

EOS XCVI fasc. 2
2009

E O S

ORGAN
POLSKIEGO TOWARZYSTWA
FILOLOGICZNEGO

UKAZUJE SIĘ OD ROKU 1894

REDAKTOR NACZELNY

JAKUB PIGOŃ

REDAKTORZY

KRZYSZTOF NAWOTKA
JERZY AXER
MAŁGORZATA BOROWSKA

Rocznik XCVI 2009

Zeszyt 2

WROCŁAW–KRAKÓW–WARSZAWA
POLSKIE TOWARZYSTWO FILOLOGICZNE
INSTYTUT BADAŃ INTERDYSCYPLINARNYCH „ARTES LIBERALES”
2009

E O S

COMMENTARII SOCIETATIS PHILOLOGAE POLONORUM

EDUNTUR INDE AB ANNO MDCCCXCIV

EDITOR PRIMARIUS
IACOBUS PIGOŃ

EDITORES
CHRISTOPHORUS NAWOTKA
GEORGIUS AXER
MARGARITA BOROWSKA

Volumen XCVI 2009
Fasciculus 2

WRATISLAVIAE–CRACOVIAE–VARSOVIAE
SUMPTIBUS SOCIETATIS PHILOLOGAE POLONORUM
INSTITUTO STUDIIS INTERDISCIPLINARIBUS EXCOLENDIS “ARTES LIBERALES”
ADIUVANTE
2009

EDITORUM CONSILIUM

SILVESTER DWORACKI, POSNANIAE
SOPHIA GŁOMBIEWSKA, GEDANI
CASIMIRUS KORUS, CRACOVIAE
LESCUS MROZEWICZ, POSNANIAE
HENRICUS PODBIELSKI, LUBLINI
GEORGIUS STYKA, CRACOVIAE
MARIANUS SZARMACH, TORUNII

COMMENTARII EDUNTUR ADMINISTRANTUR

PL-50-139 WROCLAW, UL. SZEWSKA 49
INSTYTUT STUDIÓW KLASYCZNYCH, ŚRÓDZIEMNOMORSKICH I ORIENTALNYCH
UNIwersytetu WROCLAWSKIEGO
Inscriptio electronica: eos@uni.wroc.pl

COMMENTARIORUM PAGINA DOMESTICA

www.eos.az.pl

EDITORUM ADIUTOR

SLAVOMIRUS TORBUS

Wydano ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego
przy wsparciu finansowym Uniwersytetu Wrocławskiego
we współpracy wydawniczej z Instytutem Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”

CONSPECTUS MATERIAE

COMMENTATIONES

ANDRZEJ WYPUSTEK, Spells, Potions, Husbands and Wives: A Contribution towards the Study of Greek Love Magic in Antiquity	207–223
AGNIESZKA KOTLIŃSKA-TOMA, MARIA ŁUKASZEWICZ-CHANTRY, Motifs de représentation de la mort des fiancées ou jeunes épouses dans les épigrammes grecques et la poésie néo-latine	225–250
MARCO FERNANDELLI, <i>Poeta diuinus</i> . Nota a Virgilio <i>Ecloghe</i> 6, 64–73	251–277
SÉBASTIEN BARBARA, L'attitude à l'égard des <i>thaumata</i> anthropologiques à Rome (I ^{er} s. av.–I ^{er} ap. J.-C.) : encore sur les Pygmées de Philodème	279–302
FRANÇOISE TOULZE-MORISSET, Cartographie de l'humain dans la <i>Germanie</i> de Tacite	303–330
KATARZYNA OCHMAN, Gellius, <i>Noctes Atticae</i> III 1, or the Disastrous Effects of Greed.....	331–345
PASCAL BALIN, Le fœtus humain dans l'échelle des êtres	347–356
MIREILLE ARMISEN-MARCHETTI, Arnobe et l' 'expérience' de l'enfant sauvage (<i>Aduersus nationes</i> II 20–23)	357–373
LUCIO CRISTANTE, La natura perfida di Enea (<i>Anth. Lat.</i> 255 R. ² = 249 Sh.B.)	375–383

