

Jordi PIA

DE LA NATURE DES DIEUX DE CICERON A L'ABREGE DE  
CORNUTUS : UNE NOUVELLE REPRESENTATION DES ELITES  
DANS LA REFLEXION THEOLOGIQUE ?<sup>1</sup>

*À mes parents*

Le débat théologique dans l'Antiquité se révèle être un miroir très éclairant de la relation des aristocraties et des élites intellectuelles car il est au centre des préoccupations philosophiques, politiques et existentielles de l'individu. Parce qu'elle a pour objet d'étude Dieu, l'être rationnel le plus éminent vers lequel tend le sage, qu'elle est la plus belle voie pour atteindre l'âme humaine, la théologie, loin d'être un sujet austère et marginal, fait l'objet des controverses doctrinales les plus excitantes<sup>2</sup>. Les Stoïciens la considèrent, d'ailleurs, comme le couronnement même de la philosophie<sup>3</sup>. Le discours philosophique sur les dieux revêt également une importance majeure dans une cité qui a pour socle la religion : c'est l'élite politique qui est chargée d'exécuter fidèlement les rites pour assurer la paix entre hommes et dieux, nécessaires au bon fonctionnement et à la survie de la Cité.

Ainsi, à la fin de la République, les certitudes sont ébranlées par le spectacle des guerres civiles et les manipulations des cultes à des fins politiques. On comprend, dès lors, la volonté chez Cicéron d'écrire un ensemble d'œuvres<sup>4</sup>, susceptibles d'éclairer l'aristocratie romaine sur le religieux : le traité *Sur la nature des dieux* se présente au lecteur comme un exposé en latin des controverses théologiques grecques : en faisant des trois magistrats, Cotta, Balbus, Velléius, les représentants des trois écoles philosophiques, la Nouvelle Académie, le Stoïcisme et l'Épicurisme, Cicéron, loin d'enfermer le débat théologique dans une perspective purement théorique, lui confère une dimension hautement politique puisqu'à travers lui, il veut aider son lecteur à régler l'exercice du culte.

On retrouve, en partie, une aspiration similaire à l'époque impériale dans l'*Abbrégé* de Cornutus : comme il l'indique dans sa conclusion, ce dernier, philosophe stoïcien et grammairien éminent, maître de Perse, de Lucain ou de Silius Italicus<sup>5</sup>, entreprend de rédiger un résumé des traditions philosophiques et exégétiques sur les mythes divins dont la connaissance est pour lui primordiale pour éviter la superstition. Même si, à la différence de

---

<sup>1</sup> Je tiens à remercier tout particulièrement Monsieur C. Lévy et Monsieur P.-P. Fuentes González pour leurs conseils lumineux.

<sup>2</sup> Sur une synthèse du rapport entre philosophie et religion voir D. Babut, *La religion des philosophes grecs*, Paris, P.U.F., 1974.

<sup>3</sup> Sur l'importance que Chrysippe accorde à la théologie comme étape ultime de la connaissance philosophique : Plut., *Stoic. Rep.*, 1035B = *S.V.F.* II, 42.

<sup>4</sup> *Sur la nature des dieux* écrit en 45 et *Sur la divination* peu avant l'assassinat de César aux alentours de mars 44 et retravaillé ensuite.

<sup>5</sup> Sur la relation entre Cornutus et les trois poètes : G. W. Most, « Cornutus and Stoic Allegoresis : A Preliminary Report », *A.N.R.W.*, Berlin – New York, II 36, 3, 1989, p. 2014-2065 ; à propos de S. Italicus, J. E. Lendon, *Empire of Honour. The Art of Government in the Roman World*, Oxford, Clarendon Press, 1997, évoque l'importance de la littérature pour l'honneur de l'élite politique.

Cicéron, la religion romaine n'est abordée qu'implicitement, l'objet principal étant l'exégèse stoïcienne des mythes, ce modeste manuel didactique pouvait, à travers l'interprétation philosophique des symboles divins, ou l'image d'un Dieu stoïcien gouvernant rationnellement le monde, offrir des éléments précieux à une religion qui, en plus de faire de l'*Imperator* le principal dépositaire de la piété romaine, lui vouait un culte quasi divin.

Comment ces deux ouvrages, écrits dans des contextes sociaux et culturels différents, peuvent-ils refléter la métamorphose frappante des élites en un espace de temps si court ? L'enjeu ne relève pas de la simple érudition, mais est au centre de deux préoccupations existentielles majeures :

- L'une est identitaire. Si, le débat théologique permet à Cicéron d'exhiber, à travers la représentation de l'élite romaine, la *Latinitas*<sup>6</sup> face au modèle grec, chez Cornutus, il redéfinit la place de l'homme, le philosophe ou l'homme politique éclairé, dans son rapport avec Dieu et avec la Cité.

- La deuxième spirituelle. À travers une mise en scène de soi toute socratique, un moi en retrait, pour Cicéron, un moi masqué chez Cornutus, les deux auteurs nous encouragent à développer par nous-mêmes le problème théologique, faisant du phénomène religieux, non pas l'instrument d'un dogmatisme étroit, mais, au contraire, l'espace où s'épanouit l'amour incessant et renouvelé du questionnement.

#### LA REPRÉSENTATION DES ÉLITES RÉPUBLICAINES DANS LA *NATURE DES DIEUX* DE CICÉRON

Le traité cicéronien nous offre deux représentations des élites. La première sert d'introduction au traité et se déroule en 45 : Cicéron s'adresse d'abord à Brutus, puis à ses contemporains pour poser le problème et donner une justification politique et existentielle à son entreprise littéraire ; suit l'entretien central de notre ouvrage : la conversation entre Cotta, Velléius et Balbus à laquelle il aurait assisté dans le passé. Velléius expose la théologie épicurienne ; Balbus défend la doctrine stoïcienne. Cotta, suivant la méthode de Carnéade, réfute leur thèse<sup>7</sup>.

#### *Cicéron ou le philosophe citoyen*

---

<sup>6</sup> On entend par cette notion, le processus par lequel Rome, suite à son expansion politique et militaire, cherche à construire et affirmer sa propre identité à partir de son épanouissement culturel et artistique. Sur cette question voir J. Farrell, *Latin Language and Latin Culture from Ancient to Modern Times*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

<sup>7</sup> Notre étude s'appuie principalement sur les ouvrages suivants : A.S. Pease, *M. Tulli Ciceronis de Natura deorum*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1955-1958 ; E. Rawson, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, Londres, 1985 ; J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique*, Rome, École française de Rome, 1988 ; C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, Ecole française de Rome, 1992 ; Cl. Auvray-Assayas, « Les constructions doxographiques du *De natura deorum* et la réflexion cicéronienne sur la physique » in C. Lévy (éd.), *Le concept de nature à Rome. La physique*, Acte du séminaire de philosophie romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne (1992-1993), 1996, Paris. p. 67-83 ; W. M. Bloomer, *Latinity and Literary Society at Rome*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1997.

Nous reprendrons la traduction de Cl. Auvray-Assayas, *Cicéron. La nature des dieux*, introduction, traduction et commentaire, in M. Casevitz, Fr. Hartog et J. Sheid (dir.), Paris, Les Belles-Lettres, 2004.

Cicéron endosse pleinement l'*ethos* philosophique et politique. Il commence par décrire le problème de la nature des dieux comme étant à la fois très complexe d'un point de vue philosophique et majeur pour les préoccupations politiques et personnelles du citoyen :

*quod uero maxime rem causamque continet, utrum nihil agant, nihil moliantur, omni curatione et administratione rerum uacent, an contra ab iis et a principio omnia facta et constituta sint et ad infinitum tempus regantur atque moueantur, in primis magna dissensio est, eaque nisi diiudicatur, in summo errore necesse est homines atque in maximarum rerum ignoracione uersari.*

Mais la grande question, dans cette affaire, est de savoir si les dieux ne font rien, ne s'occupent de rien, sont exempts de toute charge dans le gouvernement du monde, ou si au contraire, ce sont eux qui, dès l'origine, ont fait et établi toutes choses et qui les dirigent et les font mouvoir pour une durée illimitée. Tel est le principal et le grand désaccord : si on ne le tranche pas, l'humanité sera nécessairement dans l'incertitude la plus complète et ignorera tout des sujets les plus importants<sup>8</sup>.

La difficulté du problème est illustrée par l'exposition de deux thèses théologiques opposées qui constituent l'enjeu principal du traité : la doctrine épicurienne soutenant que les dieux ne s'occupent pas des hommes, et la thèse stoïcienne de l'immanence divine. Cicéron accentue ensuite la portée politique du débat en condamnant au nom de l'intérêt commun la thèse épicurienne : à ses yeux, elle rend superflues les deux vertus religieuses par excellence à Rome, la *sanctitas* et la *pietas*<sup>9</sup> qui reposent sur le respect rigoureux des devoirs religieux :

*Sunt enim philosophi et fuerunt, qui omnino nullam habere censerent rerum humanarum procuracionem deos. Quorum si uera sententia est, quae potest esse pietas, quae sanctitas, quae religio?*

Il y a eu et il y a encore des philosophes pour penser que les dieux ne se préoccupent nullement des affaires humaines. Mais si leur opinion est vraie, que deviennent la piété, l'observation scrupuleuse des devoirs religieux<sup>10</sup> ?

De surcroît, ce sont les institutions civiles qui sont menacées, puisque de la survie de la *pietas* dépend la notion romaine de la *fides*, base du lien social et de la justice :

*In specie autem fictae simulationis sicut reliquae uirtutes item pietas inesse non potest; cum qua simul sanctitatem et religionem tolli necesse est, quibus sublatis perturbatio uitae sequitur et magna confusio; atque haut scio, an pietate aduersus deos sublata fides etiam et societas generis humani et una excellentissima uirtus iustitia tollatur.*

Pas plus que les autres vertus, la piété ne peut consister en un vain simulacre ; en même temps qu'elle, disparaît nécessairement l'observation scrupuleuse des devoirs religieux et cette disparation entraîne dans notre vie des bouleversements et un grand désordre. Et je ne

---

<sup>8</sup> Cic., *N.D.* I, 2.

<sup>9</sup> Sur la notion de piété romaine qui n'est pas fondée sur les sentiments personnels du croyant, mais sur l'exécution de rites voir J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris, A. Michel, 2001. La célèbre définition que donne Balbus de la « *religio* » va aussi dans le même sens. Dans la phrase qui suit notre citation, le verbe *tribuenda*, dans « *omnia... tribuenda deorum numini ita sunt* », rappelle également que la religion est un pacte que les citoyens concluent avec Dieu : la Cité offre aux divinités des cérémonies et des rites ; en échange celles-ci garantissent la paix civile.

<sup>10</sup> Cic., *N.D.* I, 2.

sais si en faisant disparaître la piété envers les dieux, on ne ferait pas également disparaître la bonne foi, le lien social du genre humain et la vertu par excellence, la justice<sup>11</sup>.

Cicéron juge ainsi le problème en philosophe, citoyen et prêtre romain<sup>12</sup>. La digression suivante du paragraphe 7, confère aussi bien au sujet qu'à la propre personnalité cicéronienne une dimension politique et philosophique :

- Politique, car forcé, après la victoire de César contre Pompée, au retrait, Cicéron avait l'*otium* nécessaire pour pouvoir offrir à ses concitoyens les enseignements reçus des Grecs, ce qui dans un contexte de scepticisme ambiant et d'instrumentalisation par César de la religion s'avère capital.

- Philosophique, puisqu'il se présente comme le nouveau représentant de l'école néo académicienne moribonde<sup>13</sup> après la disparition de Philon de Larissa qui maintenait une interprétation non dogmatique de Platon instaurée par Arcésilas, renforcée par Carnéade et fondée sur la suspension du jugement ou *epochè*.

Une pareille attitude révèle l'effacement de la figure du scolarque suite à l'éclatement des écoles philosophiques athéniennes après 88, ce qui apparaît de manière encore plus évidente dans le refus chez Cicéron de se présenter comme disciple d'un maître particulier :

[...] *quod et orationes declarant refertae philosophorum sententiis et doctissimorum hominum familiaritates, quibus semper domus nostra floruit, et principes illi Diodotus, Philo, Antiochus, Posidonius, a quibus instituti sumus.*

[...] mes discours, tout pénétrés des doctrines des philosophes, en témoignent ainsi que mon intimité avec les savants éminents dont s'honora toujours ma demeure, et encore ces maîtres qui m'ont formé, Diodote, Philon, Antiochus, Posidonius<sup>14</sup>.

Comme le rappelle C. Lévy<sup>15</sup>, le nom de Philon, qui eut sur Cicéron une influence déterminante, figure simplement à côté de trois autres *principes* dont l'un, Antiochus<sup>16</sup>, renie les positions sceptiques de la nouvelle Académie pour proposer une lecture dogmatique de Platon, et les deux autres, Diodote et Posidonius, appartiennent à l'école du Portique. Ces deux derniers exemples mettent également en valeur l'indépendance de l'élite politique à l'égard des philosophes grecs : Diote<sup>17</sup> ne tint jamais d'école mais prodiguait un

---

<sup>11</sup> Cic., *N.D.* I, 3.

<sup>12</sup> Au paragraphe 14, il rappelle qu'il préside aux auspices.

<sup>13</sup> Sur l'état critique de l'Académie après la mort de Philon de Larissa et la volonté cicéronienne d'endosser le rôle du scolarque néo académicien, voir J.-L. Ferrary, p. 469 *sq.* Comme le rappelle C. Lévy, p. 95 *sq.* : « alors que l'on eût pu s'attendre à ce qu'un fort courant de philosophie sceptique se développât dans les décennies si troublées qui précéderent la guerre civile, à aucun moment la pensée néo académicienne ne fut considérée comme moyen de traduire la crise institutionnelle et morale de la cité ». Sur les raisons possibles de ce paradoxe : C. Lévy, *ibid.*, p. 96.

<sup>14</sup> Cic., *N.D.* I, 6.

<sup>15</sup> C. Lévy, *Cicero Academicus*, p. 104.

<sup>16</sup> En outre, comme le rappelle plus loin Cotta (*N.D.* I,16), Antiochus intègre des éléments stoïciens dans la doctrine platonicienne, considérant que l'école de Zénon s'inscrit dans la tradition de Platon et d'Aristote dont il reprend les thèses en les reformulant dans un langage nouveau. Sur cet aspect, voir C. Lévy, *Cicero Academicus*, p. 51-57 ; sur l'admiration que Cicéron voue à Antiochus, qualifié dans le *Brutus* de *summus auctor et doctor*, voir C. Lévy, *ibid.*, p. 104.

