a need for expansion and refinement of the traditional terminology³ ». Aussi, les *bella* sont-ils devenus *piraticum*, *seruile*, *sociale*, *ciuile*. Mais l'*hostis*, constatons-nous, est resté dans tous les cas *hostis*. Cela pose certains problèmes, notamment pour définir le statut des prisonniers et l'application ou non du *postliminium*. Car c'est bien dans ce cadre précis que le *Digeste* a besoin de recourir à la catégorie des *latrones* pour désigner ceux qui ne sont pas des *hostes legitimi* : contrairement aux prisonniers d'ennemis de guerre, en effet, les prisonniers des *latrones* ne perdent pas leur liberté et ne dépendent donc pas de la réglementation qui touche le *postliminium*⁴.

1. Cic. *Off.*, XXIX, 107-108.

2. *Off.* I, 37. Voir aussi Varr. *LL*, III, 49.

3. BROWN, 2003, p. 104.

4. *Dig.* XLIX, 15, 19, 2 : « *Hostes sunt quibus bellum publice populus Romanus decreuit uel ipsi populo Romano : ceteri latrunculi uel praedones appellantur. Et ideo qui a latronibus captus est, seruus latronum non est, nec postliminium illi necessarium est ; ab hostibus autem captus, ut puta a Germanis et Parthis,*

Mais, pour Cicéron, *hostis legitimus* et *latro* sont tous deux des *hostes*. Dans le *De officiis*, dernière de ses œuvres, et pour préciser sa pensée, il appellera l'*hostis legitimus perduellis* ; mais dans le reste de ses écrits, il n'indique généralement pas si un ennemi est légitime ou non. D'une part, le terme *hostis* sans qualificatif est d'un emploi commun, d'autre part, il peut servir à Cicéron de laisser planer une certaine ambiguïté : rapprocher dans les esprits Catilina ou Antoine d'Hannibal, en faire des étrangers pour montrer que l'on ne peut être *ciuis* et *hostis* à la fois est loin d'être inefficace¹. Mais il faut réaffirmer, inversement, qu'un tel *hostis* n'est jamais *legitimus* et ne mérite aucune considération. C'est dans ce but que Cicéron développera des expressions originales, telles que *hostis domesticus*², *hostis togatus*³ qui sont des oxymores destinés à décrire une monstrueuse réalité ; il utilisera également l'identification à un *latro*.

Le cadre de cette publication ne m'autorise pas à étudier précisément les *Catilinaires* et les *Philippiques*, je ne ferai donc pour terminer que quelques remarques sur ces discours.

Dans les 3 premières *Catilinaires*⁴, les deux statuts, brigand et ennemi, sont constamment mêlés. Dans le 1^{er} discours, Cicéron n'a rien d'assez sûr pour mener en justice Catilina ou peut-être, tout simplement, pas l'assurance qu'il serait effectivement condamné. Pourtant il sait que ce brigand et sa *societas latronum* (25) veulent la ruine de l'État, des temples, de la ville, de tous les citoyens (27, 33). C'est donc un ennemi, le chef des ennemis même (5, 27, 33...). Ce que Cicéron souhaite précisément, et que fera Catilina, est qu'il rejoigne l'armée de Manlius. En étant à la tête d'une armée, il se comportera enfin comme le véritable ennemi de guerre qu'il est et prouvera ainsi à tous les Romains ses véritables intentions : « *infer patriae bellum, exsulta impio latrocinio* » lui enjoint-il (23). Il n'y a pas de contradictions entre les deux expressions ; elles permettent au contraire de préciser la pensée de Cicéron : ce que fait Catilina est un *latrocinium potius quam bellum* (27). Mais Rome doit absolument

et seruus est hostium et postliminium statum pristinum recuperat. » D'après Ulpien, il en va de même dans les guerres civiles (*Dig. XLIX, 15, 21, 1*).

1. Voir ACHARD, 1981, p. 343.

2. 13 occurrences des *Catilinaires* aux *Philippiques*. Expression reprise par Curt. (VI, 8, 9), Val.-Max. (V, 7, 2), Tac. H. I, 27.

3. Cic. *Phil.* II, 51 ; expression reprise par le seul Val.-Max. (VII, 8, 7).

4. La 4^e *Catilinaire* adopte un autre point de vue ; la notion de *latrocinium* y disparaît totalement. Il ne s'agit plus de faire la guerre mais de juger du sort des conjurés. Or, si certains sénateurs estiment qu'il s'agit de simples *latrones*, ils risquent d'être jugés de *ui* devant un tribunal compétent. Il faut donc qu'ils soient considérés comme des *hostes* et non plus des *ciues* pour que leur condamnation soit expéditive.

se rendre compte du danger qu'il présente et le juger ennemi public. Dans les 2^e et 3^e *Catilinaires*, les réalités juridiques ne sont plus les mêmes. Catilina a été déclaré *hostis* par le Sénat ¹ ; il est devenu un *apertum* et *capitalem hostem* ² pour Rome qui peut et doit maintenant mener contre lui un *bellum iustum* ³. Mais les actions hostiles de Catilina restent un *latrocinium* ; elles n'ont acquis aucune légitimité, seules les modalités en ont changé : ce *latrocinium* est maintenant *apertum*, maintenant *castrense* ⁴. Nulle opposition, donc, entre *latro* et *hostis* mais toujours une complémentarité. L'*hostis latroque* n'est pas un ennemi comme les autres, n'est pas un *perduellis*, c'est un ennemi sans légitimité.

Dans les *Philippiques*, de la même manière, l'orateur n'aura de cesse que le sénat déclare Antoine ennemi public. Son argumentation s'appuie encore et toujours sur l'analyse des faits : les actes d'Antoine sont ceux d'un ennemi, d'un Hannibal ⁵. Cicéron estime que les actes d'Antoine et les décisions du sénat en faveur de ses adversaires l'ont dans les faits sinon dans les mots (IV, 1) déclaré *hostis* et que, devenu *hostis*, il ne peut plus bénéficier des droits du *ciuis* (11) ; mais il appartient à ces *hostes domestici* qui ne bénéficient pas non plus des droits de l'*hostis legitimus*. Cette démonstration, qui devient urgente lorsque certains sénateurs envisagent ambassade ou conciliation, va s'appuyer d'abord sur la description constante d'Antoine et de ses affidés en bandits animés, non par une quelconque ambition politique, mais par la seule cupidité. En second lieu, comme dans le *De officiis*, la disqualification d'Antoine va être portée par la comparaison avec l'ennemi légitime qu'était Hannibal. Dans la 4^e *Philippique*, Cicéron déclare ainsi :

Ac maioribus quidem uestris, Quirites, cum eo hoste res erat qui haberet rem publicam, curiam, aerarium, consensum et concordiam ciuium, rationem aliquam, si ita res tulisset, pacis et foederis : hic uester hostis uestram rem publicam oppugnat, ipse habet nullam ; senatum, id est orbis terrae consilium, delere gestit, ipse consilium publicum nullum habet ; aerarium uestrum exhausit, suum non habet. Nam concordiam ciuium qui habere potest, nullam cum habet ciuitatem ? Pacis uero quae potest esse cum eo ratio in quo est incredibilis crudelitas, fides nulla ? est igitur, Quirites, populo Romano, victori omnium gentium, omne certamen cum percussore, cum latrone, cum Spartaco ⁶.

1. Sall. Cat. XXXVI.

2. Cic. Cat. II, 3 ; 4 ; 17.

3. *Ibid.*, II, 1.

4. *Ibid.*, III, 17.

5. *Phil.* V, 25 ; XIV, 9.

6. *Ibid.*, IV, 14-15. Voir également V, 27-28.

Hannibal, *perduellis* dans le *De officiis*, dépend d'un État et respecte, au moins dans une certaine mesure, les droits de la guerre. Antoine n'est rien de tout cela. Ce qu'il mène est un brigandage et non une guerre légitime qui lui donnerait accès aux droits de la guerre. Cicéron le rappellera en V, 25 : « *Ad hunc, di boni ! legatos mitti placet ? norunt isti homines formam rei publicae, iura belli, exempla maiorum* ¹ [...] ? » L'*hostis domesticus* ne ressemble même pas à ceux qui, déjà, ne pouvaient plus être considérés comme des ennemis traditionnels, les *socii* ². Même la paix est inenvisageable avec un tel ennemi ³ parce qu'il n'appartient tout simplement pas à l'humanité : « *Eumque ex numero hominum eiciendum, ex finibus humanae naturae exterminandum puto* ⁴. »

Conclusion

Les termes *latrones* et *praedones* ont été utilisés par Cicéron contre d'autres citoyens romains que Catilina et Antoine. Le terme définit d'abord des actes, des motivations, des techniques de combat mais aussi un caractère. *Praedo* et *latro* sont, par leur conduite, leur hostilité à la paix, à la religion, aux droits des gens, *hostes communes omnium*, ennemis de tous. Le portrait du brigand, la haine qui lui est portée, sont bien sûr nourris de la figure historique et littéraire du pirate ou du bandit qui sévissent dans l'empire.

Dans la majorité des discours de Cicéron, l'union des termes *latro* ou *praedo* et *hostis* n'est pas problématique. On comprend bien que Verrès n'est pas un ennemi selon le droit de guerre, non plus que Gabinius et Pison, mais qu'ils se comportent comme de véritables ennemis envers leurs administrés et leur patrie. Leur usage illégitime de la force à des fins malhonnêtes est juridiquement un *latrocinium* et non un *bellum*. Les traiter à la fois d'*hostis* et de *latro* permet simplement d'user d'un double répertoire qui fasse effectivement naître haine et mépris dans l'esprit de l'auditoire. Contre ces hommes, en tout cas, c'est l'arsenal des lois ou la légitime défense qui doivent être utilisés.

Contre Catilina et Antoine, les mêmes remarques pourraient absolument s'appliquer. Leur action est un *latrocinium* ; elle menace la paix et la république, ils sont donc des *hostes*. Mais, parce que la menace qu'ils font peser sur Rome est plus grave, parce qu'ils ont sous leurs ordres une armée, les tribunaux ne

1. Voir également *Phil.* VI, 3 ; XIII, 3.

2. *Phil.* XII, 27.

3. *Ibid.*, XIII, 2.

4. *Ibid.*, XIII, 1.

serviront de rien : Cicéron estime que c'est la guerre qu'il faut leur déclarer et souhaite donc qu'ils soient déclarés *hostes* par le sénat, c'est-à-dire qu'ils soient juridiquement considérés comme de véritables ennemis.

Mais ces *ciues* devenus *hostes*, ces *hostes domesticici*, ces *hostes togati* ne sauraient être des ennemis comme les autres. La conception de la guerre doit s'adapter à cette nouvelle réalité et il faudrait même inventer un nouveau terme pour les désigner, pour les distinguer de ceux pour qui Cicéron redonnera vie au terme *perduellis*, les ennemis traditionnels, les ennemis étrangers¹ : « *Grauius si quis attulerit nomen, libenter adsentiae ; hoc uulgari contentus uix sum, leuiore non utar*². » Montrer que ces *hostes* sont et demeurent des *latrones*, c'est éveiller le mépris et la haine de son auditoire mais c'est également décrire une réalité absolument monstrueuse et nier toute légitimité à cet ennemi d'un genre nouveau.