SPELLS, POTIONS, HUSBANDS AND WIVES: A CONTRIBUTION
TOWARDS THE STUDY OF GREEK LOVE MAGIC IN ANTIQUITY¹

By

ANDRZEJ WYPUSTEK

ABSTRACT: In Greek antiquity love potions and spells were not only part of prostitutes' professional equipment. Our evidence points also to the repeated use of love magic by married women. We should take into account the possibility that their magic might well have contained some "standard", "regular" formulas of erotic magic, including spells of attraction and binding spells. Male prejudices and fears (stimulated by incidents of poisoning and overdose) bestowed such female magic with a sinister aspect: these were just power-usurping, harmful or murderous, ubiquitous machinations. In reality, for a frustrated woman, who was craving for intimacy and mutual commitment, love charms and potions were less risky and easier solution than a romance or attempts to get the divorce.

In his study of the society of Classical Athens V. Ehrenberg wrote: "The fear of being poisoned was, it seems, frequent and genuine. Women were supposed to be favourite customers of those who traded in drugs, particularly in love potions"². Certainly, but who were these women anyway? In the literary tradition love magic is usually associated with *hetairai* and prostitutes, and there is some evidence for this kind of clientele in the extant magical spells and formularies³. It seems, however, that potions and spells were not only part of prostitutes'

¹ Greek and Demotic spells are cited as *PGM* (*Papyri Graecae Magicae*) and *PDM* (*Papyri Demoticae Magicae*) in translation by Betz 1997.

² Ehrenberg 1951: 198. See recently Pollard 2001: *passim*.

³ Scholars are often inclined to place extant love spells in the *demi-monde* of courtesans, prostitutes, and their enamoured clients. According to Dickie 2001: 79–107, prostitutes were the main object of the binding love spells. This conjecture is open to debate, as in dealing with them not spells but money and/or status were needed, unless we credit the Greek men with excessive romanticizing of the working girls. Dickie allows for the fact that in the larger cities of Hellenistic and Greek-Roman Egypt emancipated women who were neither prostitutes nor wives enjoyed sexual relations with men outside marriage (especially widows and women who were divorced or separated from their husbands).

professional equipment. Surprisingly, our evidence points also to the use of love magic by married women⁴. We owe the pioneering study of the subject to Ch.A. Faraone⁵. He assumed that such magic was a factor in Greek society, and not (or not only) some kind of a male, anti-feminist, construct⁶. A number of literary sources attest that husbands were also target of spells and potions⁷. *Against the Stepmother*, the speech by Antiphon (c. 480–411 BC), whether fictional or actually delivered, confirms that a husband who found his wife administering lethal poison could accept her passing of strange proceedings for performance of love magic as understandable, and that Athenian public would find such episode plausible⁸. In a word, according to Faraone, women were administering love potions to their husbands, albeit in small amounts, in the belief that these substances would make men loyal and affectionate toward them or, to a lesser degree, arouse their desire. The purpose of the following paper is to supplement and reassess the evidence adduced by Faraone, with the hope of provoking further discussion on the topic.

We shall start with some additional evidence to be drawn from Classical oratory. Taking into account objectionable if not criminal nature of such magical

⁴ I leave aside the cases of simple poisoning accompanied by the conscious intent of killing. As both were often interrelated, however (good exemplification is Quint. *Inst.* VII 8, 2; VII 3, 30: “Sed etiam ex contrario argumenta ducuntur, ut si quaeratur [an] amatorium uenenum sit necne, quia uenenum amatorium non sit” [“Arguments may also be drawn from contraries, as for instance in the question whether a love-potion can be a poison, in view of the fact that a poison is not a love-potion”, transl. by H.E. Butler]), some cases of magical poisoning will be taken into consideration. Close association of poisoning with magic (apart from terminological associations) had threefold reasons. First, magical ingredients were an inherent part of magical activities of various kinds, and the knowledge of them was one of the most important fields of magical lore. Even today a small change in dosage may make a beneficial drug lethal, and this probably is one of the causes of close association of love-potions with poisons in Greek antiquity. Secondly, one of the most significant effects of love spells was love-illness. This way such spells could be literary poisonous (or rather they were thought to be so), even if they did not consist of material elements. Thirdly, as the ancients did not have efficient methods of chemical analysis, any sudden death, illness or insanity resulting from poison or infection could be ascribed to some secret workings of a sorcerer and result in accusations of sorcery.