<sup>17</sup> C'est, d'ailleurs, la raison pour laquelle on ne peut donner au terme de « *principes* » son sens habituel de « scholarque ».

enseignement privé chez Cicéron qui l'hébergea pendant trente ans, et ce fut au cours d'un voyage à Athènes, en 77, que Cicéron, déjà adulte, rencontra Posidonius<sup>18</sup>. L'Arpinate se représente ainsi comme un esprit puissant librement dans des courants de pensée divers.

On comprend, dès lors, que la situation des écoles philosophiques à la fin de la République, mais aussi son appartenance à l'école néo académicienne conduisent Cicéron, non seulement à écarter du débat la figure du Maître, mais en outre, à s'effacer lui-même derrière les figures des trois aristocrates romains, Cotta, Balbus et Velléius :

*Qui autem requirunt, quid quaque de re ipsi sentiamus, curiosius id faciunt, quam necesse est; non enim tam auctoritatis in disputando quam rationis momenta quaerenda sunt. Quin etiam obest plerumque iis, qui discere uolunt, auctoritas eorum, qui se docere profitentur; desinunt enim suum iudicium adhibere, id habent ratum, quod ab eo, quem probant, iudicatum uident. Nec uero probare soleo id, quod de Pythagoreis accepimus, quos ferunt, si quid affirmarent in disputando, cum ex iis quaereretur, quare ita esset, respondere solitos « ipse dixit » ; ipse autem erat Pythagoras : tantum opinio praeiudicata poterat, ut etiam sine ratione ualeret auctoritas.*

Quant à ceux qui veulent savoir quelle est mon opinion personnelle sur chaque sujet, ils manifestent une curiosité indiscrète ; en effet, dans une discussion philosophique, on doit accorder de l'importance aux arguments fournis par la raison bien plus qu'à l'autorité. De plus, l'autorité de ceux qui se posent en maîtres nuit bien souvent à ceux qui veulent apprendre : ils cessent en effet de juger par eux-mêmes, ils tiennent pour acquis ce qu'ils voient décidé par celui à qui ils font confiance. À vrai dire, je n'approuve pas la pratique des Pythagoriciens quand, dit-on, ils affirmaient quelque chose dans une discussion et qu'on leur demandait pourquoi, répondaient : « Le maître l'a dit ». Le maître c'était Pythagore ; si grand était le pouvoir d'une opinion toute faite que l'autorité prévalait, même sans le soutien de la raison.

Cicéron dénonce les dangers du discours d'autorité qui prive le philosophe de sa principale faculté : celle de passer sous le crible de la raison toutes les doctrines<sup>19</sup>. La représentation de soi en retrait est ainsi mise au service de la méthode socratique revivifiée par Carnéade celle là même qui, selon Cicéron, « argument[e] contre toutes les thèses sans formuler un jugement explicite sur aucun sujet »<sup>20</sup>. Une pareille démarche qui bannit toute réflexion figée ou précipitée semble la plus appropriée au traitement du sujet le plus ardu et épineux aussi bien pour un philosophe que pour un citoyen. Elle incite surtout son lecteur à se poser en arbitre de la discussion.

---

<sup>18</sup> Posidonius n'est pas le successeur de Panétius à l'école athénienne du Portique puisqu'il enseignait à Rhodes et que d'autres philosophes, tels qu'Hécaton ou Dardanos à Athènes, donnaient des cours.

<sup>19</sup> Une pareille représentation, toutefois, ne résulte pas seulement d'un choix philosophique ou pédagogique. Tout d'abord, Cicéron en donne aussi une justification politique (N.D. I, 13) : en refusant de débattre lui-même sur un sujet aussi polémique, il veut échapper à toute accusation d'impiété. De plus, dans *De la divination*, l'Arpinate est avec son frère Quintus, au premier plan du débat et réfute, dans le deuxième livre, les positions stoïciennes sur la divination, ce qui ne signifie pas pour autant qu'il impose son propre point de vue : les deux personnages se retirent sans avoir abouti à des conclusions définitives et Cicéron au sujet de la conversation théologique de *la nature des dieux* fait dire à son frère qu'il fut profondément marqué par l'argumentation de Cotta et rappelle lui-même (I, 8) qu'il avait trouvé plus vraisemblable l'argumentation de Balbus (I, 8) : sur cette question voir J. Scheid et Fr. Hartog, dans *De la divination*, Paris, Les Belles-Lettres, 2004, p. 5-6.

<sup>20</sup> N.D. I, 11.

*L'élite politique romaine au premier plan du débat théologique*

Contrairement à l'*Abrégé* de Cornutus, où la jeune aristocratie se subordonne à l'autorité du Maître, c'est l'élite politique romaine qui est le juge du débat théologique grec, éclipsant quasiment la figure du Philosophe grec :

*Quod cum saepe alias, tum maxime animaduerti, cum apud C- Cottam, familiarem meum, accurate sane et diligenter de dis immortalibus disputatumst. Nam cum feriis Latinis ad eum ipsius rogatu arcessituque uenissem, offendi eum sedentem in exedra et cum C- Velleio senatore disputantem, ad quem tum Epicurei primas ex nostris hominibus deferebant. Aderat etiam Q- Lucilius Balbus, qui tantos progressus habebat in Stoicis, ut cum excellentibus in eo genere Graecis compararetur. Tum, ut me Cotta uidit, « Peroportune » inquit « uenis; oritur enim mihi magna de re altercatio cum Velleio, cui pro tuo studio non est alienum te interesse. »*  
*« Atqui mihi quoque uideor » inquam « uenisse, ut dicis, oportune. Tres enim trium disciplinarum principes conuenistis ».*

Cette observation, je l'ai faite souvent en d'autres circonstances, mais particulièrement chez mon ami G. Cotta, au cours d'un débat sérieux et approfondi sur les dieux immortels. M'étant rendu chez lui, lors des Fêtes latines, sur son invitation pressante, je le trouvai, assis dans son exèdre, discutant avec le sénateur C. Velleius auquel les épicuriens accordaient alors la première place parmi les adeptes romains. Il y avait aussi Q. L. Balbus qui était si avancé dans la connaissance du stoïcisme qu'on l'égalait aux Grecs les plus éminents de cette école. Dès que Cotta me vit il me dit : « tu arrives fort à propos : une vive discussion s'engage entre Velleius et moi sur un sujet important. Étant donné tes goûts, il est naturel que tu y participes ».

- Eh bien, moi aussi, dis-je, je crois être arrivé, comme tu le dis à propos. Car vous voilà réunis, vous les trois chefs de file des trois écoles.

La discussion théologique se déplace de l'école philosophique grecque vers le cadre privé d'un *sermo* romain: l'entretien se déroule au cours des Fêtes latines qui laissaient aux magistrats habituellement très occupés l'*otium* pour s'entretenir<sup>21</sup>. L'exèdre<sup>22</sup> qualifie ici la chambre vaste et semi-circulaire qui était construite pour les discussions dans les maisons à côté du portique du péristyle. Enfin, Cotta rappelle, plus loin<sup>23</sup>, le caractère philosophique de leur *sermo*, qui par opposition au ton passionné du discours public, autorise une plus grande liberté d'expression et, par conséquent, un examen plus approfondi du sujet. D'après la définition qu'en donne Cicéron dans son traité *Sur les devoirs*<sup>24</sup>, le *sermo* est, en outre, le ton de la sociabilité romaine par excellence, celui que l'on utilise dans les discussions et les rencontres amicales<sup>25</sup> : la cordialité de Cotta peut en fournir un excellent exemple<sup>26</sup>. Ainsi,

<sup>21</sup> La fête donne à la scène une signification hautement politique puisque, comme le rappelle A.S. Pease, *M. Tulli Ciceronis*..., I, p. 163, c'est au cours de cette même fête que se déroule le traité *Sur la République*, I, 14.

<sup>22</sup> Définition du *Thes. Ling. Lat.*, 1318, 73 relevée par A.S. Pease, *M. Tulli Ciceronis*..., p. 163.

<sup>23</sup> *N.D.I.*, 61.

<sup>24</sup> Sur cette question : C. Lévy, « La conversation à Rome à la fin de la République : des pratiques sans théorie ? », *Rhetorica* XI, 1993, p. 399-417.

<sup>25</sup> *Cic., Off.* I, 132.

<sup>26</sup> Sur la politesse de Cotta et le souci qu'il porte à ses interlocuteurs, A. S. Pease, *M. Tulli Ciceronis*..., p. 28, cite : *N.D.* I, 57-59 ; III, 1 ; III, 4 ; III, 95. Mais cela ne signifie pas que la conversation amicale exclue le ton véhément de la *contentio*, puisque Cotta, recherchant avant tout la vérité, n'hésite pas à adresser des critiques très

Cicéron intègre-t-il la question théologique dans le cadre de l'*amicitia* romaine. Comme l'a bien montré W. M. Boomer à propos de Cicéron et de Varron, l'auteur s'efforce d'exhiber un modèle culturel latin nouveau qui à la fois imite et dépasse le modèle grec.<sup>27</sup>

De plus, à travers ces quatre personnages, Cicéron peint une nouvelle élite romaine qui, à travers des voyages en Grèce, ou les relations d'amitiés avec les philosophes<sup>28</sup>, avait acquis une connaissance suffisamment approfondie pour s'investir d'une autorité philosophique<sup>29</sup>. Comme le rappelle E. Rawson, au premier siècle avant J.-C. plusieurs personnalités politiques connues manifestent un intérêt réel pour la philosophie.<sup>30</sup> On peut alors se demander comment les personnages se définissent eux-mêmes en assumant l'*ethos*, du philosophe et celui du citoyen romain : subordonnent-ils le débat grec aux exigences religieuses romaines ou au contraire, leurs aspirations théologiques prennent-elles le pas sur le respect du culte romain ?

Le dogmatisme agressif de Velléius, qui figure dans la liste des sénateurs de 76, parmi les *pedarii*<sup>31</sup>, est caractéristique de l'épicurisme tel qu'il était perçu par Cicéron : le sénateur rejette dédaigneusement toute la tradition théologique grecque<sup>32</sup> et ne considère comme vraie que la doctrine épicurienne. À l'image de Lucrèce, il n'hésite pas à élever au rang de dieu Épicure qu'il présente comme le libérateur de l'humanité<sup>33</sup>. Il soutient, en outre, la conception épicurienne d'un Dieu anthropomorphique, éternel et doué de sensation, ne s'occupant nullement des hommes et jouissant d'un bonheur fondé sur le repos et le plaisir. Le sénateur est ainsi décrit comme le parfait représentant de la philosophie épicurienne, ce que ne manque pas de souligner Cotta lorsqu'il loue ses capacités à éclaircir les points obscurs de l'épicurisme<sup>34</sup>. En effet, Velléius, soucieux d'exposer de la manière la plus intelligible la doctrine de son école, n'hésite pas à donner une définition latine des termes techniques grecs :

*- Quae est enim gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum, quam appellat prolempsin Epicurus, id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari potest.... Cum enim non instituto aliquo aut more aut lege sit opinio constituta maneatque ad unum omnium firma consensus, intellegi necesse est esse deos, quoniam insitas eorum uel potius innatas cognitiones habemus; de quo autem omnium natura consentit, id uerum esse necesse est; esse igitur deos confitendum est.*

---

dures à Velléius (I, 71, 74). Cicéron pense que le ton de la *contentio*, employé dans une visée parénétiq̄ue, est bienvenu dans les conversations entre amis : Cic., I, 136. Sur le fait que *Sermo* et *contentio* ne sont pas incompatibles voir C. Lévy, « La conversation à Rome à la fin de la République : des pratiques sans théorie ? », p. 399-400 ; p. 412.

<sup>27</sup> W. M. Bloomer, *Latinity and Literary Society at Rome*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, p. 40 sq.

<sup>28</sup> Si Philodème fut le protégé de Pison, Posidonius fut l'ami de Pompée et Antiochus accompagnait Lucullus dans des expéditions, J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme...*, p. 611-612. Cotta, d'ailleurs, au début du traité cicéronien (*N.D.* I, 16) rappelle qu'Antiochus dédie un de ses ouvrages à son ami Balbus.

<sup>29</sup> Sur une comparaison entre cette génération et les premiers Romains fréquentant l'Académie mais n'aspirant pas à un savoir philosophique très poussé, voir C. Lévy, *Cicero Academicus*, p. 94.

<sup>30</sup> E. Rawson, *Intellectual Life...*, p. 4-5.

<sup>31</sup> Il s'agit des personnes qui sont entrés au Sénat après la dictature de Sylla.

<sup>32</sup> La première partie de son discours (18-41) réfute toutes les doctrines des Anciens, des Présocratiques aux Stoïciens, en passant par les Platoniciens et les Aristotéliens. Elle est, en outre, encadrée de critiques acerbes et méprisantes (I, 18 ; 42 : « j'ai fait un exposé sommaire non pas d'opinions philosophiques mais de songes délirants »).

<sup>33</sup> Lucrèce, *N.R.* III, 1-30.

<sup>34</sup> *N.D.* I, 58.

- Quel est en effet le peuple, quelle est la race d'hommes qui, sans avoir reçu d'enseignement, ne possède une sorte de connaissance anticipée des dieux ? C'est ce qu'Épicure appelle *prolepsis*, c'est-à-dire une sorte de représentation formée auparavant dans l'esprit sans laquelle rien ne peut être conçu ni recherché ni discuté.... En effet, puisque ce n'est pas en vertu d'une institution, d'une coutume ou d'une loi que cette croyance s'est établie, et puisque le consentement ferme et unanime se maintient, il faut nécessairement en conclure que les dieux existent, étant donné que nous avons d'eux des connaissances implantées en nous ou plutôt naturelles.<sup>35</sup>

La prénotion épicurienne se forme à partir de la répétition de données transmises par la sensation, dans le cas des dieux, des représentations des dieux perçues dans le sommeil. Toutefois, une telle connaissance des dieux s'enracine en dehors des opinions sociales et, par conséquent, elle est irrecevable aux yeux des autres interlocuteurs pour qui religion et société sont étroitement associées. En ce sens, la position de Velléius semble incompatible avec l'affirmation de la *Latinitas*.