Bibliographie

ACHARD G., *Pratique rhétorique et idéologie politique dans les discours optimates de Cicéron*, Leyde, 1981.

BROWN R., « The terms *Bellum sociale* and *Bellum ciuile* in the Late Republic », dans C. Deroux (dir.), *Studies in Latin Literature and Roman History XI*, Bruxelles, 2003, p. 94-120.

GARLAN Y., *La guerre dans l'antiquité*, Paris, Nathan, 1999³.

JAL P., « *Hostis publicus* dans la littérature latine de la fin de la république », *RÉA* 65, 1963, p. 53-79.

MILAN A., « Ricerche sul *latrocinium* in Livio. I : *latro* nelle fonti preaugustee », *Atti dell'istituto veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 138, 1979-1980, p. 179-197.

VON UNGERN-STERNBERG J., *Untersuchungen zum spätrepublikanischen Notstandsrecht. Senatusconsultum ultimum und hostis-Erklärung*, München, 1970.

1. P. Jal appuie toute son étude sur le caractère « étranger » de l'*hostis publicus* mais ce qui fait son caractère monstrueux est justement qu'il n'est pas étranger.

2. *Phil.* XIV, 10.

Hadrien et le règlement des conflits privés par le Conseil du Prince

Yves ROMAN
UMR 5189 — HiSoMA

La conception et l'usage historiens du mot *rescriptum* semblent parfaitement clairs. Ils viennent d'ailleurs d'être rappelés par Frédéric Hurlet dans un ouvrage récent. Pour les historiens, il faut s'appuyer sur des travaux de juristes contemporains, tel J.-P. Coriat, penser que, somme toute, il est inutile de redéfinir le concept, pour mieux se pencher sur son usage, ce qui amène à distinguer les rescrits adressés à un proconsul¹ (et, plus généralement, à l'administrateur d'une province) et les rescrits adressés à une communauté civique ou à un ou plusieurs particuliers². De ce fait, nous ne sommes pas étonnés de voir les historiens parler régulièrement de rescrits, notamment à propos de la lettre que Trajan adressa à Pline le Jeune gouverneur exceptionnel de Bithynie-Pont, puisque de rang consulaire dans une province prétorienne, ce qui ne change rien à notre affaire. La littérature contemporaine est donc parfaitement éclairante d'une telle démarche. Reste la chronologie de la chose, pour parler comme les juristes, et l'étendue de son utilisation. Et c'est là que le bât blesse.

En effet, pour J.-P. Coriat, les rescrits furent utilisés « dès le début du Principat », avec un usage beaucoup plus intensif sous les Antonins³.

1. Frédéric Hurlet n'examine que la relation du Prince avec les proconsuls, c'est-à-dire les gouverneurs de provinces « sénatoriales », que les sources anciennes appellent plus volontiers « provinces publiques ». HURLET, 2006, p. 14. Sur cette distinction et la bibliographie importante qu'elle a engendrée, qu'il me soit permis de renvoyer à ROMAN, 2007, p. 461-467.

2. HURLET, 2006, p. 290-291.

3. CORIAT, 1997, p. 77.

Définition du rescrit selon J.-P. Coriat :

Les rescrits sont des réponses écrites (d'où leur nom) de l'empereur à des questions écrites, posées le plus souvent à l'occasion d'un procès. Le rescrit est une réponse en droit : la solution juridique proposée ne reçoit application que si les conditions indiquées dans la requête se révèlent réalisées, et il incombe au juge de vérifier les faits allégués et le bien fondé des prétentions de l'impétrant¹.

Et de distinguer deux types de rescrits, selon l'origine de la requête, la lettre (*epistula*) et la souscription (*subscriptio*). La lettre, dit-il, était la forme prise par la chancellerie impériale pour répondre à trois sortes de requêtes, celles qui étaient adressées par les magistrats et les fonctionnaires, celles adressées par des collectivités de diverses natures, celles enfin émanant de particuliers². Les *subscriptiones* étaient des réponses impériales à la requête d'un particulier. Mais l'on ne saurait oublier la chronologie. Car l'ouvrage de J.-P. Coriat n'est pas un manuel de droit public et vaut, avant tout, pour l'époque des Sévères, ce qui est strictement conforme à son titre. La remarque est d'importance, insistant fort logiquement sur l'éventualité d'une évolution, sur l'existence pour une autre époque d'un monde différent de celui qu'il décrit. Et cela d'autant plus que Fr. Hurllet étudiant, sur la longue durée, une partie seulement des relations impériales avec les gouverneurs (celle du Prince et des proconsuls, c'est-à-dire des gouverneurs des provinces « sénatoriales », ou « publiques » selon la terminologie des Anciens) note que « dans l'état de nos connaissances, aucun gouverneur de province publique n'était connu pour avoir reçu du Prince cette forme spécifique de correspondance avant le II^e siècle³ ». Lacune des sources, peut-être. Impossibilité juridique d'un tel contact administratif, peut-être également. Outre la distinction impérative entre provinces « impériales » et provinces « sénatoriales », qui donc introduit une variabilité dans l'espace concerné, il semble bien y avoir un autre paramètre à prendre en compte, celui du temps. En un mot le tableau ne vaut pas pour toute époque impériale. Et cela est parfaitement logique. Nous ne pouvons pas penser, en effet, qu'avec l'émergence de ce que nous appelons « l'Empire », que les Anciens appelaient le Principat, tout fut définitivement réglé, la situation perdurant ensuite, largement inchangée, dans le temps.

1. CORIAT, 1997, *ibid.*

2. CORIAT, 1997, p. 77-81.

3. HURLET, 2006, p. 290.

Une fois encore la remarque, mettant la chronologie en avant, s'impose, et cela d'autant plus que l'existence d'un *distinguo* chronologique fut affirmée autrefois avec force par le grand juriste espagnol que fut Alvaro d'Ors, lequel avait un point de vue radical, les rescrits proprement dits n'apparaissant, pour lui, que sous Hadrien. Il faut lire, en effet, la totalité des discussions qui eurent lieu à *Italica*, il y a plus d'un demi-siècle, lors du colloque du CNRS consacré aux empereurs romains d'Espagne. Face à la pression d'historiens comme André Piganiol ou Ronald Syme, A. d'Ors maintient son point de vue : le rescrit, *stricto sensu*, ne datait, pour lui, que de l'époque d'Hadrien et ne concernait que des affaires privées¹. Quant à l'*epistula*, elle n'était pas une forme de rescrit², contrairement à ce que dit généralement la doctrine juridique contemporaine³. Alvaro d'Ors produisait à l'appui de sa position un passage de la *Vie de Macrin* dans l'*Histoire Auguste* où l'auteur nous dit que ce dernier envisagea d'abroger tous les rescrits de ses prédécesseurs, afin, dit notre source, « qu'on traitât les affaires au nom du droit et non pas en vertu des

1. Voir la discussion dans PIGANIOI, 1965, p. 160-161, entre A. Piganiol et A. d'Ors, qui, *in fine*, maintient strictement la position du juriste, faisant commencer les rescrits à Hadrien et affirmant que « les rescrits antérieurs ne le sont pas vraiment, mais souvent des décisions à caractère général, tandis que les rescrits s'attachent toujours à un cas concret, qui vient souvent après un ordre général ».

2. « Hadrien fut le premier empereur à publier des rescrits proprement dits. » D'ORS, 1965, p. 152.

3. Position traditionnelle dans le vocabulaire de R. Monier, qui, à *epistula principis*, donne la définition suivante : « Réponse de l'empereur à une question de droit posée par un magistrat ou un fonctionnaire, qui, à la différence des autres rescrits adressés aux particuliers, est envoyée sous forme de lettre séparée et non pas au bas de la demande. » MONIER, 1948, p. 110. Là est précisément la question : les *epistulae* étaient-elles des formes particulières de rescrits, comme le veut la tradition, étaient-elles exclues de la catégorie des *rescripta*, comme le dit A. d'Ors ? La solution intermédiaire, suivie ici, étant de considérer que l'usage appliquait à ces *epistulae* le mot de *rescriptum*, par commodité, bien que celles-ci ne fussent pas en droit des *rescripta*, au moins avant l'époque d'Hadrien. Discussion somme toute assez proche à propos du sens du mot grec *apokrima*, qui caractérise une autre réponse impériale, écrite ou orale. Doit-on, à la suite de LEWIS, 1978, p. 261-278, prendre le mot dans un sens technique, ce qui d'ailleurs n'en fait pas la simple version grecque du *rescriptum*, ou, tout contraire, dire que « l'*apokrima* est un rescrit par souscription dont la nature peut être précisée grâce à la documentation papyrologique », comme le dit CORIAT, 1997, p. 93 ? Enfin, on versera au dossier un passage de Gaius qui indique clairement l'autonomie, en quelque sorte, des *epistulae*, puisque celui-ci a écrit : « La constitution impériale est ce que l'Empereur a décidé par décret, par édit ou par lettre. On n'a jamais douté que ces décisions aient force de loi, puisque l'Empereur se voit conférer le pouvoir impérial par la loi ». Gaius, *Institutes*, I, 5, trad. J. Reinach (CUF).

rescrits¹ ». Ce texte émanant d'un faux est purement et simplement refusé par J.-P. Coriat². Il est cependant difficile d'aller aussi vite en besogne et cela pour plusieurs raisons. Il pouvait s'agir de la part de Macrin, pour des raisons politiques douteuses (favoritisme ?) de disposer d'une plus grande marge de manœuvre face à chaque décision à prendre³. Le respect des rescrits demeura cependant⁴. Cela dit, cette raison ne fait pas progresser notre compréhension, la décision de Macrin quelle qu'elle fût étant celle d'une époque où le rescrit s'était imposé.

Commentant ce passage, R. Turcan parle, à propos de la décision de Macrin, d'une « décision controuvée ». La question était de savoir si le droit (*ius*) devait ou non prévaloir sur les rescrits. En un mot, si les décisions des tribunaux pouvaient faire jurisprudence contre les décisions impériales, c'est-à-dire contre le système mis en place par Hadrien. Nous avons là une revendication sénatoriale autour des années 400, bien dans la ligne des écrits de l'*Histoire Auguste*.

En un mot, si l'on veut trancher, il faut disposer d'une description claire de la situation à une époque antérieure au règne d'Hadrien. Malheureusement, nous n'en avons pas, sauf à utiliser (mouvement circulaire ?) un autre aspect du même passage de l'*Histoire Auguste*, qu'à la différence de J.-P. Coriat nous ne refuserons pas, mais la discussion à propos de l'*Histoire Auguste* dépasse, on en conviendra, le cadre de cette communication. Celui-ci déclare, en effet, que « Trajan n'avait jamais répondu aux requêtes (*libellis*), afin d'éviter que pour d'autres litiges on ne fît valoir des précédents ».