⁵ Faraone 1999 and 2002.

⁶ Plutarch in his *Marital Advice* explicitly admonished wives not to use magical potions. The wording he used suggests that important issues of the time was alluded to, Plut. *Coniug. praec.* 5 = *Mor.* 139a.

⁷ Already in the *Illiad* Hera tried to seduce her own husband, Zeus, availing herself of Aphrodite’s charm, Hom. *Il.* XIV 215–224. In Sophocles’ *Trachinae* Deianeira involuntarily poisoned her husband, Herakles, in the belief that she was giving him a love potion or aphrodisiac, Soph. *Tr.* 727 f. See Faraone 1994.

⁸ A similar (possibly the same) story is related by the author of *Magna Moralia* 16 (= 1188b, 30–38), ethical treatise attributed to Aristotle, but more likely compiled after his death (fourth/third century BC). The focus is, however, on the legal matters and the reaction of the public. Two similar cases come from the Hellenised court of the Jewish king Herod the Great, see Jos. *AJ* XIV 4, 1 f.; XV 7, 4; *BJI* 29, 2.

activity, this is surprising to see that it has left virtually no trace in legal sources. Plausible explanation is that Greek cities in general did not lay down laws against *pharmakeia* as such (i.e. poisoning or/and bewitching, with the use of *pharmaka*, potions, herbs, ointments, as well as spells and incantations). Perhaps there was no need for such a legislation, specific cases being covered by laws against impiety or homicide. It was the harm inflicted by magical acts (e.g. seduction or adultery, illness, madness, and death) that was to be sanctioned, not magic as such. In Classical Athens, and probably elsewhere, accusation of murder by sorcery fell under the heading of poisoning⁹. And yet, the cases of sorcery and poisoning by women who inflicted no direct physical harm were also taken into consideration by the Athenian law. This law did not apply to magic as such, but focused on the consequences of its use; its nature was preventive, not penalizing¹⁰. Under a statute attributed to Solon (and perhaps actually initiated by him) any legal action undertaken by a man was invalid if it could be shown to have been conceived “under the influence of a woman” or “through the persuasion of a woman”. A man who followed the advice of a woman was legally “incompetent”: “Note further, that even if a man be childless, he has not the right to dispose of his property by will, unless he be of sound mind; but if he be impaired by disease or the effect of drugs (*pharmakonta*), or be under the influence (*peithomenon*) of a woman, or be the victim of old age or madness, or be under constraint, the laws ordain that he be incompetent” (Dem. 46, 16, transl. by C.A. Vince, J.H. Vince). This strange formulation, “influence of a woman”, does not point to a persuasion due to some efficient reasoning on her side. The focus of the law was on man’s mind and its sanity. In Isaeus’s speech *On the Inheritance of Meneclēs* a person who had acted “under the influence of a woman” was legally classified under the same category as “insane”. It appears that succumbing to the influence of a woman was tantamount to insanity: “That Meneclēs was not insane or under the influence of a woman but in his right mind when he adopted me [...] he was not insane or under the influence of a woman, unless, indeed, my opponent wishes to describe his loneliness and childlessness in these terms” (Is. 2, 19, transl. by E. Seymour Forster). Similar story is told by Demosthenes. A citizen did not marry and did not have children, but kept a *hetaira*, whose overpowering influence apparently was driving him mad. To everybody he seemed to be mentally deranged, beside himself, for he was under the influence of a woman (Dem. 48, 52–56). Now, what way did she drive him insane? What was the nature of this insidious influence of a woman? Some explanation is to be found in another of Isaeus’s speeches: “Her [a slave prostitute’s] establishment there [in tenement-house in Cerameicus], gentlemen, had many evil consequences. Euctemon, going there constantly to collect the rent, used to spend most of his time in the tenement-house, and

⁹ Parker 2005: 133.