Balbus revêt pleinement l'*ethos* stoïcien dans la mesure où son discours se présente comme un ensemble parfaitement agencé et dont chacune des parties est intimement liée aux autres<sup>36</sup>. Il défend, en outre, la thèse stoïcienne selon laquelle le monde est gouverné rationnellement par une Providence immanente. Pour cela, il s'appuie sur les notions communes et, en particulier sur les traditions religieuses romaines dont il propose une lecture allégorique :

*Nam uetus haec opinio Graeciam opplenit, esse exsectum Caelum a filio Saturno, uinctum autem Saturnum ipsum a filio Ioue: physica ratio non inelegans inclusa est in impias fabulas. caelestem enim altissimam aetheriamque naturam id est igneam, quae per sese omnia gigneret, uacare uoluerunt ea parte corporis quae coniunctione alterius egeret ad procreandum... Mater autem est a gerendis frugibus Ceres tamquam geres...*

C'est ainsi qu'une antique croyance s'est répandue en Grèce selon laquelle Caelus a été mutilé par son fils Saturne et Saturne lui-même enchaîné par son fils Jupiter. Ces fables impies recèlent une explication physique qui ne manque pas de finesse : on a voulu que l'élément du ciel le plus élevé, qui est fait d'éther, c'est-à-dire de feu, et qui engendre toutes choses par lui-même, soit dépourvu de cette partie du corps qui, pour procréer, a besoin de s'unir à un autre corps... La mère de Proserpine est Cérès parce qu'elle produit – *gerere*, le blé...<sup>37</sup>

Comment comprendre que Balbus à la fois condamne les mythes et vante leur *elegantia* ? N'est-ce pas le signe des contradictions inhérentes à une doctrine philosophique qui tente sans succès de concilier sa théologie naturelle avec la religion ? En réalité, l'exégèse stoïcienne a ici pour but de révéler le sens profond des vérités que les premiers hommes auraient exprimé de manière irrationnelle et symbolique. La lecture littérale des mythes doit être dépassée car les dieux ne sont pas des êtres déchirés par les passions, mais des perceptions personnalisées du logos divin. Balbus présente ainsi la doctrine stoïcienne comme conforme à la tradition latine.

Par ailleurs, il apparaît comme le plus apte à exposer la théologie stoïcienne à un public romain. Il reconnaît l'handicap majeur que peut constituer pour la doctrine stoïcienne la

<sup>35</sup> N.D. I, 43-44.

<sup>36</sup> C'est ce qu'affirme Cotta, N.D. III, 4.

<sup>37</sup> N.D. II, 64...67.

*brevitas* et le goût du paradoxe caractéristique du Portique<sup>38</sup>. C'est pourquoi, désirant rendre accessible la doctrine de Zénon, il recourt à l'éloquence latine, et, en particulier à la *copia*. De plus, il appuie l'argumentation stoïcienne de l'immanence divine sur des exemples historiques latins, conscient de leur efficacité persuasive chez son destinataire romain<sup>39</sup>.

Pourtant, même s'il se présente comme le défenseur du *mos maiorum*, Balbus, en adoptant pleinement la doctrine théologique du Portique, rejette la croyance populaire selon laquelle les dieux ont une personnalité et une forme humaine particulières. En effet, une pareille exégèse des mythes implique le rejet d'une représentation anthropomorphique des dieux et le refus de la transcendance divine soutenue à la fois par les Platoniciens et par la *doxa* :

*Atque hic idem alio loco aethera deum dicit : si intellegi potest nihil sentiens deus, qui numquam nobis occurrit neque in precibus neque in optatis neque in votis. Cum uero Hesiodi Theogoniam, id est originem deorum, interpretatur, tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones deorum ; neque enim Iouem neque Iunonem neque Vestam neque quemquam, qui ita appelletur, in deorum habet numero, sed rebus inanimum atque mutis per quamdam significationem haec docet tributa nomina.*

Et ce même Zénon dit ailleurs que l'éther est dieu – si toutefois on peut concevoir un dieu qui ne sent rien, qui jamais ne se manifeste à nous, ni dans nos prières, ni dans nos souhaits ni dans nos vœux. Mais quand il interprète la *Théogonie* d'Hésiode, c'est-à-dire « l'origine des dieux », il fait table rase des notions communément reçus au sujet des dieux : il ne compte en effet ni Jupiter, ni Junon, ni Vesta, ni aucun être ayant un nom de ce genre au nombre des dieux, mais il enseigne que ces noms ont été attribués, à l'issue d'une sorte d'interprétation, à des choses inanimées et muettes<sup>40</sup>.

L'allégorie stoïcienne, qui voit derrière le sens obvie du récit mythologique une signification physique voilée, contredit les croyances populaires : elle prive les dieux de leur identité et rend, en outre, superflues les pratiques religieuses. En ce sens, la critique de Velléius conduit à une réhabilitation de la transcendance et du mystère divin qu'un lecteur fervent du *Timée* tel que Cicéron ne pouvait désavouer.

La prudence de Cotta et de Cicéron tranchent avec l'attitude dogmatique des autres interlocuteurs, et en particulier, avec l'assurance excessive : en héritiers de la Nouvelle Académie, ils refusent tout parti-pris. Le premier affirme à deux reprises son incapacité à établir la vérité et adopte la démarche de réfutation propre à Carnéade<sup>41</sup>. D'autre part, en

---

<sup>38</sup> Sur cette prétendue « rhétorique de l'anti-rhétorique » pour reprendre l'expression G. Moretti, *Acutum dicendi genus*, Bologne, 1995 ; sur un nouvel état de la question : S. Aubert, *Per Dumeta : recherches sur la rhétorique des Stoïciens à Rome, de ses origines grecques jusqu'à la fin de la République*, Thèse de Doctorat inédite, Paris IV Sorbonne, Paris, 2007. Nous renvoyons également à l'article d'A. Setaioli, « Seneca e lo stile », *A.N.RW.*, 32, 2, 1985, p. 776-858, et en particulier p. 831.

<sup>39</sup> Balbus invoque en guise de *captatio benevolentiae* l'autorité d'Ennius (*N.D.* II, 4) et privilégie le récit romains aux légendes grecques pour démontrer l'immanence des dieux : il cite aux paragraphes 7 et 8, les deux défaites romaines dues au non respect des rites (défaite navale de Publius Claudius, I, 7, ou la bataille du lac de Trasimène). De plus, le recours aux exemples nationaux conduit Balbus à présenter la religion romaine comme la plus éminente (II, 8). Sur l'efficacité des exemples romains qui procurent plus du plaisir au lecteur romain que les récits grecs, voir Cic. *Div.* I, 55.

<sup>40</sup> *N.D.I.*, 36.

<sup>41</sup> *N.D.I.*, 57 : « Demande-moi de te dire quelle est la nature des dieux, je n'aurai peut-être rien à répondre ; veux-tu savoir si je pense qu'elle est telle que tu viens de la décrire, je dirai que rien ne me semble moins vraisemblable » ; la déclaration d'ignorance, « j'entre dans ce débat comme si je n'avais jamais entendu parler

passant en revue lui-même les doctrines épicurienne et stoïcienne, il donne au débat théologique une signification politique et religieuse, puisque Cicéron prend bien soin de rappeler qu'il occupe la plus haute charge sacerdotale : celle de pontife<sup>42</sup>. Ailleurs, il est présenté comme un orateur exemplaire recherchant la justesse et la rigueur dans l'examen d'une cause<sup>43</sup>. Par sa fonction religieuse et politique, par ses qualités d'examen et par son refus du dogmatisme garant de la plus grande impartialité, il est ainsi le personnage le plus apte à arbitrer le *sermo* philosophique et à l'aborder dans une perspective proprement romaine.

La position des deux sceptiques est, toutefois, problématique. Tout d'abord, Cotta s'applique à démontrer que l'argument des notions communes sur lequel Velléius et Balbus s'appuient est en réalité très discutable. La réfutation des notions épicuriennes telles que la *prolepsis*, ou l'idée de l'insouciance divine pour les affaires humaines rendant inutiles les prières civiles ne pouvaient que dériver aux yeux des magistrats stoïciens et académiciens vers l'athéisme et la ruine des institutions civiles. En revanche, la critique du discours de Balbus qui se présente comme le défenseur de la religion romaine<sup>44</sup>, semble instituer une coupure entre le Cotta pontife exprimant une confiance absolue dans l'enseignement de ses ancêtres et le Cotta philosophe, qui reproche aux Stoïciens d'invoquer l'opinion commune à l'appui de leur théologie. Autrement dit, l'adoption de la méthode carnéadienne ne risque-t-elle pas de remettre en cause l'*auctoritas* de la religion romaine, élément identitaire fondamental ?

Il serait, toutefois, hâtif de voir en Cotta un philosophe des Lumières avant la lettre qui, dissociant Raison et religion, se percevrait, selon l'image de Hume, « comme un des voyageurs dans un pays étranger, à qui toutes choses doivent sembler suspectes et qui courent le risque à chaque instant de transgresser les coutumes du peuple avec lequel ils vivent et conversent »<sup>45</sup> car la critique de la doctrine stoïcienne peut être aussi lue comme une défense de la religion romaine, de la *Latinitas* et de la majesté divine :

... *docebo meliora me didicisse de colendis dis immortalibus iure pontificio et more maiorum capedunculis his, quas Numa nobis reliquit, de quibus in illa aureola oratiuncula dicit Laelius, quam rationibus Stoicorum.*

... je dirai que j'ai mieux appris à rendre un culte aux dieux immortels en suivant le droit des pontifes et la coutume ancestrale, à partir de ces petits vases sacrificiels que Numa nous a légués et dont parle Lélius dans son fameux petit discours, qui vaut de l'or, qu'en m'aidant des raisons fournies par les stoïciens...<sup>46</sup>

Tout d'abord, Cotta prend bien soin de distinguer la religion nationale de la religion stoïcienne universaliste qui, comme d'ailleurs, le rappelait auparavant Velléius, prétend inclure la tradition latine mais finit par n'en faire qu'une simple composante de son système<sup>47</sup>. D'autre part, si les pratiques ancestrales sont pour lui plus instructives que la

---

des dieux immortels... Accueille-moi comme un élève débutant, novice, et enseigne-moi ce que je te demande » III, 7, rappelle l'ironie socratique.

<sup>42</sup> *D.N.I.*, 61; II, 168.

<sup>43</sup> Par ex. : *De Or.* III, 31.

<sup>44</sup> Cicéron, en outre, ne manque pas de manifester son profond respect pour le stoïcisme : *N.D.* I, 4.

<sup>45</sup> Hume, *Dialogues sur la religion naturelle*.

<sup>46</sup> *N.D.* III, 43.

<sup>47</sup> III, 41.

théologie stoïcienne c'est que celle-ci en voyant dans chaque récit mythologique une perception personnalisée d'éléments naturels est incapable de différencier ce qui est proprement divin des autres réalités matérielles et en particulier des éléments naturels. La critique de Cotta fait directement écho au discours de Velléius précédemment évoqué : les deux personnages, partant du même exemple, celui de l'allégorie, démontrent que l'immanentisme stoïcien anéantit la transcendance et le mystère divins : c'est ainsi Cicéron lecteur du *Timée* qui s'exprime derrière eux.

Enfin, la réfutation de Cotta confronte la théologie stoïcienne au contexte historique romain. Reprenant l'une des armes académiciennes les plus efficaces pour réfuter la théologie stoïcienne : l'argument du Sorite, consistant à passer insensiblement d'une chose à son contraire, Cotta démontre que l'allégorie, loin d'assurer un dosage harmonieux entre théologie stoïcienne et religion civile, est inapte à imposer une limite au foisonnement des dieux qui brouille la piété romaine :

*... Si enim uos sequar, dic, quid ei respondeam, qui me sic roget : « Si di sunt, suntne etiam Nymphae deae? Si Nymphae, Panisci etiam et Satyri; hi autem non sunt; ne Nymphae quidem igitur. At earum templa sunt publice uota et dedicat. Ne ceteri quidem ergo di, quorum templa sunt dedicat. »*

...Car si je devais vous suivre, dis-moi ce que je dois répondre si l'on me pose cette question : « Si ceux-là sont des dieux, les Nymphes sont-elles aussi des déesses ? Si les Nymphes le sont, les Pans et les Satyres le sont aussi ? Or ils ne le sont pas : les Nymphes ne le sont donc pas non plus. Pourtant, elles ont des temples qui leur ont été officiellement dédiés et consacrés. Alors tous les autres à qui on a consacré des temples ne sont pas non plus des dieux<sup>48</sup>.

Aux yeux de Cotta, l'allégorie, en donnant une explication rationnelle à toutes ces croyances, devient une menace pour le bon fonctionnement des institutions car elle ne fait que « perturber les pratiques religieuses »<sup>49</sup>. Indirectement, Cotta soulève, sans le résoudre, le problème de l'accroissement de cultes étrangers ou non institutionnels qui menace, à la fin de la République, l'unité de la religion civile<sup>50</sup>.

C'est ainsi la volonté de restaurer la spécificité et la grandeur divine qui pousse Cotta à dénoncer la théologie immanentiste de Balbus.

Par ailleurs, l'attitude de Cicéron est double. Dans un premier temps, il semble adopter l'*ethos* académicien, puisqu'il affirme le rôle de spectateur impartial :

*Tum ego : « [...] adiutorem huic uenisse, sed auditorem, et quidem aecum, libero iudicio, nulla eius modi adstrictum necessitate, ut mihi uelim, nolim sit certa quaedam tuenda sententia. »*

*Tum Velleius fidenter sane, ut solent isti, nihil tam uerens, quam ne dubitare aliqua de re uideretur, tamquam modo ex deorum concilio et ex Epicuri intermundiis descendisset [...].*

Je [Cicéron] répondis : « [...] c'est en auditeur, et en auditeur impartial, que je suis venu, l'esprit libre, sans être lié par une quelconque obligation qui me fasse soutenir, bon gré mal gré, une opinion déterminée ».

---

<sup>48</sup> N.D. III, 43.

<sup>49</sup> N.D. I, 60.

<sup>50</sup> En N.D.I, 52-57, Cotta mêle la mythologie romaine à la mythologie athénienne, arcadienne ou égyptienne. Sur ce problème, voir J. Scheid, *Religion et piété...*, p. 119-142. Sur l'œuvre varronienne comme tentative de résorber ce problème, voir Y. Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, Paris, [Latomus] 1997.