En matière de droit, il (Macrin) n'était pas incompetent. Il avait décidé d'abroger tous les rescrits des empereurs précédents, afin qu'on traitât les affaires au nom du droit et non pas en vertu des rescrits. Il déclarait sacrilège le fait de considérer comme des lois le bon plaisir d'un Commode, d'un Caracalla et de gens inexperts : Trajan n'avait jamais répondu aux requêtes (*libellis*), afin

1. *Histoire Auguste, Macrin*, XIII, 1, trad. R. TURCAN (CUF). « La *uita Macrini* nous apprend que Trajan, l'auteur de la plus importante série de ces prétendus "rescrits" n'avait jamais voulu rendre des réponses sur des *libelli* pour éviter de créer un précédent... Il faut distinguer les *epistulae*, c'est-à-dire les réponses aux gouverneurs, et les *rescripta*, qui sont des consultations privées adressées à l'empereur. Elles sont toutes d'origine privée. Mais quelquefois une communauté s'adresse à l'empereur, et la réponse vient par *rescriptum* ; mais lorsqu'on s'adresse au gouverneur, ce n'est qu'une *epistula*, forme très ancienne qui permet à l'empereur de communiquer avec le gouverneur de province. » D'ORS, 1965, p. 159.

2. CORIAT, 1997, p. 81.

3. Voir le commentaire de TURCAN, R., éd.-trad. de l'*Histoire Auguste, Vies de Macrin, Diaduménien, Héliogabale*, Paris, CUF, 1993, p. 33(139-141), n. 74.

4. *Code Justinien*, I, 23.

d'éviter que pour d'autres litiges on ne fit valoir des précédents qui pouvaient apparaître comme appropriés à un traitement de faveur.

Histoire Auguste, Macrin, XIII, 1, trad. R. Turcan (CUF).

Voilà qui fondait la position d'Alvaro d'Ors. Une fois encore tout repose sur l'acceptation ou le refus d'une indication de l'*Histoire Auguste*. Accepter ce texte, c'est suivre la position d'Alvaro d'Ors, considérer que les rescrits, *senso tecnico* comme dirait U. Laffi¹, n'apparurent qu'avec Hadrien et que ce que Trajan écrivit à Pline le Jeune à propos des chrétiens était une *epistula*, non un rescrit. Dans le cas contraire, c'est adopter le point de vue de J.-P. Coriat.

Tout le problème est de savoir si seul un sens technique prévalut. À dire vrai, il ne le semble pas, à la lecture de la lettre que Pline le Jeune écrivit à Trajan pour le remercier de lui avoir, sur le conseil de Servianus beau-frère d'Hadrien, accordé le privilège du *ius trium liberorum* (droit des pères de trois enfants²). Le texte indique clairement que la décision fut notifiée *ex rescripto*. Cette dernière est bien ici individuelle, et antérieure au règne d'Hadrien. En conséquence, la chronologie d'A. d'Ors doit être sérieusement revue, sauf à admettre, dans cette lettre, solution la plus probable, l'usage du mot *rescriptum* dans un sens non technique, sans qu'il s'agît d'un concept juridique et d'une pratique totalement définis³. Comme si la pratique était déjà d'usage, mais n'avait été codifiée juridiquement que sous le règne suivant, ce qui, on en conviendra, est tout à fait possible.

Cela dit, sur ce point, je laisserai le soin de trancher aux juristes, la discussion relevant de leur art, et, de plus, pour deux raisons simples. En effet, force est de constater que l'incertitude remonte à l'Antiquité, puisque l'*Histoire*

1. À propos d'un tout autre problème de droit que résumant les mots d'*attributio* et de *contributio*, H. Laffi pense que ces mots ne furent pas toujours utilisés dans un sens technique précis, c'est-à-dire suivant une définition rigoureuse. La langue latine souffrait des approximations, ou, plus exactement, dans son usage quotidien ne relevait pas totalement des définitions des juristes. Comment ne pas admettre une telle réalité ? LAFFI, 1966. On notera que J.-P. Coriat, CORIAT, 1997, p. 449, parle, pour le III^e siècle, pour la procédure par rescrit, d'un sens générique, « tronc commun d'où sortiront "les" procédures par rescrit différenciées de l'époque postclassique », ce qui ne semble guère éloigné du point de vue développé ici.

2. Pline le Jeune, *Lettres*, X, 2.

3. Faut-il, à la suite de Marcel Durry (CUF), traduire *ex rescripto* par « dans ton rescrit », ou, tout simplement « en réponse » à la demande de Servianus ? À noter que le mot *rescriptum* conservait son sens de réponse, bien connu à l'époque de Cicéron, dans la correspondance entre Fronton et Marc Aurèle ou Antonin. Certaines des lettres de Fronton à Marc Aurèle portent bien le titre de *rescriptum* (exemple, À Marc Aurèle, V, 38), traduit par « réponse » par Pascale Fleury, Fronton, *Correspondance*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Fragments », 2003.

Auguste a pu parler de « prétendus rescrits ¹ », signe que, dès cette époque, tous ceux ainsi définis par certains n'étaient pas reconnus comme tels par d'autres. Surtout, du point de vue de l'historien qui se penche sur le règlement des conflits privés à partir de l'époque d'Hadrien la situation est globalement la même, quelque position que l'on adopte à propos de ce qui précède. Pour faire bref, quitte à ne pas couler mon énoncé dans un moule juridique, on peut dire qu'il s'est passé quelque chose sous Hadrien et que ce quelque chose représente une mutation importante dans le règlement des conflits privés, que ce règlement fut largement confié au *rescriptum*, que celui-ci ait alors, ou non, été une nouveauté ². C'est la réalité qui l'était et surtout la généralisation de celle-ci. C'est cela qui importe à l'historien et c'est sur ce point qu'il faut maintenant se pencher.

Par-delà les *principes* qui l'avaient immédiatement précédé, Hadrien prit manifestement la suite d'Auguste, affrontant un réel problème, celui de dire le droit. La volonté négative de Tibère et le laxisme savamment calculé des Flaviens avaient engendré une situation très difficile. Le fils adoptif d'Auguste n'avait pas voulu — illustration de sa méfiance naturelle ? — accorder aux consultations des jurisconsultes le sceau de l'autorité impériale. Il s'était déchargé, octroyant simplement à certains jurisconsultes le *beneficium publice respondi*. Les Flaviens, rusés, avaient laissé l'autorité se diluer, ce qui, pour des hommes mal établis dans leur position et confrontés à l'aristocratie romaine, était une décision intelligente et habile. Nulle école juridique ne l'avait emporté et les avis, sur des sujets comparables, étaient manifestement divergents. Trajan, quant à lui, n'avait fait que prendre une décision d'une très grande habileté politique, attentiste en son fond, mais qui ne réglait rien. Sauf qu'elle ne créait aucune réaction de rejet. Trajan avait, à travers des collections de *responsa*, laissé émerger la *communis opinio* et c'est elle qui, d'une manière qui d'ailleurs n'était pas impérative, liait les juges ³. On le voit on était loin de l'ordre d'Auguste qui, ayant choix d'un certain nombre de jurisconsultes,

1. *Histoire Auguste, Macrin*, XIII, 1. La discussion était donc ouverte dès l'Antiquité, à propos de certains « rescrits ».

2. Sur le mécanisme de l'opération, voir MOURGUES, 1995, 1, p. 255-300, pour qui (p. 299) était établi, en une ou deux opérations, un document sous la responsabilité de l'*libellis*, qui, le texte étant ajouté en souscription au libelle, autorisait l'usage de la formule « *recognoui* ». C'était la recognition. Le texte était ensuite présenté à l'empereur, qui, s'il le souhaitait, apposait sa propre formule, soit « *scripsi* » ou « *rescripsi* ».

3. Là-dessus, D'ORGEVAL, 1950, p. 59. Et l'on ajoutera qu'il n'y eut en ces matières aucune rupture avec le passé, Trajan prenant très largement la succession de Domitien. DEVREKER, 1977, p. 223-243.

leur avait accordé, en son nom, une autorité en ces matières, c'est-à-dire le « droit de délivrer des consultations munies de l'*auctoritas* de l'empereur¹ ». Cela disait que le problème était réel, problème qui d'ailleurs s'était par la suite aggravé en raison de la confrontation des deux écoles de droit, les Proculiens et les Sabinien, qui, très souvent, engendrait une dualité des solutions. Il importait d'agir, et cette situation ne laissa pas Hadrien indifférent. Comment procéda-t-il ? Sans doute en plusieurs temps, du moins le supposons-nous à travers un passage de Gaius, qui mentionne toujours la réponse des prudens liée à « un rescrit du divin Hadrien² ». Ce qui signifie qu'Hadrien procéda par étapes et, dans un premier temps, conserva le système des *responsa* de ces mêmes prudens. Cela dit, avant de poursuivre, il importe de bien voir que la suite exigeait la promulgation de l'Édit perpétuel. Celui-ci accepté par le Sénat, Hadrien dut passer à l'étape suivante qui accordait au seul Conseil du Prince le droit de modifier l'Édit perpétuel et surtout de donner des consultations dont l'autorité s'imposait d'elle-même³. C'est ainsi qu'une multitude d'affaires privées, pendantes devant la justice, reçurent une solution par l'intermédiaire du Conseil du Prince. Concentration de la prise de décision, « absolutisme impérial » disent souvent les juristes et les historiens. Cela n'est pas discutable. Mais il reste le pourquoi de la chose, lequel peut être vu de deux manières. Traditionnellement on met en avant l'autoritarisme d'Hadrien, une soif de pouvoir, une volonté de tout concentrer entre ses mains et celles de ses *amici*. L'émergence du Conseil du Prince, de plus en plus important, et qu'Antonin se garda bien de remettre en cause, va dans ce sens⁴. Cela explique peut-être, pour partie, les ruptures à venir, les sénateurs n'ayant certainement pas apprécié le blanc-seing accordé à l'empereur et son Conseil. Antonin dut longuement user de sa connaissance de la rhétorique pour arracher aux sénateurs la divinisation d'Hadrien à la mort de celui-ci. Il fallut parole et temps et cela est si vrai que l'inscription funéraire d'Hadrien sur son mausolée ne comportait pas le titre

1. HUMBERT, 1984, p. 393.

2. Gaius, *Institutes*, I, 7.

3. Cette chronologie n'est pas dans les sources. Elle relève d'une analyse logique des faits. C'est celle de D'ORGEVAL, 1950, p. 59. Sur le Conseil du Prince, l'ouvrage de J. A. Crook demeure. CROOK, 1955, et, bien entendu, CORIAT, 1997, p. 200 et *sq.* Étant entendu que le travail ancien d'E. Cuq peut rendre encore quelques services. CUQ, 1884, p. 328-461.