Alors Velléius, avec l'assurance habituelle de ces gens-là, ne craignant rien tant que de paraître douter de quelque chose, parla comme s'il venait de descendre de l'assemblée des dieux et des intermondes d'Épicure [...]<sup>51</sup>.

Pourtant, à la fin du traité, au lieu de ne pas manifester son opinion ou d'adhérer aux conclusions de Cotta, comme on s'y attendrait, il penche pour le point de vue stoïcien :

*Haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Velleio Cottae disputatio uerior, mihi Balbi ad ueritatis similitudinem uideretur esse propensior.*

À ces mots nous nous sommes séparés : pour Velléius, la réfutation de Cotta était la plus vraie, pour moi, l'exposé de Balbus était le plus proche de la vraisemblance<sup>52</sup>.

L'écart par rapport à la méthode critique de Carnéade et la préférence exprimée pour Balbus montrent l'oscillation constante chez Cicéron entre l'enseignement sceptique de Philon et l'école d'Antiochus qui témoignait des affinités avec la doctrine et le dogmatisme stoïciens. Il est probable que cette attitude soit la manifestation la plus éclatante d'un esprit libre, mais aussi la preuve de l'irréductibilité de la pensée romaine aux catégories conceptuelles des philosophes grecs. De plus, en n'accordant à l'argumentation de Balbus qu'une plus grande vraisemblance, il reste dans le domaine de l'*eikos* dont Platon dit que l'homme doit se satisfaire lorsqu'il parle du monde et des dieux ; il exprime par la suspension du jugement, ce respect de mystère divin, souvent absent chez les Stoïciens, mais commun à Cotta. Il encourage surtout le lecteur à prendre lui-même du recul par rapport aux thèses discutées.

Le traité cicéronien constitue un témoignage historique précieux. L'élite politique romaine se pose en juge du débat grec. Mais au-delà des considérations théologiques, c'est la question de la *Latinitas* qui est ici en jeu : que ce soit à travers le *sermo* privé entre aristocrates, ou, par un mouvement de réflexivité, l'œuvre littéraire elle-même, l'élite romaine, reléguant au second plan la figure du Maître, tente, dans un climat civil délétère, d'élaborer son propre discours sur la religion, imitant et défiant son principal modèle : l'hellénisme. Pourtant, du problème identitaire au « connais-toi toi-même » socratique, la distance est infime : car dans l'absence de toute *auctoritas* philosophique, c'est au lecteur de reconstituer seul sa propre réflexion sur la nature divine.

#### L'ABRÉGÉ DE CORNUTUS : UNE REPRÉSENTATION DES ÉLITES POLITIQUES OU INTELLECTUELLES ?

Alors que chez Cicéron, l'aristocratie romaine s'investit de l'*ethos* philosophique, chez Cornutus, elle accepte, au contraire, de se subordonner à un Maître étranger et affranchi.

*Cornutus, grammairien et philosophe stoïcien*

Comment expliquer ce changement par rapport à l'exemple cicéronien ?

Bien qu'il n'y ait pas d'école institutionnelle comme à l'époque hellénistique, les

<sup>51</sup> *De la nature des dieux*, I, 17-18 (trad. Cl. Auvray-Assayas).

<sup>52</sup> *N.D.* I, 17-18.

philosophes stoïciens jouent un rôle central dans la Cité<sup>53</sup>. En tant que conseillers du Prince ou comme professeurs tenant une école, comme c'est le cas d'Épictète, Musonius Rufus ou Cornutus<sup>54</sup>. La philosophie, en assurant un enseignement doctrinal solide, constitue, certes, le point culminant d'un enseignement scolaire disposant l'élite romaine à accomplir une brillante carrière politique, mais elle se présente, avant tout, comme le principe rationnel qui devra conduire la vie aussi bien de l'homme politique que de l'individu grâce à la mise en place d'exercices spirituels<sup>55</sup>. Cornutus<sup>56</sup>, Maître de Lucain, Silius Italicus, ou Perse, né à Leptis Magna en Libye, arrivé à Rome probablement sous Claude est esclave d'origine, en

<sup>53</sup> Sur l'enseignement philosophique et plus particulièrement stoïcien à l'époque hellénistique et impériale nous nous appuyons sur : H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 1955( 3<sup>ème</sup> éd.), Paris ; G. Pire, *Stoïcisme et pédagogie. De Zénon à Marc-Aurèle. De Sénèque à Montaigne et à J.-J. Rousseau*, Liège-Paris, J. Vrin, 1958 ; M.L. Clarke, *Higher Education in the Ancient World*, Londres, University of New Mexico, 1971 ; S.F. Bonner, *Education in Ancient Rome*, Londres, Methuen, 1977 ; P.-L. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero : la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Turin, Rosenberg e Sellier, 1982 ; T. Dorandi, « Organisation and Structure of the Philosophical Schools », in K. Algra et alii (éds.), *The Cambridge History of hellenistic philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999 ; C. Gill, « Stoic Writers of the Imperial Era », in C. Rowe et M. Schofield (éds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 597-615 ; *id.*, « The School in the Roman Imperial Period », in B. Inwood (éd.), *The Cambridge Companion to The Stoics*, 2003, Cambridge, p. 33-58 ; I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique - Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'antiquité*, Paris, J. Vrin, 2005.

<sup>54</sup> La *Vita Persi*, (5, 6) nous indique qu'outre les poètes célèbres Lucain et Perse, le cercle de Cornutus fut aussi fréquenté par un certain Agathinos, l'un des médecins les plus connus de l'école pneumatique voir : P.P. Fuentes González, « Cornutus », p. 462. L'*Abrégé* dans le chapitre consacré à Asclépios contient des allusions à cette même école comme le remarque G. Rocca-Serra : « notations médicales dans l'«Abrégé» de Cornutus », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 154, 1964, p. 245-48. Sur le contexte littéraire et culturel à l'époque de Perse : E. Cizek, *L'époque de Néron et ses controverses idéologiques*, Leide, E. J. Brill, 1972 ; L. Duret, « Dans l'ombre des Grands : poètes et prosateurs mal connus de la latinité d'argent », *A.N.R.W.*, Berlin- New York, II.32.5, 1986, p. 3152-3346.

<sup>55</sup> Cet aspect est bien mise en valeur par M. Foucault dans *L'herméneutique du sujet*, Fr. Gros (éd.), Paris, Gallimard, 2001 : le philosophe ne se propose pas seulement d'éduquer des adolescents, mais est aussi consulté par un public d'adultes sur des problèmes de toutes sortes, par exemple, familiaux (E.I, 11) ou professionnels. Perse, dans ses *Satires* (V, 64) exhorte tout le monde, jeunes et moins jeunes !, à suivre l'enseignement de Cornutus.

<sup>56</sup> Nous appuyons notre étude principalement sur les références suivantes : F. Osann, *L. Annaeus Cornutus de natura deorum, ex schedis Ioannis Bapt. Casp.* D'Ansse de Villosion, recensuit commentariisque instruxit Fridericus Osannus, Göttingen ; K. Reinhardt, *De Graecorum theologia*, Diss., Berlin, 1910 ; J. Tate, « Cornutus and the Poets », *C.Q.*, 23, 1929, p. 41-45 ; A.D. Nock, « Kornutos », *R.E. Suppl.* 5, Stuttgart, 1931, 995-1005 ; G. Rocca-Serra, « Pour une édition de Cornutus », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1963, p. 348-350 ; *id.*, *Cornutus : Abrégé des traditions relatives à la théologie grecque*, Introduction, traduction et commentaire, Thèse inédite, Paris IV Sorbonne, Paris, 1988, p. 83-84 ; G. W. Most, « Cornutus and Stoic Allegoresis : A Preliminary Report », P.P. Fuentes González, « Cornutus », *DPhA*, II, C 190, p. 460-473. I. Ramelli, *Anneo Cornuto, Compendio di teologia greca*, introduction, traduction, notes, Milan, Bompiani, 2003 ; G. R. Boys-Stones, *Post-hellenistic Philosophy : a Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford, University Press, 2001 ; *id.*, « The Stoic' Two Types of Allegory », in G. R. Boys-Stones (éd.) *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition : Ancient Thought and Modern Revisions*, Oxford, University Press, 2003, p. 189-216 ; A. Setaioli, « Interpretazioni stoiche ed epicuree in Servio e la tradizione dell'esegesi filosofica del mito e dei poeti a Roma (Cornuto, Seneca, Filodemo) (I) », *I.J.C.T.*, 10, 2003-2004, p. 335-376 ; J.B. Gourinat : « Cornutus: grammairien, rhéteur et philosophe stoïcien », *Grammairiens et philosophes dans l'Antiquité gréco-romaine*, Textes réunis et présentés par B. Pérez et M. Griffe. Montpellier, 2008, p. 53-92. Nous nous référons à l'édition d'I. Ramelli. Sur les critiques de l'édition de K. Lang, *Cornuti theologiae graecae compendium*, Leipzig, 1881, qui considère à tort comme des interpolations un nombre très important de passages, voir B. Schmidt, *De Cornuti theologiae graecae compendium*, Diss. Leipzig, 1912 ainsi que P. Krafft, *Die handschriftliche Überlieferung von Cornutus' « Theologia Graeca »*, Heidelberg, 1975.

offre un parfait exemple, si on se fie à la cinquième *Satire* de Perse<sup>57</sup> :

*Secreti loquimur. Tibi nunc hortante camena Excutienda damus praecordia [...] Teneros tu suspicis annos Socratico, Cornute, sinu. Tunc fallere sollers Apposita intortos extendit régula mores, Et premitur ratione animus vincique laborat Artificemque tuo ducit sub pollice vultum.*

Nous parlons en tête-à-tête. Et puisque maintenant la Muse nous y pousse,  
Nous te donnons, à toi, notre cœur à fouiller [...]... mes tendres années,  
C'est toi, cher Cornutus, qui, d'un sein socratique,  
En reçois tout le poids. C'est une règle, alors,  
Habile à se dissimuler, qui vient à se poser  
Dessus les mœurs bossues, et les redresse,  
L'âme que la Raison presse œuvre à être vaincue  
Et prend dessous ton pouce une figure d'art.

La représentation de Perse mettant à nu son âme, celle de son Maître comparé à un artisan redressant son œuvre, la mention du *sermo* philosophique réservé à un cercle restreint, (*secreti loquimur*), évoquent le cadre amical de la *parrhêsia*, centrale dans la relation spirituelle maître - disciple : grâce à elle, le principe directeur de l'âme ou *hegemonikôn*, conformera ses représentations, ses désirs et ses impulsions à la rationalité<sup>58</sup>. Un chevalier romain, Perse, accepte ainsi de se poser en disciple et même en fils spirituel d'un philosophe affranchi<sup>59</sup>.

Pourtant, Cornutus représente un exemple singulier de l'enseignement philosophique impérial. Tout d'abord, il est à la fois philosophe, *Grammaticus* et rhéteur<sup>60</sup>, alors que Sénèque ou Epictète manifestaient peu d'intérêt pour l'enseignement du *Grammaticus* parce qu'à leurs yeux le savoir technique de la langue et l'exégèse historique et philologique des œuvres littéraires pratiquées avec excès détournent l'âme du bien moral. En ce sens, l'*Abrégé* reflète la complexité d'une personnalité stoïcienne qui subordonne la question des dieux à l'analyse

---

<sup>57</sup> M.L. Clarke, *Higher Education...*, p. 93 sq., cite ces vers pour démontrer l'importance du Philosophe dans la formation morale de l'élite impériale.

<sup>58</sup> À l'instar de Fr. Villeneuve, *Essai sur Perse...*, p. 288, nous pensons qu'*animus*, v. 39, peut désigner la partie directrice. Sur une définition de la partie maîtresse de l'âme, voir, par exemple : Aétius IV, 21, 1-4 = *S.V.F.* II, 836. La métaphore de l'orthopédie qu'exprime le mot « *regula* », v. 38, évoque traditionnellement l'éducation philosophique chez les Stoïciens : voir à ce sujet Fr. Villeneuve, *Essai sur Perse...*, p. 288, qui rapproche les vers 38-40 de l'*Épître* 71, 19-20 de Sénèque. De plus, J-B. Gourinat, « Cornutus : grammairien, rhéteur et philosophe stoïcien... », p. 55, rapproche l'enseignement de Cornutus du programme éducatif d'Epictète, *Entr.* III, 2.

<sup>59</sup> C'est ce qu'exprime l'expression très précise « *Me tibi seposui* » : voir Cic., *Att.* 11, 9, 3. Sur la relation entre Perse et Cornutus et la description de la cinquième satire qui oppose l'*amicitia* philosophique de Perse et de Cornutus avec celle, fondée sur un rapport de dépendance, entre Horace et Mécène, voir P.P Fuentes González, « Cornutus », p. 463, qui cite K.J. Reckford, « Studies in Persius », *Hermes*, 90, 1962, p. 476-504 et A. Bartalucci, « Presenza di Mecenate nelle Satire di Persio », *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, t. II, Rome, 1979, p. 669-692 et G. Runchina, « Magister Artis », *A.F.M.C.* 7, 1, 1983, p. 5-36.

<sup>60</sup> La Souda, K 2098, t. III, p. 159, 13-15 Adler (Hésychius), le définit comme philosophe alors qu'Aulu-Gelle, *N.A.*, II, 6, 5, le qualifie de grammairien. J.-B. Gourinat, « Cornutus : grammairien, rhéteur et philosophe stoïcien ... », p. 55, rappelle qu'il fournit un exemple très intéressant d'articulation entre une œuvre philosophique et une œuvre grammaticale chez un seul et même auteur. Il souligne également que son œuvre philosophique est écrite en Grec alors que ses livres sur la grammaire ou les commentaires de textes sont rédigés en latin.

étymologique et, en outre, puise le plus souvent, dans des sources philosophiques de seconde main.