4. Nous voyons, en effet, celui-ci prendre une multitude de décisions. Sous son règne, une affaire d'accès aux thermes, dans la ville même d'Arles, fut tranchée [...] à Rome et par lui-même. *ILS*, 6988. *AE*, 2000, 883. GASCOU, 2000, p. 279-295. RÉMY, 2005, p. 199-200. Dans le même temps, ou presque, une sombre affaire de testament faillit entraîner l'envoi de tous les testaments pour décision à l'empereur. RÉMY, 2005, p. 190.

de *diius*¹. Tout cela est certainement vrai, mais je voudrais essayer de montrer que rien ne fut aussi simple, la réalité me semblant infiniment plus complexe et, pour finir, le personnage central de cette affaire, Hadrien lui-même, un peu différent du portrait habituellement fait de lui.

Ce qu'il faut noter, tout d'abord, c'est la nécessité juridique. Il y avait urgence. Elle procédait de la situation institutionnelle de Rome, laquelle n'était pas claire. Nous autres Modernes, nous parlons d'Empire romain, les Anciens disaient Principat, mais la règle institutionnelle, encore respectée par Tacite, était de prononcer le nom de République. L'émergence d'Auguste n'avait pas balayé le passé et le système républicain, à travers le pouvoir des magistrats, se maintenait pour partie, reste d'un passé glorieux qui avait vu, sous la « vieille République », les lois prises par les comices ou provenant de décisions de la plèbe (des plébiscites) validées en lois. Il restait également les *leges datae* qui portaient ce nom bien que ne faisant ni l'objet d'une *rogatio*, ni d'un vote, et qui étaient plus proches des règlements administratifs que de lois. Sous la République, elles étaient promulguées par un magistrat ou un chef d'armée, par délégation du peuple romain. Quant au *princeps*, il héritait normalement de ce droit. Mais, la fiction républicaine se maintenait, il faut le redire, si bien qu'il demeurait des magistrats, préteurs par exemple ou gouverneurs de provinces, et ceux-ci, comme par le passé, ne manquaient pas de prendre des édits, lesquels souffraient application. Dans le même temps des juriconsultes émettaient des avis et ceux-ci purent même parfois être revêtus, comme sous Auguste, du *signum* du Prince. La source du droit était ainsi multiple et, naturellement, parfois divergente. Voilà pourquoi Hadrien confia la remise en ordre de tout cela à Lucius Octavius Cornelius Salvius Julianus Aemilianus, un juriste éminent, membre de son Conseil, dont il avait autrefois doublé le salaire comme questeur, précisément « à cause de sa science remarquable² ».

À Lucius Octavius Cornelius Salvius Julianus Aemilianus, fils de Publius, décemvir, questeur de l'empereur Hadrien, auquel — seul de son temps — le divin Hadrien a doublé le salaire de sa questure à cause de sa science remarquable, tribun de la plèbe, préfet du trésor de Saturne et ensuite du trésor militaire, consul, pontife, *sodalis* du culte d'Hadrien, *sodalis* du culte d'Antonin, curateur des édifices sacrés, légat de l'empereur Antonin Auguste le Pieux en Germanie inférieure, légat des empereurs Antonin Auguste et Vêrus Auguste en Espagne

1. Voir les remarques de CHASTAGNOL, 1984, p. 285.

2. Rien n'indique que la raison de ce double traitement réside dans la rédaction de l'Édit perpétuel, ce que l'on a parfois cru, comme le rappelle VILLERS, 1977, p. 113, n. 174. Opinion concordante de GAUDEMET, 1966, p. 579, n. 1.

citérienne, proconsul de la province d'Afrique, patron (de la cité), par décret des décurions, aux frais de la cité.

CIL, VIII, 24094 = *ILS*, 8973, *Pupput* (Afrique proconsulaire¹)

Cela dit, on notera, conséquence de l'ambiguïté de la situation romaine, qu'il ne s'agissait pas d'un nouveau code. Iulianus a certainement collationné et ordonné les édits des préteurs urbains, et probablement ceux des édiles curules. Il en fut vraisemblablement de même pour les édits des gouverneurs de provinces, mais nous ne savons pas, en revanche, si les édits des préteurs pérégrins furent concernés par son travail. Il fallait impérativement, remettre en mouvement un système qui, dit M. Humbert, était comme pétrifié, figé depuis près d'un demi-siècle, et donc ne se renouvelant plus, dans une belle contradiction². La démarche d'Hadrien ne créait rien de neuf. Elle prenait acte de la situation et visait à collationner et ordonner les édits du passé, sans innovation, simplement en les confrontant aux deux sources nouvelles du droit, les constitutions impériales et la jurisprudence (*juris-prudentia*). La tâche confiée à Salvius Iulianus était ainsi celle d'un préteur, reprenant largement les décisions de ses prédécesseurs, étant entendu, en raison de l'importance du passé (plusieurs siècles) et de la concurrence du droit impérial, que l'édit devenait par là même et de lui-même quasiment définitif³, même si officiellement il ne l'était pas, ne prenant le nom d'Édit perpétuel que sous les Sévères. Il s'agissait donc d'une remise en ordre, d'une unification et nous pouvons dire que l'autoritarisme n'était pas là, mais dans le dessaisissement des prudents au profit du seul Conseil du Prince. En cette matière, si je peux oser la comparaison, Hadrien juriste s'est comporté comme Hadrien architecte. Ce dernier avait organisé les corps de métiers travaillant pour lui en véritables cohortes, de type quasiment militaire⁴. Il fit de même en matière de droit, faisant entrer les prudents au Conseil du Prince, ou, ce qui revient au même, décida que seul les membres du Conseil du Prince auraient l'autorité des prudents d'autrefois. Voilà pourquoi, corollaire normal, les juristes admettent aujourd'hui qu'il fit

1. Trad. J.-M. Lassère, *Manuel d'épigraphie romaine*, Paris, Picard, 2005.

2. « Hadrien prit acte de la pétrification de l'édit » prétorien. HUMBERT 1984, p. 390.

3. On notera une proximité de ce dernier avec la famille de Marc Aurèle. Il fut en effet le grand-père ou l'arrière-grand-père de Didius Iulianus, éphémère empereur en 193, élevé dans la maison de Domitia Lucilla *minor*, mère de Marc Aurèle. Ce personnage était le descendant direct, petit-fils selon Eutrope, VIII, 17, arrière-petit-fils selon l'*Histoire Auguste*, *Didius Iulianus*, I, 1, du jurisconsulte L. Octavius Cornelius Salvius Iulianus Aemilianus, auteur de l'Édit perpétuel. Sur la famille de Didius Iulianus, voir CHAUSSON, 2000, p. 843-879.

4. Pseudo-Aurelius Victor, XIV, 5.

entrer tous les jurisconsultes de niveau dans son Conseil¹. Ce qui entraîna immédiatement le traitement de toutes les affaires par le même Conseil et qu'on le dise en allemand à la façon de Pernice autrefois (« *der Kaiser gilt als viva vox juris civilis* ») ou en français à la suite de d'Orgeval (« *Le "jus respondit"* » a vécu. Le droit est unifié sous « l'égide impériale² »), le résultat est le même. Un nouveau monde était né, marchant d'un seul pas, puisque les décisions étaient prises par les mêmes.

Alors, une fois encore, autoritarisme. Mais peut-on parler d'une illustration du caractère impérial d'un Hadrien se voulant le centre du monde, un nouveau Néron comme disent certaines sources, un Néron *kosmocrator*³ ? Cela n'est pas certain du tout, pour plusieurs raisons. La première est que la tradition historiographique et juridique contemporaine à ce sujet est discordante. Certes, nombre d'historiens insistent, une fois encore, sur l'autoritarisme d'une telle décision. Et B. d'Orgeval n'est pas loin de présenter Hadrien en despote oriental, disons plus exactement en monarque oriental ayant voulu transporter à Rome un certain nombre de pratiques des monarchies hellénistiques⁴. Une démarche, somme toute, conforme pour un *Graeculus*. La question est alors de savoir si derrière cet autoritarisme se cachait une volonté royale ? Cela n'est pas franchement certain et pour plusieurs raisons. Car, à bien lire d'Orgeval lui-même, nous voyons qu'il fallut à Hadrien une longue patience et un remarquable sens de la négociation, puisque non seulement l'Édit perpétuel fut approuvé par le Sénat mais encore parce que son adhésion fut certainement demandée et obtenue par Hadrien. De plus, il n'y eut pas franchement déposition du droit des sénateurs et il est clair que le Sénat obtint des contreparties. Les juristes admettent en effet que c'est à partir d'Hadrien que les sénatus-consultes acquièrent valeur législative reconnue par les jurisconsultes⁵. Tout était donc question de façade, puisque cela signifiait que ce qui l'emportait d'un point de vue juridique était l'*oratio principis* et non plus le vote du Sénat, comme autrefois. Il n'empêche. Le Sénat accepta et les sources ne nous parlent pas d'un coup d'État. Donc il y eut négociation et Hadrien ne se montra pas exactement l'autocrate que l'on dit. La deuxième

1. Ce qui ne signifiait pas que tous les membres du Conseil étaient des juristes, comme l'a noté GALEAZZO TISSONI, 1966, p. 129-152.

2. D'ORGEVAL, 1950, p. 61.

3. Un Néron prudent et habile. Pour A. Michel, Hadrien, grâce à sa prudence, réalisa le rêve de Néron. MICHEL, 1971, p. 79. Nous nous séparons ici de ce point de vue. Hadrien n'imagina jamais le cosmos centré sur sa propre personne.

4. D'ORGEVAL, 1950, p. 59, 392, et surtout p. 61.

5. Gaius, *Institutes*, I, 4. Ulpian, *Digeste*, I, 3, 9. CORIAT, 1997, p. 103.

raison relève du comportement global d'Hadrien. À n'en pas douter l'homme était arrogant, impérieux, coléreux, insupportable¹. Se considéra-t-il comme le centre du monde, voire du cosmos ? D'un point de vue archéologique tout repose sur le passage de Dion Cassius où l'on voit Hadrien rendant la justice dans le Panthéon. Une longue tradition y a vu la preuve d'une arrogance, et imaginé Hadrien rendant la justice dans l'axe de l'*oculus*, en un mot au centre même du monde, voire du cosmos tout entier². Rien ne prouve que cette tradition soit exacte. S'il est vrai, comme l'indique Dion Cassius, qu'Hadrien veilla toujours à ce que les débats fussent audibles de la rue³, alors la tradition philologique qui voulait que l'affaire se soit réglée dans le *pronaos* est sans doute plus près de la vérité⁴. Cinquante mètres séparent, au minimum, l'axe de l'*oculus* de la limite du temple, et plus encore de la rue. Difficile d'imaginer le passant entendant quoi que ce soit. Ainsi se construisent les réputations ! D'autant que si l'on examine la tradition littéraire, elle est fort claire. Quoi qu'elle ait affirmé à propos d'Hadrien, de son caractère insupportable... elle ne cesse de dire qu'il n'usurpa jamais le rôle de *Roma aeterna*⁵, qu'il ne se présenta jamais comme l'entité divine donnée aux hommes du monde pour leur plus grand bonheur. Hadrien se présenta toujours comme l'administrateur de la

1. Voir, par exemple, Pseudo-Aurelius Victor, XIV, 8 ; *Histoire Auguste, Hadrien*, XI, 3, XV, 13, et XXIII, 8-9.

2. « Le souverain siégeait ici, symboliquement, au centre de l'univers. » GROS, 2001, p. 178.

3. Hadrien procédait là, « assis sur son tribunal, afin que ce qui s'y passait fût public. » Dion Cassius, LXIX, 7.

4. Il semble difficile de suivre GROS, 1996, p. 178, qui veut qu'Hadrien, rendant là la justice, ait transformé le monument en une « *Aula Regia* comparable à celle du Palatin de Domitien ». Cela semble incompatible avec deux détails donnés par Dion Cassius. Dans ce monument Hadrien rendait la justice avec les principaux membres du Sénat. Il n'y avait donc aucune focalisation sur sa personne. Par ailleurs, Hadrien avait l'habitude de « prendre quelques nourritures en rendant la justice » selon les *Excerpta Vaticana* (voir E. Gros, V. Boissée, édition-traduction de Dion Cassius, t. VII, Paris, Firmin Didot, 1865, p. 476, n. 3, faute d'une édition scientifique plus récente et d'un commentaire sur l'établissement du texte). Voilà qui n'est guère conforme avec l'idée d'une présentation en gloire d'un *kosmokrator*.

5. À Rome le culte était rendu à Vénus et Rome, non au monarque, qui ne plaça pas sa statue dans le Panthéon. Le temple de Vénus et de Rome fut dédié en 135, et véritablement achevé en 137-138 (sauf l'ornementation qui date des années 141-143, donc d'Antonin), soit juste avant la mort d'Hadrien, mais il fut commencé (*consecratio* ?), dans les premières années du règne d'Hadrien, sans doute en 121. TURCAN, 1964, p. 42-55. Quant au Panthéon, il parlait du ciel et de la terre, non d'Hadrien. Et l'on remarquera de même que le cercle lumineux projeté par le soleil à l'intérieur du monument « reflétait dans son déplacement horizontal le mouvement journalier de la terre, tandis que son déplacement vertical exprimait la course annuelle de notre planète ». RODDAZ, 2002, p. 75.

République¹, comme, pour le dire en grec, un kosmète, non un *kosmocrator*², et cela donne à toute cette affaire sa vraie dimension³. Intelligent, autoritaire, impérial, il centralisa tout sur Rome et son destin éternel, quitte à laisser monter en Orient l'hommage autour de sa personne prise pour celle de Zeus olympien⁴. La contradiction est d'évidence, mais non moins réel. À Rome, le *Graeculus* était un Vieux Romain. Quant à sa démarche, elle peut se résumer en une volonté d'unifier le monde et les hommes qui l'habitaient. Un seul droit, pour la terre entière⁵, tel pouvait se résumer son programme, un programme de rassemblement, avant même d'être un programme de romanisation. Et cela rejoint, le rôle du voyage, dont on a beaucoup dit, mais qui avait pour but premier non la chasse ou le tourisme mais le rassemblement, presque mystique, de toutes les provinces autour de Rome. Et l'on ne doutera pas de l'unicité de sa volonté, une volonté centrée sur un seul être divin, *Roma*. Quant à sa centralisation d'une multitude d'affaires autour de son Conseil, on peut très bien y voir, conformément à la tradition, une preuve d'absolutisme égocentrique. On peut aussi, remarquant que J.-P. Coriat n'est pas loin de penser la même chose, y voir une relation, certes pas nouvelle, mais largement développée sur de nouvelles bases, entre le Prince et chacun de ses sujets, à qui ce dernier s'adressait *intuitu personae*, « sur un ton simple, familial⁶ ». Il y avait là non un nouveau mode de gouvernement, mais une systématisation presque universelle de relations socio-politiques. Cela avait valeur juridique, mais aussi politique. Hadrien était, ainsi, outre l'administrateur de la République, le garant de la *concordia* entre les citoyens romains et entre ceux-ci et lui-même⁷. Le rescrit, porté par Hadrien à un niveau jamais vu, n'était pas l'affirmation d'un absolutisme personnel, mais une forme de dialogue, une forme spéciale malgré tout

1. « Il répétait souvent dans l'assemblée du peuple ou au Sénat que sa mission était de gouverner la République, en sachant que la République appartenait au peuple et non à lui. » *Histoire Auguste, Hadrien*, VIII, 3.

2. Aelius Aristide, *En l'honneur de Rome*, LX. Cela garantissait l'harmonie du monde. Voir les remarques de L. Pernot, dans la notice des *Éloges grecs de Rome*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « La roue à livres », 1997, p. 48.

3. En latin, les monnaies parlaient de *conditor*, ce qui revient au même. *RIC*, II, 653.

4. Hadrien ne se conduisit jamais à Rome comme en Orient. Voir BENJAMIN, 1963, p. 57-86.

5. Étant cependant respectés les droits particuliers concédés à des cités. Ce que montre par exemple une inscription d'Aphrodisias. En cas de litige entre deux citoyens de cette cité, en vertu d'un privilège impérial, les lois grecques pouvaient s'appliquer. Dans tout autre cas de figure, c'était la loi romaine. *AE*, 2000, 1441.

6. CORIAT, 1997, p. 176.

7. AMIT, 1962, p. 145-168, que suit CORIAT, 1997, p. 176-177 et n. 4.

puisqu'il s'agissait d'un dialogue par le contentieux¹, étant entendu que tout cela valait romanisation, puisque si, dans la partie orientale de l'empire, un libelle pouvait partir en grec, la réponse venait toujours en latin². Plus que jamais, l'analyse du Pseudo-Aurélius Victor s'avère juste. Ce qui caractérise Hadrien, tout autant que *Graeculus*, c'est cette définition lapidaire, souvent répétée : *Multiformis*³.

Bibliographie

- AMIT M., « *Concordia*, idéal politique et instrument de propagande », *Iura* 13, 1962, p. 133-169.
- BENJAMIN A.S., « The Altars of Hadrian in Athens and Hadrian's Panhellenic Programm », *Hesperia* 32, 1963, p. 57-86.
- CHASTAGNOL A., « Un chapitre négligé de l'épigraphie latine, la titulature des empereurs morts », *RÉL* 62, 1984, p. 275-287.
- CHAUSSEON F., « De Didius Julianus aux Nummii Albini », *MÉFRA* 112 (2), 2000, p. 843-879.
- CORIAT J.-P., *Le Prince législateur. La technique législative des Sévères et les méthodes de création du droit impérial à la fin du Principat*, Rome, École française de Rome, BÉFAR 294, 1997.
- CROOK J. A., *Consilium principis. Imperial Councils and Counsellors from Augustus to Diocletian*, Cambridge, Cambridge U.P., 1955, rééd. New York, Arno Press, 1975.
- CUQ E., « Le conseil des empereurs d'Auguste à Dioclétien », *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, Paris, 1884.

1. MILLAR, 1967, p. 9-12.

2. Cela n'empêchait pas ensuite d'afficher des traductions en grec, dans les pays de langue grecque. Mais l'original était toujours en latin. CORIAT, 1997, p. 608.

3. « Inconstant, complexe, protéiforme (*multiformis*), né pour être en quelque sorte l'arbitre des vices et des vertus, maîtrisant non sans habileté l'impétuosité de son esprit, il cachait adroitement son caractère jaloux, amer, licencieux et orgueilleux jusqu'à l'étalage de soi-même, il simulait la maîtrise de soi, l'affabilité, la clémence et, au contraire, dissimulait la passion de la gloire qui le dévorait. » Pseudo-Aurélius Victor, *Abrégé des Césars*, XIV, 6, trad. M. Festy (CUF).

- D'ORGEVAL B., *L'empereur Hadrien. Œuvre législative et administrative*, Paris, Domat-Montchrestien, 1950.
- D'ORS A., « La signification de l'œuvre d'Hadrien dans l'histoire du droit romain », dans A. Piganiol, H. Terrasse, R. Étienne (éd.), *Les empereurs romains d'Espagne Madrid-Italica 31 mars-6 avril 1964, coll. intern. du C.N.R.S.*, Paris, 1965, p. 147-161.
- DEVREKER J., « La continuité dans le *consilium principis* sous les Flaviens », *Anc-Soc* 8, 1977, p. 223-243.
- GALEAZZO TISSONI G., « Sul “*consilium principis*” in età traiana : II : L'attività di Plinio il G. in Senato e la sua funzione di “portavoce” », *SDHI* 32, 1966, p. 129-152.
- GASCOU J., « L'inscription de Saint-Jean-de-Garguier en l'honneur du sévir augustal Q. Cornelius Zosimus », *MÉFRA* 112, 2000, p. 279-295.
- GAUDEMET J., *Institutions de l'Antiquité*, Paris, Sirey, 1966 (2^e édition, Paris, Sirey, 1982).
- GROS P., *L'architecture romaine du début du III^e siècle av. J.-C. à la fin du Haut-Empire. I. Les monuments publics*, Paris, Picard, 1996.
- GROS P., *L'architecture romaine du début du III^e siècle av. J.-C. à la fin du Haut-Empire. II. Maisons, palais, villas et tombeaux*, Paris, Picard, 2001.
- HUMBERT M., *Institutions politiques et sociales de l'antiquité*, Paris, Dalloz, 1984.
- HURLET F., *Le proconsul et le Prince d'Auguste à Dioclétien*, Bordeaux, Ausonius, Paris, 2006.
- LAFFI U., *Adtributio e Contributio. Problemi del sistema politico-amministrativo dello stato romano*, Pise, Nistri-Lischi, 1966.
- LEWIS N., « The Imperial Apokrimata », *RIDA* 25, 1978, p. 261-278.
- MICHEL A., *Histoire des doctrines politiques à Rome*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1971.
- MILLAR F., « Emperors at Work », *JRS* 57, 1967, p. 9-19.
- MONIER R., *Vocabulaire de droit romain*, Paris, 4^e édition, Montchrestien, 1948.

- MOURGUES J.-L., « Les formules “rescripti” “recognoui” et les étapes de la rédaction des souscriptions impériales sous le Haut-Empire romain », *MÉFRA* 107 (1), 1995, p. 255-300.
- PIGANIOL A., TERRASSE H., ÉTIENNE R. (éd.), *Les empereurs romains d'Espagne Madrid-Italica, 31 mars-6 avril 1964, coll. intern. du C.N.R.S.*, Paris, 1965.
- RÉMY B., *Antonin 138-161, le siècle d'or de Rome*, Paris, Fayard, 2005.
- RODDAZ J.-M., « Le Panthéon », *Les dossiers d'archéologie* 274, juin 2002, p. 70-75.
- ROMAN D. et Y., « Tacite, les “provinces publiques” et le pouvoir impérial », dans *Espaces et pouvoirs dans l'Antiquité de l'Anatolie à la Gaule, Hommages à Bernard Rémy*, Grenoble, Cahiers du C.R.H.I.P.A., n° 11, 2007, p. 461-467.
- TURCAN R., « La “fondation” du temple de Vénus et de Rome », *Latomus* 23, 1964, p. 42-55.
- VILLERS R., *Rome et le droit privé*, Paris, Albin Michel, coll. « L'Évolution de l'Humanité », 1977.