De plus, la cinquième satire, bien qu'elle ne constitue pas un témoignage objectif de la *paideia* cornutienn<sup>61</sup>, semble faire allusion à une méthode pédagogique originale : comment comprendre l'expression paradoxale d'une règle habile à se dissimuler « *fallere sollers regula* » ? Pour Fr. Villeneuve, elle signifierait que le maître avait dans cette orthopédie philosophique la main si légère que le patient se trouvait guéri sans avoir rien senti de l'opération ; mais quelle méthode utilisait-il ? Faut-il, d'autre part, considérer que le terme « *Socratico* » est un simple *topos* évoquant les relations d'affection entre le maître et son disciple ? Ou bien, à une époque où le médio platonisme élabore une réflexion didactique inédite et perçoit l'attitude sceptique de Socrate comme une stratégie éducative au service du dogmatisme, un pareil adjectif ne revêt-il pas une signification plus profonde, voire polémique, surtout quand on sait que les Stoïciens se sont toujours présentés comme les véritables héritiers de Socrate ?

L'*Abrégé* peut offrir un éclairage intéressant autant sur la relation des élites à l'époque impériale que sur la démarche socratique que Cornutus appliquait dans son école : car le discours allégorique n'est-il pas le langage le plus apte à exprimer cette pédagogie de la dissimulation<sup>62</sup> ?

#### *Cornutus, éducateur étranger de la jeune élite romaine*

À la différence des personnages cicéroniens, Cornutus ne se réfère jamais directement à la religion romaine. Sa condition modeste, la prééminence de l'*imperator* dans la religion, mais aussi l'aspiration à une religion universaliste et une stratégie pédagogique précise que nous définirons plus tard, lui interdisent d'adopter le point de vue d'un Cotta pontife. De plus, il ne s'adresse pas explicitement à l'élite romaine. Pourtant, il est probable que Cornutus s'adresse à un jeune romain, comme en témoignent les quelques allusions à la religion romaine<sup>63</sup>. La conclusion, non seulement confirme l'hypothèse selon laquelle le lecteur de l'*Abrégé* serait un *puer* fraîchement sorti de l'école du *rhétor*, mais révèle trois différences majeures entre le traité cicéronien et le manuel de Cornutus :

Οὕτω δ' ἂν ἤδη καὶ τὰλλα τῶν μυθικῶς παραδεδοῦσθαι περὶ θεῶν δοκούντων ἀναγαγεῖν ἐπὶ τὰ παραδειγμένα στοιχεῖα, ὧ παῖ, δύναιο, πεισθεῖς ὅτι οὐχ οἱ

<sup>61</sup> Perse adopte sous un mode satirique la forme hymnique (le motif des cent voix v.1-2 ; v. 26 ; le vocabulaire religieux v. 29 ; la période des vers 30-36 les procédés d'amplification tels que l'usage de « *quantum* » aux vers 22 et 27) pour encenser son Maître : sur un rapprochement entre ce passage et l'éloge par Lucrèce d'Épicure (*De la nature des dieux* III, v. 1-30) voir G. La Bua, « *Laus Cornuti* nella V Satira di Persio et Lucrezio *de Rerum Natura*, III, 1-30, *Bollettino di Studi Latini*, 82-101, 27, 1, 1997.

<sup>62</sup> Le rapprochement entre les *Satires* et l'*Abrégé* n'est ni arbitraire ni nouveau. Depuis trente ans, les critiques G. Rocca-Serra, G. Most, I. Ramelli et A. Setaioli soulignent les corrélations entre les deux textes. G. Boys-Stones, « *Fallere Sollers* : The Ethical Pedagogy of the Stoic Cornutus », in R. Sorabji and R. W. Sharples (éds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD = BICS Suppl. V*, 94, Londres, 2007, p. 77-88, propose même d'interpréter l'expression énigmatique « *fallere sollers* » à partir de la méthode exégétique de Cornutus : l'attitude herméneutique de ce dernier, consistant à déceler la signification rationnelle des mythes à incluant dans son exégèse les témoignages poétiques déformant le sens originel ou inculquant la superstition serait une forme de ruse de la raison : elle constituerait un modèle de conduite morale et politique pour la jeune élite qui, pour jouer un rôle politique ou social réel, doit savoir composer avec les éléments irrationnels de la vie.

<sup>63</sup> Sur ce point voir Jordi Pià, *Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial romain. Études de quelques cas : Cornutus, Perse, Épictète et Marc-Aurèle*, Thèse inédite, Sorbonne - Paris IV, Paris, 2011, p. 94 sq. ; p. 122 sq.

τυχόντες ἐγένοντο οἱ παλαιοί, ἀλλὰ καὶ συνιέναι τὴν τοῦ κόσμου φύσιν ἱκανοὶ καὶ πρὸς τὸ διὰ συμβόλων καὶ αἰνιγμάτων φιλοσοφῆσαι περὶ αὐτῆς εὐεπίφοροι. διὰ πλειόνων δὲ καὶ ἐξεργαστικώτερον εἴρηται τοῖς πρεσβυτέροις φιλοσόφοις, ἐμοῦ νῦν ἐπιτετημένως αὐτὰ παραδοῦναί σοι βουλευθέντος· χρησίμη γὰρ αὐτῶν καὶ ἢ ἐπὶ τοσοῦτον προχειρότης ἐστί. παρὰ δὲ ἐκείνων καὶ περὶ τῆς θεραπείας τῶν θεῶν καὶ τῶν οἰκείως εἰς τιμὴν αὐτῶν γινομένων κατὰ τὰ πάτρια [καὶ] τὸν ἐντελῆ λήψη λόγον, οὕτω μόνωσεις τὸ εὐσεβεῖν ἀλλὰ μὴ εἰς τὸ δεισιδαιμονεῖν εἰσαγομένων τῶν νέων καὶ θύειν τε καὶ εὐχεσθαι καὶ προσκυνεῖν καὶ ὀμνύειν κατὰ τρόπον καὶ ἐν τοῖς ἐμβάλλουσι καιροῖς καθ' ἣν ἀρμόττει συμμετρίαν διδασκομένων.

Ainsi, tu pourras désormais, mon enfant, ramener les autres traditions mythiques sur les dieux aux éléments qui viennent d'être enseignés, convaincu que les Anciens n'ont pas été des hommes vulgaires mais des personnes capables de comprendre la nature du cosmos et habiles à philosopher sur elle à travers des symboles et des énigmes. D'autre part, les philosophes anciens ont exposé plus longuement et plus en détail ces enseignements, tandis que moi j'ai voulu maintenant te les présenter brièvement : car leur maniement même dans ce format est utile. Auprès de ces penseurs tu recevras le savoir complet sur le culte des dieux et sur la façon de les honorer convenablement selon les coutumes de la patrie : c'est seulement ainsi que les jeunes gens sont conduits à la piété et non à la superstition, et qu'ils apprennent à sacrifier, prier, se prosterner et prononcer les serments comme il faut, aux moments opportuns et dans les justes proportions<sup>64</sup>.

La nature des dieux est abordée dans un cadre cette fois-ci scolaire et grammatical, comme en témoignent l'apostrophe « ὦ παῖ », l'opposition entre l'*Abrégé* présenté comme simple résumé et les ouvrages spécialisés, ainsi que l'invitation à lire ailleurs des ouvrages plus approfondis, invitation caractéristique des manuels de rhétorique<sup>65</sup>. La grammaire est également l'élément structurant du débat théologique au chapitre 14, puisque Cornutus conclut en interprétant les palmiers des Muses à la lumière de l'une des *chries* les plus citées et commentées traditionnellement par les rhéteurs, celle d'Isocrate, pour qui les racines de l'éducation sont amères mais les fruits qu'on récolte doux<sup>66</sup>.

De plus, loin d'être le simple support argumentatif de questions principielles comme chez Balbus, l'allégorie<sup>67</sup> apparaît comme le meilleur moyen d'assurer la transition entre

<sup>64</sup> *Comp.*, 35. 75, 19-76, 17. Suivant l'avis de G. Rocca-Serra, p. 79, nous adoptons la leçon de K. Reinhardt, *De Graecorum theologia...*, plutôt que celle de K. Lang, reprise par I. Ramelli (*Anneo Cornuto...*, p. 296) et F. Berdozzo (*Die Griechischen Götter*, p. 122) : « περὶ δὲ ἐκείνων καὶ περὶ τῆς θεραπείας τῶν θεῶν καὶ τῶν οἰκείως εἰς τιμὴν αὐτῶν γινομένων καὶ τὰ πάτρια καὶ τὸν ἐντελῆ λήψη λόγον οὕτω μόνον ὡς... ». La critique italienne, *Anneo Cornuto...*, p. 297, traduit par : « *Riguardo ad essi, poi, e riguardo alla venerazione degli dèi e agli atti compiuti convenientemente in loro onore, assumerai gli usi patrî e la ragione perfetta, poiché solo così i giovani sono condotti alla pia venerazione e non alla superstizione...* ». La première leçon est la plus simple : « κατὰ τὰ πάτρια » est une expression consacrée et il apparaît naturel que Cornutus conclue son ouvrage par un éloge des rites civiques : c'est une manière de légitimer la pratique allégorique en affirmant le respect absolu pour les traditions religieuses, comme le fait Epictète au chapitre 31 du *Manuel* en utilisant la même expression. De plus, c'est *auprès* (« παρὰ ») des philosophes ayant développé de plus longues allégories que le jeune lecteur apprendra comment honorer convenablement les dieux.

<sup>65</sup> Voir les *Progymnasmata* du Pseudo-Hermogène (III, 10 ; VI, 12).

<sup>66</sup> *Comp.*, 14, 18, 11-14. Sur cette *chrie* : Aphthonios : *Progymnasmata* III, 4.

<sup>67</sup> Sur la notion d'allégorie chez les Stoïciens et les problèmes qu'elle pose : F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956 ; A. Le Bolluec, « L'allégorie chez les Stoïciens », *Poétique*, 23, 1975, p. 301-322 ; J. Péripin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, 2<sup>ème</sup> éd, Paris, Études augustiniennes, 1976 ; P. Steinmetz, « Allegorische Deutung und allegorische Dichtung in der alten Stoa », *Rheinisches Museum*

l'enseignement du *Rhetor* et celui du philosophe: en révélant l'opacité du langage symbolique qui, sous une forme imagée et irrationnelle, exprime des vérités physiques, le grammairien - philosophe initie ainsi son destinataire à la lecture physique des mythes. Au début du chapitre 17, il l'exhorte même à considérer la poésie comme un simple témoignage des récits

---

129, 1986, p. 18-30 ; G. W. Most « Cornutus ant Stoic Allegoresis : A Preliminary Report », p. 2027-9 ; T. Tieleman, *Galen and Chrysippus on the Soul. Argument and Refutation in the De Placitis. Books II-III*, [Philosophia Antiqua], 94, Leiden, Brill, 2003, p. 222-225 ; A. A. Long, « Stoic » D. Dawson *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancien Alexandria*, Berkeley-Los Angeles-London, 1992, p. 38-72 ; « Stoic Readings Homer », in R. Lamberton et J. J. Keaney (éds.), *Homer's Ancient Readers*, Princeton, 1992, p. 41-66, Th. Backhouse, « Antipater of Tarsus on 'Atargatis'. Why the Syrians don't eat fish », in Ch. Nifadopoulos (éd.), *Etymologia. Studies in Ancient Etymology*, Münster, 2003, p. 43-54 ; C. Lévy, « Sur l'allégorèse dans l'ancien Portique », in Réunies par B. Pérez-J. et P. Eichel-Lojkine (éds.), *L'Allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 2004, p. 221-234 ; P. Struck, *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of their Texts*, Princeton, 2004, commenté par A. Setaioli, « Simbolo e allegoria. A proposito di un libro recente », *I.J.C.T.*, 13, 2006-2007, p. 69-90 ; G. Lucchetta & I. Ramelli (éd.), *Allegoria I, L'età classica L'allegoria*, Milan, 2004 ; J.-B. Gourinat, « *Explicatio fabularum* : la place de l'allégorie dans l'interprétation stoïcienne de la mythologie », in G. Dahan, R. Goulet (éds.), *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, Paris, J. Vrin, 2005, p. 9-34 ; R. Goulet, « La méthode allégorique chez les stoïciens », in G. Romeyer Dherbey (dir.), J.-B. Gourinat (éd.), *Les Stoïciens*, Paris, 2005, p. 93-120.

Pour résumer le débat actuel et justifier notre usage du mot « allégorie » désignant la méthode exégétique de Cornutus, disons que D. Dawson et A.A. Long s'accordent pour dénier à Cornutus le qualificatif d'allégoriste. Selon D. Dawson, *Allegorical Readers...*, p. 3-4, l'allégorie doit être distinguée des autres procédés qui lui sont souvent reliés, tels que l'étymologie, la métaphore ou la personnification. Si ces derniers ont en commun avec elle de révéler un sens caché distinct de la signification obvie dans un texte, ils ne sont pas nécessairement reliés à la composition ou à l'interprétation d'une histoire. L'allégorie suppose ainsi une dimension narrative : elle est l'exégèse d'un récit, appréhendé dans sa totalité et faisant interagir personnages et événements. Or Cornutus tend à isoler des passages de leur contexte en centrant son étude sur l'étymologie des épithètes ou noms divins pour dégager la signification physique des dieux. A ce propos, A. A. Long, « Stoic Readings Homer », p. 60, distingue l'allégorie « au sens faible » qui désigne une méthode exégétique cherchant le sens d'un texte sans que l'auteur ait eu l'intention de les voir interprétés, de l'allégorie « au sens fort » qui diffère de la première par son intentionnalité. Il s'oppose à l'idée selon laquelle Cornutus aurait considéré Homère comme un crypto-stoïcien. Comme le rappelle R. Goulet, l'un des grands mérites d'A.A. Long et D. Dawson a été de différencier des pratiques exégétiques que l'on confond trop souvent : l'étymologie des noms ou épithètes divins ne peut pas être mise sur le même niveau que la lecture allégorique d'Homère. Pourtant, leurs affirmations demeurent discutables. P. Struck démontre, à partir des premiers témoignages sur l'allégorèse et de l'*Ancre des Nymphes* de Porphyre, l'importance du symbole et de l'énigme dans ce type d'exégèse qui s'étend chez Cornutus aux représentations iconographiques et aux objets sacrés. De plus, d'après le même critique, p. 23, si on ne trouve dans l'*Abrégé* aucune occurrence du terme « ἀλληγορία », Cornutus fait référence à celle-ci, comme le prouve la présence des termes « ὑπόνοια », ou, dans notre passage, des mots « αἰνιγμα » ou « σύμβολον », bien attestés dans la tradition allégorique. D'autre part, les deux critiques anglo-saxons semblent sous-estimer le rôle, bien mis en valeur par G. Rocca-Serra, *Cornutus : Abrégé...*, I, p. 193 *sq.*, que jouent les allégories des représentations iconographiques ou des objets consacrés aux dieux, qui rendent obsolète le concept réducteur d'étymologisme. Enfin, nous pensons, que le genre du résumé auquel appartient l'*Abrégé* interdit la citation d'un passage dans son intégralité, ou un long développement exégétique, ce qui conduit l'auteur à proposer une lecture herméneutique abrégée ou, une interprétation d'un récit lui-même déjà résumé ou mentionné rapidement. Pourtant, en définissant la démarche herméneutique de l'*Abrégé* comme relevant de l'étymologie, A.A. Long et D. Dawson se détournent, à nos yeux, du problème, car il existe bien des épisodes, si courts soient-ils, qui font l'objet d'une lecture symbolique sans que l'auteur recoure à l'analyse étymologique, tels que la naissance d'Athéna (20, 1 *sq.*), le combat des géants (20, 39 *sq.*), le démembrement de Dionysos (30, 62, 10) ou l'adultère d'Arès avec Aphrodite (19, 34, 12). Il est, en outre, frappant que tous les récits, dont l'auteur nous donne une interprétation rationnelle et figurée, mettent en scène la violence ou les passions des dieux, comme pour réhabiliter les mythes les plus choquants.

mythologiques primitifs. Comme le rappelle P. Struck, le poète, dans l'*Abrégé*, ne jouit plus du prestige que lui accordait Aristote : ce n'est plus lui, mais la sagesse primitive qui se révèle être la source privilégiée de la vérité<sup>68</sup>. En exploitant les vers poétiques comme un témoignage de l'expression mythique au même titre que le symbolisme des rites ou des attributs religieux<sup>69</sup>, Cornutus, loin d'ignorer l'enseignement du *Grammaticus* et du *Rhetor* comme Sénèque<sup>70</sup>, se propose au contraire de rediriger l'éducation philologique et littéraire vers une perspective philosophique.

Enfin, le philosophe se révèle être déterminant dans l'éducation religieuse des jeunes gens : car c'est lui qui garantit la piété et éradique la superstition. C'est parce qu'on percevra les dieux comme des puissances physiques bienveillantes et non comme des êtres doués de passions que l'on n'éprouvera pas de crainte envers eux. Mais Cornutus ne restreint pas les deux notions au champ spirituel : il étend leur application à l'espace religieux civique. Dans la religion romaine, la piété consiste à accomplir les rites en suivant très rigoureusement les règles prescrites par la loi culturelle et la tradition commune ou en obéissant à un ordre émanant de l'autorité religieuse<sup>71</sup>. Cornutus fait référence à cette conception, puisqu'il souligne le respect dû aux coutumes de la cité, « κατὰτάπατρια », l'importance des rites accomplis selon les règles et au bon moment, « κατὰ τρόπον καὶ ἐν τοῖς ἐμβάλλουσι καιροῖς », ou le sens de la mesure, « καθ' ἣν ἀρμόττει συμμετρίαν ». Autrement dit, pour l'auteur, l'exécution des cérémonies religieuses par le jeune pratiquant dépend de la lecture des ouvrages théologiques, signe supplémentaire d'une subordination de la jeune aristocratie à la philosophie ; dans la *Nature des dieux*, cette même exigence d'une religion intériorisée est, en revanche, exprimée par l'élite romaine elle-même. De plus, alors que Balbus, nous l'avons vu, pour donner plus de poids à la conception cosmique de la théologie, s'appuie sur des exemples tirés de la religion romaine, chez Cornutus, l'*auctoritas* romaine n'est jamais invoquée explicitement, apparaissant ainsi secondaire par rapport à l'*auctoritas* philosophique. Ces deux éléments sont représentatifs de l'avancée du philhellénisme dans les cercles cultivés romains et pouvaient parfaitement convenir aux souhaits d'un Néron qui tentait de promouvoir une religion impériale à vocation universaliste.

#### *L'allégorie des dieux comme représentation fragmentée du bon souverain*

Si Balbus rappelle l'analogie entre la Cité cosmique et la Cité humaine<sup>72</sup>, il n'en donne pas pour autant une lecture politique<sup>73</sup>. En revanche, chez Cornutus, l'exégèse des symboles

<sup>68</sup> P. Struck, *B., Birth of the Symbol...*, p. 150. Au chapitre 17, 27, 19-28, 3, Cornutus considère comme peu fiable les sources poétiques, car, dans une finalité esthétique, elles greffent de pures inventions à l'élément mythique originel dont elles ignorent le sens physique profond.

<sup>69</sup> G. Rocca-Serra, *Cornutus: Abrégé...*, I, p. 193.

<sup>70</sup> Lire, par exemple, Sén., *Ep.* 88, qui ne méprise nullement l'enseignement de la Grammaire mais considère qu'elle ne doit plus attirer longuement l'attention du philosophe.

<sup>71</sup> J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris, 2001, p. 30. P. J. Koets, dans *Deisidaimonia. A Contribution to the Knowledge of the Religious Terminology in Greek*, Purmerend, J. Muussess, 1929, rappelle que pour Cornutus la superstition consiste en l'excès des pratiques religieuses, p. 50-51 : en effet, au chapitre 25, 50, 14-23, l'auteur emploie l'adverbe *δεισιδαιμόνως* pour qualifier la représentation démesurée chez les Anciens du phallus de Priape.

<sup>72</sup> *N.D.* II, 78; sur l'analogie entre le monde et la cité, voir, par exemple Cic., *Fin.* III, 64.

<sup>73</sup> Sur la relation entre stoïcisme et pouvoir : P. A. Brunt, « Stoicism and Principate », *P.B.S.R.*, 43, 1975 ; G. F. Chesnut : « The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and Late Stoic Political Philosophy », *A.N.R.W.*, Berlin - New York, II.16.2, p. 1310-1332 ; M.T. Griffin, *Seneca : a Philosopher in Politics*, Oxford,

divins ou la représentation explicite des dieux comme exemples politiques et moraux tracent pour la jeune élite promue à une carrière brillante, une ligne de conduite idéale, fondée sur la raison et la justice. En même temps, comme l'ont montré Rocca-Serra<sup>74</sup> et Most, l'*Abrégé* n'est pas un ouvrage de propagande : les références indirectes à l'idéologie impériale tout comme l'exégèse de certains traits négatifs ou irrationnels associés à des dieux tels qu'Arès ou Apollon tranchent avec le portrait élogieux que Sénèque, au début de l'*Apocolocyntose*<sup>75</sup>, dresse de Néron. Pourquoi Cornutus nous donne-t-il une représentation ambivalente et allusive du bon gouvernant ?

La première raison est peut-être due au contexte philosophique et historique. La concentration des pouvoirs politiques et religieux sur la personne de l'*Imperator* conduit le stoïcisme impérial à adopter une posture politique ambiguë : des personnages tels que Thraséas ou Musonius se montrent critiques à l'égard des abus du pouvoir et n'hésitent pas à vanter le système plus équilibré de la République. Comme le Maître d'Épictète, Cornutus sera contraint à l'exil pour des raisons politiques<sup>76</sup>. À rebours, Sénèque exalte le pouvoir autocratique en rapprochant la figure du *Princeps* avec la représentation royale du Dieu stoïcien, souverain gouvernant rationnellement toutes les parties du monde. Mais comme le rappelle P. A. Brunt, ces deux tendances, loin d'exprimer simplement le rejet ou l'acceptation de la monarchie, aspirent plutôt à un même idéal : que le bon *Imperator* et le bon sénateur gouvernent en suivant les devoirs stoïciens. Cornutus, ainsi, suivant le précepte stoïcien selon lequel le sage doit contribuer au bien de l'État, mais méfiant à l'égard de l'idéologie impériale, ne nous donnerait qu'une représentation fragmentée du bon souverain. Avant d'aborder cet aspect, on peut se demander si l'usage de l'allégorie comme support d'une mise en scène de l'élite ne résulte pas d'un choix pédagogique particulièrement efficace :

Οὐρανία δὲ ἐστὶν ἡ περὶ τὰ οὐράνια καὶ τὴν τῶν ὄλων φύσιν ἐπιστήμη—τὸν γὰρ ὅλον κόσμον οὐρανὸν ἐκάλουν οἱ παλαιοί—, Καλλιόπη δὲ ἡ καλλίφωνος καὶ καλλιεπιῆς ῥητορική, δι' ἧς καὶ πολιτεύονται καὶ δήμοις προσφωνοῦσιν, ἄγοντες αὐτοὺς πειθοῖ καὶ οὐ βίᾳ ἐφ' ὅτι ἂν προαιρῶνται, δι' ἣν αἰτίαν ταύτην μάλιστα φησι βασιλεῦσιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖν.

Uranie est la science qui concerne les choses célestes et la nature de l'univers – les anciens appelant ciel l'ensemble de l'univers – Calliope est la rhétorique à la belle voix et à la belle diction, par laquelle on gouverne et on parle aux peuples, les conduisant par la persuasion et non par la violence au but que l'on a décidé par avance, ce qui fait dire que c'est particulièrement elle qui « accompagne les rois vénérés »<sup>77</sup>.

À la différence d'un discours purement spéculatif, l'allégorie présente le double avantage d'exposer une doctrine politique à travers la référence familière et ludique de la Muse et de

---

Clarendon Press, 1976; M. T. Griffin, *Nero : the End of a Dynasty*, Londres, B. T. Batsford, 1984 ; M. T. Griffin, « Political thought in The Age of Nero », [Latomus], 268, 2002, p. 325-337. Sur la participation du sage dans la vie publique: D.L. VII, 121 et l'ouvrage de synthèse de V. Laurant, *La politique stoïcienne*, Paris, P.U.F., 2004.

<sup>74</sup> G. Rocca-Serra, « Exégèse allégorique et idéologie impériale : l'Abrégé de Cornutus », in J.-M. Croisille et P.-M. Fauchère (éd.), *Neronia 1977* (Actes du II<sup>ème</sup> colloque de la Société internationale d'Études Néroniennes Clermont-Ferrand, 27-28 mai 1977), Clermont Ferrand, 1982, p. 61-72 ; G. W. Most, « Cornutus... », p. 2034-2040.

<sup>75</sup> *Apo.* IV, 1, 20-32.

<sup>76</sup> D'après le témoignage de Dion Cassius LXII, 29, 2-4.

<sup>77</sup> *Comp.* 14, 17, 4-10 (trad. G. Rocca-Serra très légèrement modifiée).

partir de l'image pour emmener progressivement le lecteur vers l'idée<sup>78</sup> : celle du *Princeps* usant avec ses Sénateurs de la persuasion. « *Fallere sollers* », dirait Perse : la règle stoïcienne s'insinue ainsi habilement et naturellement dans l'esprit de son lecteur sans paraître rébarbative. De plus, l'analyse étymologique permet à Cornutus de mettre en relief, à travers la répétition de la racine *καλλ-* un idéal d'éloquence politique hérité de Panétius : Calliope est le symbole d'une parole alliant un *decus* à la fois esthétique et éthique, que l'homme politique préférera à l'*exilitas* stoïcienne afin d'avoir sur le peuple une force persuasive plus grande<sup>79</sup>.

Enfin, l'association de la rhétorique avec la physique nous rappelle l'articulation stoïcienne entre contemplation philosophique et action, mais aussi entre microcosme et macrocosme : c'est en observant l'organisation du monde perçu par les Stoïciens comme la cité des hommes et des dieux, modèle des cités humaines, que l'homme pourra gouverner rationnellement.

Pourtant, l'exégèse des dieux comme miroir des princes est loin d'être purement laudative et cela tient à la nature même de l'allégorie. Le recours à l'exégèse des mythes comme discours moral ne va pas de soi : Sénèque<sup>80</sup> réproouve une pratique qui tend à légitimer la représentation immorale des dieux tel Arès, dieu de la guerre, ou Aphrodite déesse présidant à la volupté. Cornutus, lui, a saisi la richesse immense d'une démarche herméneutique qui, tout en aspirant à une lecture rationnelle des récits primitifs, assume la part d'irrationnel en eux : elle lui permet de révéler à son jeune lecteur les ambiguïtés inhérentes au pouvoir divin et humain<sup>81</sup>. Ainsi, au chapitre 32, en faisant d'Apollon, non pas la simple image du bon gouvernant, mais la perception personnalisée du soleil, il met en évidence à la fois son rôle de protecteur de la musique ou son goût de l'harmonie, mais aussi ses effets nocifs ou mortels. L'ambivalence du Dieu est maintenue jusqu'à la fin du chapitre :

παιάνα δ' αὐτὸν ἐκάλεσαν εἴτουν κατ'ἀντίφρασιν καὶ ἐξίλαστικῶς, ἵνα μὴ νόσους αὐτοῖς ἐπιπέμπῃ μηδὲ φθειρῇ τὸν ἀναπνεόμενον ὑπ' αὐτῶν ἀέρα, εἴτε καὶ ὡς τῷ ὄντι τοῦ αὐτοῦ ὑγείας τῷ σώματι αἰτίου γινομένου διὰ τῆς τοῦ περιέχοντος εὐκρασίας.

On l'a nommé « Péan » soit par antiphrase et pour le rendre favorable en sorte qu'il n'envoie pas aux hommes de maladies et ne corrompe pas l'air qu'ils respirent, ou bien parce qu'il est

<sup>78</sup> Ce mouvement propre à l'allégorie est bien mis en valeur par E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1925, Paris, J. Vrin p. 35.

<sup>79</sup> Cf. Cic., *Off.* I, 129 sq.

<sup>80</sup> Deux textes, en particulier, font l'objet d'une critique acerbe de l'allégorie : *Ep.* 88, 5 ; *Ben.* I, 1-3. Sur l'attitude complexe de Sénèque à l'égard de l'allégorie : G. Mazzoli, *Seneca e la poesia*, Milan, 1970, p. 11-114 ; p. 223-227 ; « Seneca e la poesia », in *Sénèque et la prose latine*, éd. P. Grimal, Vandoeuvres-Genève, 1991, p. 197sq. ; sur la réfutation de la thèse selon laquelle Sénèque accepterait l'allégorie : G. W. Most, « Cornutus : a Preliminary Report... », p. 2046-2050 ; A. Setaioli, « Seneca e lo stile », *A.N.R.W.*, 32, 2, 1985, p. 776-858 ; sur une comparaison entre deux choix pédagogiques opposés, celui de Cornutus qui confère à l'allégorie une valeur morale et celui de Sénèque qui en révèle les limites, voir A. Setaioli, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologne, Patron, 1988, p. 287-299 ; Ch. Torre, (« Cornuto, Seneca, i poeti e gli dei », in I. Gualandri e G. Mazzoli (éds.), *Gli Annei. Una famiglia nella storia e nella cultura di Roma imperiale (Atti del Convegno internazionale di Milano-Paria, 2-6 maggio 2000)*, Côme, 2003, p. 167-184) qui prolonge l'étude d'A. Setaioli en relevant des parallèles frappants entre le chapitre 15 de *l'Abrégé* et le début des *Bienfaits*, tous les deux se référant à l'allégorie des Grâces. Sur la portée morale de l'allégorie chez Cornutus : G. Boys-Stones, « *Fallere Sollers* : The Ethical Pedagogy of the Stoic Cornutus ».