Conflit et cité antique : discours sur les origines et récits de (re)fondation. En guise de conclusion

Stéphane BENOIST

UMR 8164 — Halma-Ipel — Université Lille-Nord de France

1. Après l'abandon d'un projet d'autobiographie et durant les années 23-2 av. n.è., si riches pour la définition du *nouus status*, le tout nouveau *princeps* Auguste rédigea un bilan politique qu'il corrigea et actualisa jusqu'aux derniers mois de sa vie en 14 de n.è. Ces *res gestae diui Augusti* s'ouvrent et se ferment sur deux formulations essentielles à l'approche constitutive du conflit, notamment sous sa forme civile, et de la recherche du consensus dans l'exposé de ce qu'est l'*Vrbs* et l'*imperium Romanum* durant les années augustéennes.

1. À l'âge de 19 ans, j'ai levé, par décision personnelle et à mes frais, une armée qui m'a permis de rendre la liberté à la République opprimée par une faction.
34. Pendant mon sixième consulat, après avoir éteint la guerre civile en vertu des pouvoirs absolus que m'avait conférés le consentement universel, j'ai fait passer la République de mon pouvoir dans celui du Sénat et du peuple romain. Pour honorer cet acte méritoire, par sénatus-consulte j'ai été nommé Auguste ; les piédroits de ma maison furent officiellement ornés de lauriers, une couronne civique fut fixée sur son linteau, et un bouclier d'or fut déposé dans la Curie, avec une inscription attestant que le Sénat et le peuple romain me l'offraient en raison de mes vertus militaires, de ma clémence, de ma justice et de ma piété. Dès lors, je l'ai emporté sur tous en autorité, mais je n'ai pas eu plus de pouvoirs qu'aucun de mes collègues dans mes diverses magistratures.

35. Lors de mon treizième consulat, le Sénat, l'ordre équestre et le peuple romain tout entier m'ont nommé père de la Patrie et ont décidé que ce titre devait être gravé dans le vestibule de ma maison, dans la curie et

au forum d'Auguste, sur le quadrigé qui m'a été décerné en vertu d'un sénatus-consulte¹.

On ne peut que souligner l'importance de la mention d'une faction que le vainqueur de la guerre civile ne prend pas la peine de nommer, ayant justifié l'entrée en conflit du jeune fils adoptif de César et, *in fine*, la célébration du retour à l'unité que ne cessèrent de chanter les poètes contemporains. Cette réécriture des années de guerres civiles accompagnait les diverses étapes de la réconciliation entre les différentes factions du conflit, la volonté de restaurer une/la concorde et d'en finir avec un certain passé². Ce dernier pouvait dès lors faire l'objet d'un processus similaire de relecture(s) conforme aux objectifs du pouvoir en place, illustrant la prégnance d'une pratique du *mos maiorum* qui ne s'identifie nullement à un respect figé de la tradition, mais s'accommode fort bien d'une réinvention du passé *ab Vrbe condita* au service d'une inscription du présent, de *l'imperator Caesar Augustus* et de sa *domus*, dans le temps des origines de la cité. Le *conditor* pouvait de la sorte en profiter pour réconcilier les figures antithétiques des frères ennemis Romulus et Rémus, en choisissant de nouvelles identités topographiques pour établir une véritable cité « impériale³ ».

2. Une telle ouverture augustéenne de ces quelques réflexions conclusives doit me permettre de mettre en relief les principales orientations de cette enquête collective sur le conflit et ses représentations, en privilégiant un territoire que je connais un peu mieux afin d'illustrer certaines avancées propo-

1. Pour l'édition, la traduction et le commentaire du texte, se reporter à SCHEID, 2007 et COOLEY, 2009. *1.1 annos undeuiginti natus exercitum priuato consilio et priuata impensa comparau, per quem rem publicam a dominatione factionis oppressam in libertatem uindicau. 34.1 in consulatu sexto et septimo, postqua[m] b]el[la] ciuili]a exstinxeram, per consensum uniuersorum [po]tens re[ru]m om[n]ium, rem publicam ex mea potestate in senat[us] populi]que R[om]ani [a]rbitrium transtuli. 2 quo pro merito meo senat[us] consulto Au]gust[us] appe]llatus sum et laureis postes aedium mearum u[estiti] publi]ce corona]ue ciuica super iuniam meam fixa est, [et clu]peus [aureu]s in curia Iulia positus, quem mihi senatum pop[ul]um]ue Rom[anu]m dare uirtutis clement[ia]e]ue iustitiae et pieta[tis] cau]sa testatu[m] est pe[r] e]ius clupei [inscription]em. 3 post id temp[us] a]uctoritate [omnibus praestiti, potest]atis au[tem] n]ihilo ampliu[s] habu]i quam cet[eri], qui m]ihi quoque in ma]gis]tra]tu] conlegae f]uerunt]. 35.1 tertium dec[im]um consulatu[m] cum gereba]m, sena]tus] et e]q]uester ordo popul[us]q]ue Romanus uniuersus [appell]au[it] me p]atr]em p]atriae, idque in uestibu]lo a]edium mearum inscribendum et in c]u]ria [Iulia] e]t in foro Aug[usto] sub quadrig[i]s, quae mihi ex s[enatus] c[onsulto] pos[it]ae sunt, censuit.*

2. FERRIÈS, 2007 et SCHEID, 1990, part. p. 699-708 et 1975, pour la reconstitution prosopographique des premiers aruales. L'exemple de la refondation de la confrérie avec la nomination de partisans de Pompée, de César, de césaricides et d'antoniens, est tout à fait éclairant.

3. BENOIST, 2001. Je reviendrai plus loin sur la figure du fondateur et les implications topographiques d'une réhabilitation augustéenne de Rémus.

sées par les contributions qui précèdent et prolonger ainsi le débat qu'elles m'inspirent. Le dernier siècle de la République romaine est exemplaire en ce qui concerne cette approche du conflit au cœur de la *res publica*, les pratiques de l'invective dans le débat politique, puis d'une véritable lutte armée à l'origine de tous les dysfonctionnements, mais déjà fortement ancrée dans la pratique politique urbaine depuis les crises gracquiennes. Plusieurs textes ont tout naturellement porté leur attention sur cette période tourmentée de l'histoire romaine (J. Dangel, P. M. Martin, C. Courrier et L. Échalier), tandis que l'introduction de ce livre rappelait l'importance des travaux de Paul Jal publiés voilà près d'un demi-siècle. De la discorde à la concorde, de l'affrontement au consensus, l'utilisation très instrumentalisée des titres de *parens patriae* ou *pater patriae* vient accompagner un discours légitimant l'action des hommes politiques se dévouant à la *res publica* et luttant contre les fauteurs de troubles¹. Le père de la patrie par excellence, Auguste, peut célébrer l'union des *ordines* et du *populus Romulus*, il est celui qui a mis fin à l'action funeste d'une faction, mais également celui qui peut prétendre à juste titre être l'*imperator* qui a triomphé par trois fois en août 29, bien qu'en partie fictivement contre des ennemis extérieurs de la République, Cléopâtre prenant la place du triumvir Antoine en un jeu de rôles dont nous évoquerons *infra* l'importance au cœur des discours d'invective. On peut juger de l'usage fort précis des termes *hostis* et *inimicus* en latin (J.-F. Thomas), tout comme de leurs équivalents en égyptien ancien (J. Rizzo à propos de *hrw/hrwy*), qui permettent de tisser avec subtilité les dimensions internes et externes propres au conflit, les rapports entre violence, cités et guerres.

1. En se reportant dans la *Pharsale* de Lucain à la figure du républicain Caton, *parens uerus patriae* (cf. J. Dangel : Luc., *Phars.*, IX, 601). Il est impossible de ne pas relever dans cette expression quelque propos à double sens qui conduit le lecteur à s'interroger sur les figures impériales de père de la patrie, titre régulièrement porté par les empereurs à partir des Flaviens, mais déjà, certes plus épisodiquement, sous les Julio-Claudiens. La référence présente au *parens* ne peut que souligner le contexte tardo-républicain, avec les occurrences cicéronienne et césarienne, de la crise de Catilina à la dictature de César : en ce qui concerne César, le témoignage est fourni par les *Philippiques* dans lesquelles on trouve des réflexions souvent très critiques à l'égard de certains aspects du culte en faveur du dictateur : Cic., *Phil.*, 2, 31 (*siquidem est atrocis patriae parentem quem suum occidere*) et 13, 23 ; le récit cicéronien de l'honneur qui lui fut conféré spontanément est bien évidemment beaucoup plus favorable, *In Pisonem*, 3 (*Me Q. Catulus, princeps huius ordinis et auctor publici consili, frequentissimo senatu parentem patriae nominavit*). Mais nous sommes assurément confrontés à l'unicité et à la partialité des propos cicéroniens qui témoignent par ailleurs d'un usage régulier de l'invective dans le débat politique de la fin de la République.

Le vocabulaire grec permet, depuis Homère jusqu'à l'âge classique (aux v^e-iv^e siècles av. n.è.), de mesurer la part du conflit armé dans le champ lexical de l'affrontement non armé, de la rivalité à la simple hostilité (J. Du Bouchet, avec le couple e[ri], nei'ko"). Toutefois, les historiens concentrent plus particulièrement leur attention sur une dualité structurante « guerres étrangères/dissensions internes », comme dans les *Antiquités romaines* de Denys d'Halicarnasse qui nous permettent de l'étudier en détail (M. Lévy partant du constat des AR, 1, 8, 2 : « Je raconte en détail aussi bien les guerres étrangères qu'a menées la cité pendant cette période, que toutes les dissensions internes qui l'ont agitée »). En matière de « modèles grecs et [de] réécritures romaines », cet auteur que l'on peut à bon droit qualifier tout à la fois de triumviral et d'augustéen est exemplaire pour notre propos¹. Je prendrai à témoin les fragments de ses livres 14-20, récemment édités et commentés, qui exposent la conquête romaine de l'Italie, témoignent des derniers soubresauts des affrontements avec les Gaulois, épisodes demeurés essentiels à l'approche romaine d'une défiance séculaire à l'égard du « barbare », et des luttes internes déjà récurrentes, entre patriciens et plébéiens notamment². L'impression qui se dégage de la lecture suivie de Denys confirme cette étroite imbrication des conflits externes et internes, en particulier quand il s'agit de grands personnages, je pense notamment à Manlius Capitolinus, ayant fondé leur prestige sur des actes de bravoure qui les identifient à la défense de l'*Vrbs* mais qui sont finalement victimes d'une condamnation politique, en particulier au motif d'une *adfectatio regni* (AR, 14, frag. E, à propos de son exécution en 385/384). Le contexte de rédaction de cette œuvre, durant les années triumvirales d'une ultime guerre civile, puis dans le cadre de la mise en place du principat augustéen, m'apparaît très éclairant. L'auteur participe en effet de l'œuvre augustéenne de réécriture du passé de Rome, *ab Vrbe condita*, offrant au *princeps* une identité de nouveau Romulus. L'intérêt de Denys pour les origines de Rome en fait un acteur des jeux de réécritures dont on peut extraire comme illustration le récit de la découverte du bâton de Romulus au Palatin, en un lieu identifié à la *casa Romuli* (AR, 14, frag. B en 387/386). Ces multiples jeux de temporalité et la présence insistante du conflit dans le récit de l'histoire romaine archaïque et classique fournissent une excellente confirmation à la présenta-

1. En renvoyant à l'analyse lumineuse en cette matière de Fergus Millar (MILLAR, 1993).

2. Denys d'Halicarnasse, 2002, pour l'établissement du texte, la traduction et le commentaire.

tion de l'Éris comme fondatrice, ou bien aux considérations d'Hésiode sur ses bonne et mauvaise acceptions (P. Sauzeau).