<sup>81</sup> Sénèque, qui dans le *De clementia* se pose en conseiller du Prince et loue le système monarchique, exprime cette réalité : *Ben.* VI, 32, 4.

véritablement la cause qui apporte la santé au corps, grâce à la bonne température de l'atmosphère<sup>82</sup>.

L'auteur semble ainsi vouloir transmettre l'une des préoccupations qu'exprime, dans la quatrième *Satire* de Perse, Socrate, sans doute le double de Cornutus : comment l'homme politique sera à même de gouverner avec justice lorsque le mal s'insinue dans le bien ? Mieux encore, en choisissant d'introduire des éléments négatifs dans la représentation du bon gouvernant, Cornutus intègre le problème de la présence du mal dans un monde régi par une Providence : n'est-il pas représentatif, en ce sens, du stoïcisme impérial qui, face aux troubles causés par les guerres civiles ou aux folies de certains *Imperatores*, reconsidèrent ou même rejettent, c'est le cas de Lucain, la vision stoïcienne trop idyllique d'un monde parfait telle qu'elle pouvait apparaître chez Balbus ?

Enfin, si Cornutus, pour reprendre une formule de G. Rocca-Serra<sup>83</sup>, ne propose que des « bribes » rationalisées de l'Apollon solaire et musicien, si, à la manière de Perse, il adopte une esthétique de la fragmentation, c'est qu'il est convaincu que l'appréhension de la *ratio* divine, loin d'être réductible à une interprétation univoque, exige, au contraire, une approche herméneutique plus complexe : car c'est le propre de l'homme superstitieux de s'arrêter à l'évidence du symbole sans être capable de mobiliser sa propre réflexion. Ce que le disciple de Cornutus doit surtout éviter c'est d'imiter Caligula, tel que le peint Philon, qui s'affuble d'attributs divins sans représenter nullement, dans son action politique, les qualités et valeurs que ces symboles véhiculent implicitement. Autrement dit, la piété est avant tout affaire de clairvoyance<sup>84</sup>.

*Contre une représentation « apparente » des élites ou l'allégorie comme représentation cryptée de la relation maître-disciple*

Pourtant, comment Cornutus peut-il encourager son destinataire à explorer l'épaisseur signifiante du mythe, alors qu'il propose une lecture systématique de celui-ci ? En réalité, l'exégèse allégorique ne consiste pas à élucider le sens caché du *Logos* divin, mais en révèle la profonde opacité et cela de deux manières :

- Elle tend à fondre, dans une même interprétation, la représentation du bon dirigeant à celle, moins évidente, du philosophe. A cela s'ajoute le caractère hétéroclite des sources exploitées qui contribuent à obscurcir la signification du mythe.
- D'autre part, Cornutus choisit de représenter la relation maître-disciple de manière cryptée et selon le modèle socratique de la maïeutique. Ainsi, à travers l'ambivalence du langage symbolique, à la fois révélateur et dissimulateur du sens, l'herméneute - pédagogue invite son élève à faire éclore les sens derrière l'évidence du signe.

S'opposant à une trop grande visibilité du signe, Cornutus associe à l'image du bon souverain celle du philosophe :

καὶ ἐν τῇ πρὸς τοὺς γίγαντας δὲ μάχῃ παραδίδοται ἡρριστευκυῖα ἢ Ἀθηνᾶ καὶ γίγαντοφόντις ἐπονομάζεται κατὰ τοιοῦτον λόγον. τοὺς γὰρ πρῶτους ἐκ γῆς γενομένους ἀνθρώπους εὐλογον βιαίους καὶ θυμικούς κατ' ἀλλήλων γενέσθαι διὰ

<sup>82</sup> *Abrégé*, 32, 69, 19-70, 3.

<sup>83</sup> G. Rocca-Serra, « Exégèse allégorique et idéologie impériale : l'Abrégé de Cornutus », p. 65.

<sup>84</sup> Phil., *Legatio ad Caium*, 93-97.

τὸ μηδέπω δύνασθαι διακρίνεσθαι μηδ' ἐρριπίσθαι τὸν ἐνόητα αὐτοῖς σπινθήρα τῆς κοινωνίας. οἱ θεοὶ δὲ ὡσπερ εἰ νύπτοντες καὶ ὑπομνήσκοντες αὐτοὺς τῶν ἐνοιῶν περιγεγόνασιν· καὶ μάλιστα ἢ κατὰ τὸν λόγον ἐντρέχεια κατεπολέμησε καὶ ὑπέταξεν οὕτως ὡς ἐξεληλακέναι καὶ ἀνηρηκέναι αὐτοὺς ὡς τοσοῦτους δοκεῖν· ἄλλοιοι γὰρ αὐτοὶ τ' ἐκ μεταβολῆς ἐγένοντο καὶ οἱ γεγονότες ἐξ αὐτῶν συμπολιθέντες ὑπὸ τῆς Πολιάδος Ἀθηνᾶς.

Et selon la tradition, Athéna se distingua dans le combat contre les Géants et fut appelée pour cette raison « tueuse de Géants ». En effet, il est vraisemblable que les premiers hommes nés de la terre étaient violents et pleins d'animosité les uns contre les autres parce qu'ils ne pouvaient encore ni distinguer ni attiser l'étincelle de sociabilité présente en eux. Alors les dieux, comme en les frappant et en leur rappelant les notions communes, l'emportèrent. C'est surtout l'habileté de la raison qui les vainquit et les opprima au point de sembler les avoir chassés et supprimés jusqu'au dernier. En effet, suite à ce changement, ils devinrent différents, eux et leurs descendants, quand ils eurent été réunis dans des cités par Athéna Polias<sup>85</sup>.

A quoi fait allusion exactement ce récit ? Il est d'autant plus difficile de le savoir que l'herméneute semble faire un collage d'une source grammaticale avec une source philosophique. Pour F. Vian<sup>86</sup>, l'exégèse serait authentiquement stoïcienne. Comme Zénon ou Chrysippe, Cornutus considère que les hommes ne sont pas nés des unions sexuelles mais de la terre qui contient les puissances séminales<sup>87</sup>. De plus, il interprète l'épisode selon la théorie stoïcienne de la sociabilité ou *oikeiōsis*. La victoire d'Athéna sur les Géants symboliserait alors le passage des premières impulsions à l'acquisition progressive de la raison : selon les membres du Portique c'est à partir de toutes ses expériences accumulées, de la perception d'un monde rationnellement constitué, que l'homme forme des notions générales, *ennoiai*, lui permettant de comprendre que le bien souverain de l'individu repose non sur la réalisation de ses désirs particuliers mais sur la conformité de sa volonté à celle de la cité, et de manière plus large à l'ordre de la nature<sup>88</sup>.

Pourtant, l'interprétation de F. Vian est discutable. Tout d'abord, ce modèle explicatif dont Cicéron rend bien compte dans son traité *Les termes extrêmes des biens et des maux* et que F. Vian rapproche de notre présent passage<sup>89</sup>, s'applique, dans le stoïcisme, non pas aux hommes primitifs mais à l'enfant qui de ses 7 à ses 14 ans développe sa raison. De plus, la théorie des origines dont parle Cornutus ne correspond pas à celles des Stoïciens. Pour ces derniers, d'après le témoignage sénéquéen, les hommes primitifs n'étaient pas agressifs, mais vivaient, au contraire, en accord avec la nature<sup>90</sup> et ignoraient la brutalité, les vices et l'injustice. Le fait de provenir de la terre est le signe non pas de leur nature bestiale, opposée,

---

<sup>85</sup> *Comp.*, 20, 39, 15-40, 4.

<sup>86</sup> F. Vian, « La guerre des Géants devant les penseurs de l'Antiquité », *R.E.G.*, 65, 1952, p. 1-39, en particulier, p. 23-24.

<sup>87</sup> *S.V.F.* I, 124 ; I, 739.

<sup>88</sup> Sur ce point voir H. Dyson, *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*.

<sup>89</sup> Cf. F. Vian, « La guerre des Géants... », p. 24 *sq.*

<sup>90</sup> *Ep.* 90, 4. Comme le rappelle le même critique, *Sur l'allégorie...*, p. 230 n. 44, le rapprochement entre le problème de l'allégorie et la lettre 90 a été effectué par M. Pohlenz, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1948, p. 97, et approfondi par G.W. Most, 1989, p. 2020 *sq.*, ainsi que par I. Ramelli, *Anneo Cornuto...*, p. 489, établit une comparaison entre ce passage et l'*Abrégé* de Cornutus.

chez Cornutus, à l'origine éthérée de la vertu que symbolise Athéna, mais de leur grande proximité avec le *logos* divin présent chez eux dans sa forme la plus pure<sup>91</sup>.

Notre extrait rappelle plutôt la description des origines humaines qu'en donnent les grammairiens ou les rhéteurs, comme celle de Cicéron qui ouvre son traité sur l'*Invention*<sup>92</sup>. Cherchant à montrer que l'éloquence n'est utile que si elle est associée à la sagesse, Cicéron raconte qu'au départ les hommes étaient sauvages et cruels<sup>93</sup> et que c'est l'arrivée d'un homme sage qui, par ses qualités morales et ses talents oratoires, persuade progressivement l'humanité de sortir de sa condition primitive pour fonder une société.

Athéna représenterait-elle alors le souverain idéal qui gouverne ses sujets en tempérant leurs passions ? On pourrait le penser puisque par deux fois, Cornutus donne à l'épiclèse « Polias/-eus »<sup>94</sup> une signification politique : les dieux seraient les protecteurs de la Cité. De plus, l'expression « ἡ κατὰ τὸν λόγον ἐντροχία » pourrait faire allusion à l'habileté oratoire dont userait le bon dirigeant. Pourtant, l'évocation reste trop vague, le terme *logos* pouvant désigner la parole aussi bien que la raison. De plus, c'est le dieu Hermès que Cornutus associe traditionnellement à l'éloquence, Athéna représentant dans ce chapitre la vertu<sup>95</sup>. Enfin, l'évocation de la déesse terrassant les Géants peut aussi faire référence à la figure du philosophe.

Tout d'abord, l'éveil de la raison chez les Géants ressemble étrangement à la maïeutique socratique, celle d'un éveil de la raison : « ὥσπερ εἰ νύπτοντες καὶ ὑπομνήσκοντες »<sup>96</sup>. Or, le début de la cinquième satire de Perse, précédemment cité rapproche Cornutus de Socrate. Elle développe l'image d'une raison, et probablement aussi d'une rhétorique philosophique, supprimant nos instincts les plus bestiaux sur le mode de la contrainte, « *Et premitur ratione animus uincique laborat* », mais aussi par l'habileté : « *fallere sollers regula* ».

De plus, le terme « ἐντροχία » désigne, par exemple chez Marc-Aurèle, les compétences du philosophe, habile à transmettre les principes des sciences, mais aussi la dextérité dialectique de Socrate<sup>97</sup>. D'ailleurs, au chapitre 18 de l'*Abrégé*, il s'applique au personnage de Prométhée, archétype de la ruse, ce qui n'est pas sans rappeler le portrait que nous brosse Perse de son maître. Les parallèles entre la cinquième satire et l'épisode des Géants rendent ainsi très probable l'hypothèse d'une représentation cryptée du philosophe en Socrate dans l'*Abrégé*. Il n'est sans doute pas anodin que Cornutus utilise le verbe « διακρίνεσθαι » qui désigne aussi bien l'apprentissage de la sociabilité que l'interprétation des songes ou des allégories<sup>98</sup>. Le philosophe-allégoriste joue, ainsi, un rôle civilisateur central.

De la même manière, l'exégèse du Dieu Hermès traduit les oscillations entre le modèle du Prince et le modèle du philosophe. Comme le rappellent J. Chittenden et B. Combet-

<sup>91</sup> Sén., *Ep.* 90,44 : « *alti spiritus viri et, ut ita dicam, a dis recentes* ». Cf. G. R. Boys-Stones, *Post-Hellenistic Philosophy. A Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford, Clarendon Press, 2001, p. 45-49, qui y voit l'originalité de Posidonius par rapport à la conception traditionnelle des Anciens dans le Portique.

<sup>92</sup> *De Inv.* I, 2sq. Sur cette conception de l'âge primitif et son rapport avec les sources sophistiques, voir C. Lévy, « Le mythe de la naissance de la civilisation chez Cicéron », in *Mathesis e Philia, Studi in onore di Marcello Gigante*, Naples, 1995, p. 155-168.

<sup>93</sup> Cic, *Inv.*, I, 2 : « *feris immanibusque* » = βιαίους καὶ θυμωδούς (dans le texte de Cornutus).

<sup>94</sup> Au sujet de Zeus : 9, 9, 15, dans un passage qui, en outre, développe la représentation royale du Dieu ; au sujet d'Athéna et de Zeus : 20, 38, 1.

<sup>95</sup> Cf. *Comp.* 16, 22, 7-15.

<sup>96</sup> Sur la maïeutique socratique, nous renvoyons à l'ouvrage récent de D. Sedley, *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Thaetetus*, Oxford, Clarendon Press, 2004.

<sup>97</sup> *Pensées* I, 8, 2 ; VII, 66, 1.

<sup>98</sup> Cf. Stob., *Fl.*, 598, 43.