3. C'est ainsi que l'exclusion fondatrice de Rémus s'exprime dans les récits augustéens sous un jour nouveau, au moment même où la réconciliation des multiples composantes de la cité, comme peut en attester le programme d'exaltation des *summi uiri* du forum Auguste, permet de réintégrer à l'histoire « nationale » les vaincus d'hier. Les jumeaux sont dès lors réconciliés, Ovide fournit une nouvelle version au meurtre du cadet, un Auguste-Romulus étant désormais épaulé par un Agrippa-Rémus¹. Ces pratiques de la réconciliation se trouvent confirmées sur les plans intérieur et extérieur, qu'il s'agisse des effets d'une *clementia* qui bénéficie aux perdants de tous les conflits, récupération au long cours des élites des territoires devenus *prouvinciae* de l'*imperium Romanum* ou bien des partisans des défaits de toutes les guerres civiles. Les multiples formes de commémoration, par le texte et l'image, concourent à authentifier certaines concordances retrouvées. Une partie importante des études qui composent cet ouvrage a été consacrée aux conflits mythiques, épiques et religieux. Gageons que ces dieux aux comportements humains, mis en scène par les auteurs classiques d'époques grecque et romaine, sont les miroirs de situations contemporaines, tout comme les héros des épopées frappés par ces mêmes divinités, notamment d'une *hybris* destructrice (citons Agamemnon contre Achille, à la suite de P. Wathélet, ou bien ce roi de Babylone étudié par Ph. Le Moigne, devenu le prototype idéal de Satan). On peut souligner, pour les dernières décennies de la République et les années de la mise en place du régime augustéen, l'apport des recherches récentes décryptant à nouveaux frais les discours en images, qu'il s'agisse de l'œuvre fondatrice de Paul Zanker ou bien des diverses analyses de Gilles Sauron, pour ne prendre que ces deux références². De la sorte, je citerai un exemple d'une mise en scène archaïsante de l'affrontement entre Hercule et Apollon pour le tripode delphique, tel que ce conflit fut interprété au temple du Palatin dans les années 30 av. n. è. Apollon est de fait présent dans plusieurs études qui se fondent sur l'analyse des sources littéraires ou figurées en Grèce (Ph. Monbrun à partir de

1. En se fondant sur les analyses de VER EECKE, 2006 ; 2008. Pour une réflexion « impériale » sur ces figures fondatrices et leur devenir, de l'époque augustéenne au règne du *conditor* Maxence, BENOIST sous presse.

2. En partant de ZANKER 1987 et en citant entre autres études, SAURON 1994, 2001 et 2007, analysant en dernier lieu la disparition de la peinture allégorique lors du passage de la république oligarchique au principat augustéen.

l'*Hymne pseudo-homérique à Hermès* ou C. Jubier-Galinier à propos de la dispute pour l'Attique entre Athéna et Poséidon d'après un corpus de céramiques¹, sans compter le récit de la mort de Méléagre qui sanctionna l'échec de son initiation, avec J.-M. Renaud).

Ces lectures à plusieurs voix autorisent à quelques retournements, révélateurs de ces messages contextualisés de certains épisodes tirés d'un patrimoine culturel commun. La Rome des princes, depuis Auguste, cité grecque par excellence nous suggère déjà Denys d'Halicarnasse, connaît excellemment la littérature grecque et est imprégnée de philosophie, rompue aux querelles des écoles platonicienne, aristotélicienne et bien entendu stoïcienne (pour un cas de *disputatio* au-delà du conflit entre Aristote et son maître Platon, J.-L. Périllé, et pour l'importance de la démonstration chez Sextus Empiricus ou Galien, Br. Pérez). Plusieurs exemples soulignent tout à la fois la connaissance profonde des textes et les jeux que les auteurs « impériaux » des deux langues et cultures, partie prenante d'une *koinè* largement partagée, peuvent introduire, infléchissant notablement les enseignements des récits topiques. La mise en regard du mythe argonautique et de l'épopée virgilienne permet ainsi de suggérer une certaine vision du dépassement du conflit (Fr. Ripoll, démontrant les apports de l'*inuentio* de Valérius Flaccus qu'il est utile de replacer dans le contexte flavien, qui est loin d'être anodin²). Il en va de même du statut que l'on accorde à certains personnages féminins réputés violents et déviants mais faisant désormais partie, à l'époque augustéenne en premier lieu, d'une nouvelle représentation morale à valeur exemplaire (M. Galinier à partir d'images figurant Médée sur certains sarcophages). Peut-être convient-il d'ailleurs de faire un sort particulier aux représentations des

1. Je note deux composantes fortes dans cet exemple : le mythe fondateur de la cité d'Athènes (cf. LORAUX, 1990) qui fait écho aux récits romains d'une lutte ab *Vrbe condita*, divine dans un cas, humaine dans l'autre, la gémellité venant conférer à l'épisode une dimension supplémentaire ; l'apport de lectures croisées sur les destinées humaines sous le regard des dieux, en partant du récit grec de Denys dans ses *Antiquités romaines* (AR, 14, frag. B : se font suite les récits de l'incendie de l'Acropole d'Athènes en 480 par les Perses qui atteste pourtant la protection divine de la cité et permet de rappeler la querelle d'Athéna et Poséidon et l'autochtonie d'Érechthée, et de la découverte près d'un siècle plus tard du bâton de Romulus déjà évoquée précédemment ; un tel parallèle n'est évidemment pas fortuit et le conflit est dans les deux cas placé aux origines...).

2. On peut à ce propos renvoyer à une analyse globale des œuvres épiques de l'époque flavienne qui peut prendre sa place au sein d'une séquence significative des crises de croissance du principat augustéen : entre l'année 68-69 et le règne de Domitien, repoussoir de toute une génération d'auteurs dont le *floruit* se situe sous Nerva, Trajan et Hadrien, qu'il s'agisse de Tacite, Pline ou Suétone, pour ne citer qu'eux : MCGUIRE, 1997.

femmes, tout comme à leur insertion dans certains discours d'invective qui participent d'un ensemble plus vaste du recours rhétorique au conflit politique, fondé sur des oppositions contrastées permettant de délégitimer en creux certains personnages masculins par des portraits féminins judicieusement choisis¹.

4. De la sorte, un regard décentré peut-il nous renseigner sur certaines valeurs constitutives des sociétés antiques ? Qu'il s'agisse de l'exemple de la femme spartiate et de son statut, objet de conflit dans l'Athènes d'Aristophane, mais finalement tout autant dans la plupart des cités antiques, que l'on s'interroge sur les valeurs du *pudor* et l'usage de la nudité, sur l'alternative pouvoir/soumission, réclusion/présence dans l'espace public, ou que l'on s'inquiète de la pureté de la descendance confrontée en certains cas à une promiscuité avérée (S. Perentidis). La femme ou le barbare fonctionnent comme autant de figures révélant en creux certaines interrogations fondamentales de nos sources sur les contraintes sociales ou bien sur les figures de l'a-normalité (lire les témoignages sur les sociétés celtiques, à propos des Galates, Gaulois et Bretons, avec M. V. Garcia Quintela, ou bien l'étude consacrée par B. Sergent à la femme épique, de l'adultère à la pudique et de toutes les pratiques d'inversion). Le regard ethnographique porté par les sources gréco-romaines, de Denys d'Halicarnasse, continuateur de Polybe, à Strabon, de Pline l'Ancien à Tacite, fournit une clé *hic et nunc* pour envisager les formes prises par la construction d'un discours qui interroge les figures du pouvoir et les données de l'identité, à Rome comme dans les provinces de l'empire. Il est loisible de rechercher les parties constitutives de ces formes rhétoriques, tous les invariants, mais également les avancées qu'un contexte conflictuel peut favoriser : à vouloir s'identifier au passé d'une *Vrbs* en passe de devenir *Aeterna*, Auguste innove tout autant qu'il affirme sans cesse son respect pour le *mos maiorum*. Ses contemporains ne pouvaient se tromper sur les ambitions du vainqueur d'Actium, qui avait également récupéré les enseignes remises par les Parthes. Le Mars *Vltor* de son forum affirmait le pouvoir du vainqueur des guerres

1. De ces discours « piégés », Cicéron apparaît un maître consommé, comme peuvent en attester de nombreux passages de ses *Catilinaires*, *Verrines* et *Philippiques*. Pour une lecture judicieuse, LANGLANDS, 2006, chap. 6, p. 281-318. Les figures de femmes fonctionnent comme autant de miroirs réfléchissants, qu'il s'agisse des portraits convenus de certaines personnalités hors norme, reflets des mœurs dépravées de certains hommes, quand il ne s'agit pas de la valorisation d'un comportement viril qui doit faire honte à ceux qui devraient être dotés de *uirtus* et de *grauitas* : cf. Benoist à paraître, pour trois variations sur une même thème, « Approches du discours antique par le texte et l'image, pouvoir et *monumenta* ».

civiles et offrait un nouvel ancrage topographique à la commémoration des *imperatores*, ce dont témoignent les deux derniers paragraphes des *Res gestae* cités en ouverture. D'Auguste à Frédégaire, il est toujours question, quels que soient les mots pour le dire, de ces *acta regum et bella gentium quae gesserunt* (cf. O. Devillers et J. Meyers). Les guerres civiles et les conflits entre cités ou entre empire(s) et peuples barbares, la *stasis* et l'*e[ri]*“, emplissent les récits de nos sources, que citent abondamment les études réunies dans ce riche volume. La violence des conflits touche au cœur les cités qu'ils impliquent : les pratiques ritualisées de la déclaration de guerre, les présages et supplications, les attestations d'*euocatio* et de *deuotio* (Ch. Guittard), les échanges d'ambassades et d'otages (D. Alvarez-Perez-Sostoa), mais également toutes déclinaisons des tensions sociales, constituent l'essentiel des fragments conservés des livres 14 à 20 de Denys d'Halicarnasse déjà cités ; les enjeux interne et externe s'énoncent en autant de figures contrastées de la *libertas*, menacée, préservée, durement éprouvée (on peut citer le cas de la cité de Cyzique et les aléas de sa position à l'égard de Rome, jadis fidèle alliée puis accusée de négligence envers le culte d'Auguste, cf. Fr. Maffre).

En définitive, la figure de l'*Imp(erator) Caesar Augustus* que j'ai retenue comme fil conducteur de ces quelques remarques conclusives, permet de mesurer la valeur normative du conflit dans une cité antique devenue capitale d'empire. La défense d'un territoire désormais borné, qui sera par la suite identifié à une cité et ses murailles, confère au *princeps* une légitimité que les déclarations de guerre ou les ambassades de paix, la conduite des armées aux *limites*, rythment au gré des revendications d'une *pax Romana* devenue *Augusta*, célébrée à grands cris par les auteurs augustéens depuis Virgile. Sans entrer dans le débat d'une éventuelle lecture indo-européenne de la souveraineté de l'empereur romain, de ses fonctions et de leur interprétation, nous pouvons en ce domaine faire nôtres les remarques méthodologiques concernant la prise en compte nécessaire des données textuelles et des conceptions abstraites révélant les linéaments de ce que l'on pourrait appeler une idéologie (cf. N. Allen). Toutefois, il est un champ qui autorise à quelque identification destinée à s'imposer sur le temps long d'un empire pluri-séculaire, du principat d'essence augustéenne à l'antiquité tardive, c'est celui du pouvoir normatif, des rapports étroits entre la loi et le prince. La place centrale du conflit en cette matière n'est plus à démontrer, elle a été envisagée dans la perspective du règlement des conflits privés durant le règne d'Hadrien qui est crédité de nombreuses avancées juridiques (Y. Roman). De la législation triumvirale aux édits de Cyrène, des juristes sévériens aux codifications tardives, l'empereur

romain s'identifie au juge et favorise un vaste processus normatif qui est en grande partie fondé sur la régulation des conflits¹. Cette figure moderne du droit romain est constitutive de nos sociétés occidentales et suscite le débat, voire le conflit armé quant à la légitimité de son universalisation en ce début mouvementé d'un XXI^e siècle globalisé.

Bibliographie

- BENOIST S., « Le prince en sa ville : *conditor, pater patriae et divi filius* », dans N. Belayche (dir.), *Rome, les Césars et la Ville aux deux premiers siècles de notre ère*, Rennes, PUR, 2001, p. 23-49.
- BENOIST S., « Le prince, *magister legum* : réflexions sur la figure du législateur dans la Rome impériale », dans P. Sineux (éd.), *Le législateur et la loi dans l'Antiquité. Hommage à Françoise Ruzé*, Caen, PUC, 2005, p. 225-240.
- BENOIST S., « Du *pontifex maximus* à l'élu de Dieu : l'empereur et les *sacra* (I^{er} s. av.-IV^e s. ap. n.è.) », dans O. Hekster, S. Schmidt-Hofner et C. Witschel (éd.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)*, Leyde, Boston, Brill, 2009, p. 33-51.
- BENOIST S., « Penser la limite : de la cité au territoire impérial » dans O. Hekster et T. Kaizer (éd.), *Frontiers in the Roman World, Proceedings of the Ninth Workshop of the International Network Impact of Empire (Durham, April 16-19, 2009)*, Leyde, Boston, Brill, 2011.
- BENOIST S., « Honte au mauvais prince, ou la construction d'un discours en miroir » à paraître aux Presses de la Rue d'Ulm dans les actes du séminaire *Pensée et modes de pensée à Rome*, consacré à la honte (E.N.S. Ulm, 2007-2008).
- BENOIST S., « Le prince nu » dans les actes des rencontres sur *Vêtements antiques. S'habiller et se déshabiller dans les mondes anciens*, F. Gherchanoc et V. Huet (éd.).

1. À partir du dossier constitué naguère par Fergus MILLAR 1973 et de deux études qui permettent d'amorcer l'étude de ce vaste domaine avec la bibliographie afférente : BENOIST, 2005 et 2009.

- BENOIST S., « Figures féminines et détention de l'imperium : de quelques appropriations impériales » dans les actes du colloque *Femmes et guerre dans l'Antiquité : la perspective féminine*, J. Fabre-Serris et J. Hallett (éd.).
- COOLEY A.E., *Res Gestae Divi Augusti. Text, Translation, and Commentary*, Cambridge, 2009.
- DENYS D'HALICARNASSE, *Rome et la conquête de l'Italie aux IV^e et III^e s. avant J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Fragments », 2002.
- JAL P., *La guerre civile à Rome. Étude littéraire et morale de Cicéron à Tacite*, Paris, PUF, 1963.
- FERRIÈS M.-C., « Le sort des partisans d'Antoine : *damnatio memoriae* ou *clementia* ? », dans S. Benoist (éd.), *Mémoire et histoire. Les procédures de condamnation dans l'Antiquité romaine*, collection du C.R.U.H.L. n° 31, Metz, 2007, p. 41-58.
- LANGLANDS R., *Sexual Morality in Ancient Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- LORAUX N., *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Le Seuil, dernière édition 2007 ; 1^{re} édition Maspéro, 1981.
- MCGUIRE D.T., *Acts of Silence. Civil War, Tyranny, and Suicide in the Flavian Epics*, *Altertumswissenschaftliche Texte Und Studien* 33, Olms, Hildesheim, 1997.
- MILLAR F., « Triumvirate and Principate », *JRS* 63, 1973, p. 50-67 = H. M. Cotton et G. M. Rogers (éd.), *Rome, the Greek World, and the East*, I. *The Roman Republic and the Augustan Revolution*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill et Londres, 2002, p. 241-270.
- MILLAR F., « Ovid and the *Domus Augusta* : Rome seen from Tomoi », *JRS* 83, 1993, p. 1-17 = H. M. Cotton et G. M. Rogers (éd.), *Rome, the Greek World, and the East*, I. *The Roman Republic and the Augustan Revolution*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill et Londres, 2002, p. 321-349.
- SAURON G., *Quis deum ? L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome à la fin de la République et au début du Principat*, Rome, BÉFAR 285, 1994.

- SAURON G., *L'histoire végétalisée. Ornement et politique à Rome*, Paris, Picard, 2000.
- SAURON G., *La peinture allégorique à Pompéi. Le regard de Cicéron*, Paris, Picard, 2007.
- SCHEID J., *Les frères arvaies. Recrutement et origine sociale sous les empereurs julio-claudiens*, Paris, collection de l'E.P.H.E. Sciences religieuses 77, 1975.
- SCHEID J., *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaies, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rome, BÉFAR 275, 1990.
- SCHEID J., *Res Gestae Divi Augusti. Hauts faits du divin Auguste*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2007.
- VER EECKE M., « De l'Aventin au Palatin : le nouvel ancrage topographique de Rémus au moment du passage de la République à l'Empire », *DHA* 32-2, 2006, p. 75-94.
- VER EECKE M., *La République et le Roi. Le mythe de Romulus à la fin de la République romaine*, Paris, 2008.
- ZANKER P., *Augustus und die Macht der Bilder*, Munich, 1987 = *The Power of Images in the Age of Augustus*, Jerome Lectures 16, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1988-1990.

Collection « Mondes anciens »

DÉJÀ PARUS

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.

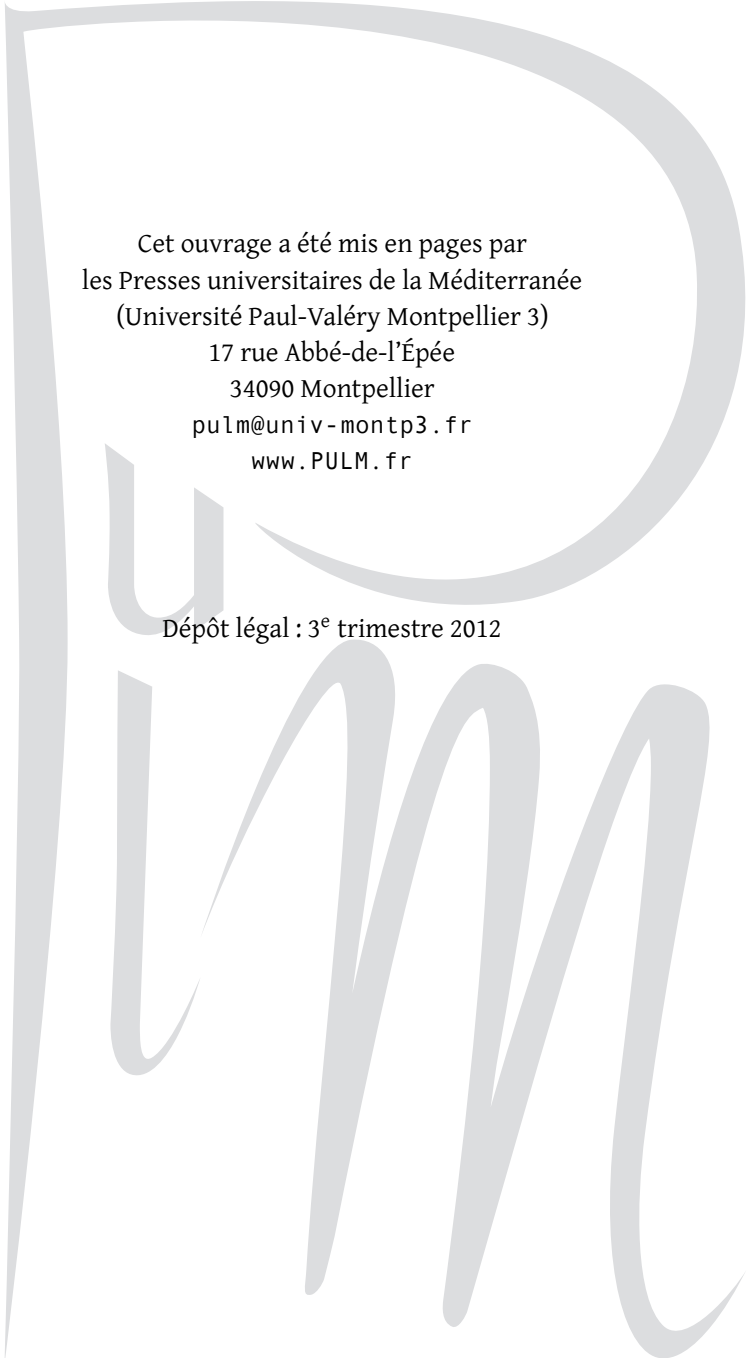
Djet et Neheh. Une histoire du temps égyptien, SERVAJEAN F., 2007.

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 : 3^e trimestre 2012