Farnoux, divers témoignages attestent la relation entre les princes et Mercure<sup>99</sup>. Horace, par exemple, invoque, après la bataille d'Actium, entre 29 et 27, sous les apparences du jeune Octave<sup>100</sup>, représentation qui est conforme à l'action libératoire et purificatrice dont le dieu a manifesté initialement l'efficacité à Rome dans le champ spécifique de la *merx*, c'est-à-dire de la relation mercantile qui implique une médiation opérative au niveau du sacré. En effet, en assumant le mode mercantile de l'échange, le dieu exerce une action libératoire propre à neutraliser les objets de transaction, à annuler les contraintes tenant aux choses, aux structures et aux personnes, à lever les entraves au libre jeu de la relation contractuelle qui fondait le processus mercantile. Horace, toujours dans la même ode, demande ainsi à Mercure, dans le droit fil de cette vocation première à assumer la relation contractuelle, d'être, sous les traits d'Octave, le promoteur et le garant des accords militaires négociés pendant la guerre civile et de restaurer ainsi la *pax deorum*<sup>101</sup>.

Dès lors, la mention du caducée ou de la baguette d'or, symboles respectivement de la paix et de l'autorité<sup>102</sup>, peut être interprétée par un lecteur romain comme un clin d'œil à la figure. Pourtant, Cornutus semble brouiller les pistes :

ψυχοπομπὸν δὲ τὸν Ἑρμῆν ἐμύθευσαν εἶναι συμβάλλοντες, ὅπερ ἴδιον αὐτοῦ ἐστὶ, τὸ ψυχαγωγεῖν· διὰ τοῦτο γοῦν καὶ ῥάβδον αὐτῷ ἐγχειρίζουσι, τῆ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει,  
ὧν ἐθέλη, τοὺς δ' αὐτε καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει· καὶ παρορμᾶν γὰρ ῥαδίως τοὺς παρειμένους καὶ καταστέλλειν τοὺς παρορμημένους δυνατός ἐστιν.

Le mythe a raconté qu'Hermès est psychopompe, exprimant symboliquement la psychagogie, qui est sa fonction propre ; c'est pourquoi on a mis aussi entre ses mains une verge,

« avec laquelle il charme les yeux des hommes »

c'est-à-dire les yeux de l'esprit,

« ceux qu'il désire, même également s'ils dorment, il les éveille »

car rien n'est plus facile au λόγος de stimuler les esprits indolents et de calmer au contraire les esprits trop excités<sup>103</sup>.

L'allégorie de deux vers homériques<sup>104</sup> fait d'Hermès psychopompe le symbole de la psychagogie (« ψυχαγωγεῖν »), l'art de conduire les individus à nos vues par le seul usage du discours persuasif, comme le roi philosophe que célèbre Cornutus au chapitre 14, capable, par sa seule voix, de convaincre et non de contraindre ses propres sujets<sup>105</sup>. Mais Hermès est-

<sup>99</sup> J. Chittenden, « Hermes - Mercury, Dynasts and Emperors », *Numismatic Chronicle* Ser. 6, 5 (1945), p. 40-57, en particulier p. 52-53 ; B. Combet-Farnoux, *Mercurus romain. Le culte public de Mercure et la fonction mercantile à Rome de la République archaïque à l'époque augustéenne*, Rome / Paris, École française de Rome, 1980, p. 433-471.

<sup>100</sup> Hor., *Od.* 1, 2, 41-44 : « ... toi, si changeant de figure, dieu ailé, tu prends sur terre les traits d'un jeune homme, et acceptes, fils de la bienfaitante Maïa, d'être appelé le vengeur de César » (« *sine mutata iuuenem figura / ales in terris imitatis, almae / filius Maiae, patiens uocari / Caesaris ultor.* »).

<sup>101</sup> Voir les analyses que B. Combet-Farnoux fait de l'ode horatienne, *Mercurus romain...*, p. 448 sq.

<sup>102</sup> Voir sur ce point J. Chittenden, « Hermes – Mercury, Dynasts and Emperors », p. 40 sq.

<sup>103</sup> *Comp.*, 16, 22, 7-15 : « ψυχοπομπὸν δὲ τὸν Ἑρμῆν ἐμύθευσαν εἶναι συμβάλλοντες, ὅπερ ἴδιον αὐτοῦ ἐστὶ, τὸ ψυχαγωγεῖν· διὰ τοῦτο γοῦν καὶ ῥάβδον αὐτῷ ἐγχειρίζουσι, τῆ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει, ὧν ἐθέλη, τοὺς δ' αὐτε καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει· καὶ παρορμᾶν γὰρ ῥαδίως τοὺς παρειμένους καὶ καταστέλλειν τοὺς παρορμημένους δυνατός ἐστιν ».

<sup>104</sup> *Il.*, 24, 244-345 = *Od.*, 5, 47-48 = *ibid.*, 24, 3-4.

<sup>105</sup> *Comp.*, 14, 17, 4-10.

il seulement l'avatar du bon gouvernant ? N'est-il pas aussi le masque sous lequel s'abrite l'allégoriste, cet « *herméneute* » dont « la parole éclaire toute chose » et a pour mission de « communiquer les pensées des dieux » aux hommes<sup>106</sup> ? Le philosophe, véritable intermédiaire entre les hommes et les dieux jouerait alors la même fonction démonique qu'Épictète, nous le verrons, assigne au Sage cynique et au philosophe.

Bien plus, les allégories faisant des naissances d'Hermès et d'Athéna le symbole de l'éclosion de la vérité, selon le modèle de la maïeutique socratique, nous invitent à lire l'*Abrégé* sinon dans sa totalité, du moins ponctuellement, comme le reflet de l'entreprise pédagogique unissant le maître-auteur au disciple-lecteur<sup>107</sup>.

Se pose, dès lors, la question de savoir pourquoi Cornutus crypte cette représentation. La première raison est probablement de nature pédagogique. La dialectique platonicienne reposant sur l'échange de questions et de réponses, Cornutus préfère celle du langage allégorique à la fois révélateur et dissimulateur du sens, invitant le lecteur à devenir à son tour allégoriste. La piété philosophique qu'il tente de transmettre à son disciple repose sur un examen constant et approfondi des symboles divins, à l'opposé de la superstition qui naît d'une lecture trop littérale des mythes.

Le second motif est sans doute à chercher dans la théologie stoïcienne. Cornutus est un philosophe ; non un sage. Il ne peut donc pas s'ériger en modèle d'homme-Dieu. Ce vide ne creuse pas pour autant le fossé entre les hommes et les dieux : il constitue, au contraire, l'ouverture vers le chemin de la perfection divine que devra construire le lecteur lui-même en dépassant les deux modèles que sont le Prince et le Philosophe.

Le troisième motif est probablement d'ordre politique et religieux. À l'ostentation du culte impérial, à une quasi divinisation du Prince trop évidente et qui pouvait être perçue comme étant imposée au peuple romain, le philosophe oppose une forme de divinisation plus subtile et, suivant l'exigence de *συμμετοία* prescrite à la fin du chapitre<sup>108</sup>, plus modérée ; une piété d'hommes libres et éclairés. En effet, des Princes comme Caligula ou Néron tendent à s'exhiber sous les traits des dieux olympiens, ce qui constitue aux yeux de Philon et de Tacite un sacrilège<sup>109</sup>. On peut se demander si en proposant ouvertement un modèle alternatif à celui du culte impérial, Cornutus n'encourait pas l'accusation d'impiété. Comme pour Perse, nous le verrons, le langage crypté est alors le meilleur moyen d'affirmer la liberté philosophique tout en déjouant la censure et en évitant de bouleverser l'ordre établi que les Stoïciens, au nom du respect dû au *fatum* divin, se devaient de respecter.

Il nous semble, enfin, qu'en optant pour une représentation cryptée du philosophe, Cornutus suggère à son lecteur que le meilleur culte à rendre au divin est un culte de la raison qui se passera des symboles ostentatoires propres au culte impérial néronien : la religion suprême, aux yeux de l'auteur, serait alors une religion qui ferait l'économie de la parole et des images, une religion silencieuse et invisible, où l'âme individuelle se confond avec l'âme cosmique.

---

<sup>106</sup> C'est de cette manière que Cornutus caractérise Hermès, *Comp.*, 16, 21, 14; 22, 1-4.

<sup>107</sup> Sur la naissance d'Hermès comme symbole de la raison produite par la contemplation et la recherche et sa comparaison avec l'art des sages-femmes : Corn., *Comp.*, 16, 23, 8-14 ; sur la naissance d'Athéna comme symbole possible de la maïeutique: *Comp.*, 19, 34, 17-23.

<sup>108</sup> *Comp.*, 35, 76, 15-16.

<sup>109</sup> Sur Néron qui apparaît en public sous les traits d'Apollon : Tac., *Ann.* 14, 14 ; sur Caligula qui prétend se mesurer avec les adorations que reçoivent les dieux Hermès, Apollon et Arès : Phil., *Legatio ad Caium*, 93-97. Il faut cependant aussi souligner le caractère partial de ces témoignages qui sont des portraits à charge. C'est plutôt le tyran mégalomane qui est décrit en eux.

L'étude comparative du *De natura deorum* de Cicéron et de l'*Abrégé* de Cornutus nous a paru révéler l'évolution des rapports entre les élites politique et intellectuelle, de la fin de la république romaine à l'époque impériale. Dans le traité cicéronien, le débat théologique est mené non par des philosophes professionnels mais par des hommes engagés directement dans la vie de la cité. Même Cicéron, qui est alors écarté de la scène politique, s'efforce au tout début de son livre de souligner la dimension sociale de son entreprise littéraire, conscient qu'il est contraire à la *dignitas* d'un Romain de n'être, à l'image des Grecs, qu'un simple philosophe professionnel<sup>110</sup>. À rebours, dans l'*Abrégé* c'est un étranger, maître de philosophie et écrivain en grec qui se pose en éducateur religieux de la jeune élite romaine. Or cette différence nous paraît fondamentale pour comprendre la fonction nouvelle que Cornutus assigne à l'allégorie. D'une part, l'allégorie, dans la mesure où elle assure la transmission d'un savoir auprès de l'élite romaine, revêt une charge politique indéniable et ne présente plus seulement une valeur théorique, comme cela pouvait être le cas chez Chrysippe. D'autre part, l'*Abrégé*, en impliquant la subordination de l'élite romaine à un maître de philosophie étranger suppose probablement un changement de perspective dans le débat religieux : ce n'est plus la religion traditionnelle qui est au cœur de la réflexion, comme dans le *De natura deorum*, Cotta et Balbus se posant tous les deux en garants de la religion officielle, mais la piété philosophique. Autrement dit, il ne s'agit plus de savoir, nous semble-t-il, comment la piété philosophique peut s'articuler avec la religion romaine, mais plutôt l'inverse. Ceci expliquerait pourquoi Cornutus ne fait allusion aux pratiques ou aux croyances religieuses romaines que très ponctuellement.

Pourtant, le *De natura deorum* et l'*Abrégé* de Cornutus se rencontrent sur un point précis : tous les deux favorisent une représentation masquée et toute socratique de l'élite intellectuelle : Cicéron, soucieux de ne pas imposer au lecteur son opinion, s'efface derrière Balbus, Cotta et Velléius, soucieux ; Cornutus oppose à la représentation évidente du souverain l'image cryptée du philosophe, marquant implicitement ses distances avec les excès du culte impérial. Une telle représentation n'est pas sans rappeler celle d'un autre chercheur d'énigmes, d'un autre accoucheur d'âmes, capable de voir « l'autre face des choses » : Melquiádes, personnage central dans *Cien años de Soledad*. S'il ne fait que quelques brèves apparitions, son ombre plane continuellement dans l'œuvre de García Márquez.

---

<sup>110</sup> Cic., *N.D.* I, 5-7. Sur ce point, voir C. Lévy, « Philosopher à Rome » in C. Lévy (éd.), *Le concept de Nature à Rome : La physique* (actes du séminaire de philosophie romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne, 1992-1993), Presses de l'École normale supérieure, Paris, 1996, p. 7-20, en particulier p. 15-16. Les Sextii semblent, cependant, avoir fait exception : I. Lana, « La scuola dei Sestii », in P. Grimal (éd.), *La langue latine, la langue de la philosophie*, Rome, 1992, p. 109-124.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

AUVRAY-ASSAYAS, CL., « Les constructions doxographiques du *De natura deorum* et la réflexion cicéronienne sur la physique » in C. Lévy (éd.), *Le concept de nature à Rome. La physique*, Actes du séminaire de philosophie romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne (1992-1993), 1996, Paris, p. 67-83

BABUT, D., *La religion des philosophes grecs*, Paris, P.U.F., 1974

BLOOMER, W. M., *Latinity and Literary Society at Rome*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1997

BRUNT, P.A., « Stoicism and Principate », *P.B.S.R.*, 43, 1975

FERRARY, J.-L., *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique*, Rome, École française de Rome, 1988

FUENTES GONZÁLEZ, P.-P., « Cornutus », *DPhA*, II, C 190, p. 460-473

GOURINAT, J.-B., « Cornutus : grammairien, rhéteur et philosophe stoïcien », *Grammairiens et philosophes dans l'Antiquité gréco-romaine*, Textes réunis et présentés par B. Pérez et M. Griffe. Montpellier, 2008, p. 53-92

GRIFFIN, M. T., *Seneca : a Philosopher in Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1976

LÉVY, C., *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École française de Rome, 1992

MOST, G. W., « Cornutus and Stoic Allegoresis : A Preliminary Report », *A.N.R.W.*, Berlin – New York, II 36, 3, 1989, p. 2014-2065

PEASE, A. S., *M. Tulli Ciceronis de Natura deorum*. Édition. Cambridge, Harvard University Press, 3 vol., 1955-1958

RAWSON, E., *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, Londres, Duckworth, 1985

RAMELLI, I., *Anneo Cornuto, Compendio di teologia greca*, Milan, Bompiani, 2003

ROCCA-SERRA, G., « Exégèse allégorique et idéologie impériale : l'Abrégé de Cornutus », in J.-M. Croisille et P.-M. Fauchère (éd.), *Neronia 1977* (Actes du II<sup>ème</sup> colloque de la Société internationale d'Études Néroniennes Clermont-Ferrand, 27-28 mai 1977), Clermont Ferrand, 1982, p. 61-72

ROCCA-SERRA, G., *Cornutus : Abrégé des traditions relatives à la théologie grecque*, Paris, 1988

SCHEID, J., *Religion et piété à Rome*, Paris, A. Michel, 2001

VIAN, F. « la guerre des Géants devant les penseurs de l'Antiquité », *R.E.G.* 65, 1952, p. 1-39