¹⁰ Gordon 1997.

sometimes took his meals with the woman, leaving his wife and children and his own home. In spite of the protests of his wife and sons, not only did he not cease to go there but eventually lived there entirely, and was reduced to such a condition by drugs (*pharmakon*) or disease or some other cause, that he was persuaded by the woman to introduce the elder of the two boys to the members of his ward under his name” (Is. 6, 20 f., transl. by E. Seymour Forster).

Setting side by side the threat of being manipulated by *pharmaka* and the influence of a woman was not fortuitous in Solon’s law. In fact, they were related to each other. Widespread belief was that the persuasion by a woman was facilitated once their *pharmaka* made a man’s mind susceptible. Persuasion based on womanly argumentation or sex appeal only seemed impossible: a man wouldn’t surrender to woman’s power without being previously impaired by her secret machinations. At the same time madness counted among most frequent effects of potions, and especially of love potions. Such philtres aimed at overpowering victim’s mind and provided means “whereby the mind is deranged”¹¹. Dissolution of personal integrity cleared the way for love-illness.¹² Such threat – among others – was to be prevented by the law of Solon. Its formulation was circumspect and reserved, taking into account the complexity of such cases and the fact that they showed men in somehow embarrassing light¹³.

Such employment of spells and potions was common enough to cause accidents (e.g. overdose), which resulted in the victim’s death and regular prosecution. People were well aware that some of them could be dangerous. This is clearly demonstrated by the fragment of a marriage contract from Oxyrhynchus, dating to second or first century BC. Scholarly interest the papyrus raised was mainly due to its rare form and unprecedented promise it contained. Thais swore to offer fidelity and affection to her husband to the end of her days. As it was usually the case, wife’s rights and duties were stated in detail, supplemented with uniquely long and detailed list of restrictions. Notably, Thais was denied her dowry if she wanted a divorce, and was not allowed to leave the house. At the end rather peculiar formula appears: “I will not be together with any other

¹¹ Plin. *Nat.* XXV 25. On the madness and frenzy in love spells see Kotansky 1994: nos. 52 and 62, and commentary.

¹² See love spell directed at men, *PGM* IV 1722: “As you say the spell, also say: ‘I am bending to my will the soul of him’”. The rest of the spell is directed against NN women. See also the charm to subject, *PGM* X 36–50: “let him, NN (add the usual), the trouble-maker, be trampled [...]. Subject him, NN, to me...”.

¹³ Similar combination of poisoning and a spouse’s madness is to be found Justinian’s *Novels*, where we read: “But if a husband should administer poison to his wife with the intention of either killing her or depriving her of reason, or a wife should administer it to her husband, or one of them should attempt the life of the other in any way whatsoever, We decree that an offence of this kind (provided it demands criminal prosecution) shall be tried and punished in conformity with the laws”, XVI 4, 4 (transl. by S.P. Scott).

man, in the way of women, except with you, nor shall I prepare love charms against you, whether in your beverages or in your food, nor shall I connive with any man who will do you [harm] on any pretence..."¹⁴. Scholars disagree with regard to the motive of such stipulation. Most probable explanation makes this document of special interest to us. Greek papyri from Egypt attest the practice of spouses who, after a domestic crisis, wished to base their marriage on a new marital arrangement, which would be recorded on a special instrument. In these cases, the provisions of the new instrument were meant to remedy the earlier difficulties (abuse, debts etc.) that caused the crisis. As such, the document would give us a vivid account of troubled marital life of a Greek couple in the period predating its composition¹⁵.

Another testimony comes from the oracular collection (dated to the third/fourth century AD, but the origin goes back earlier in time) of so called *Sortes Astrampsychi*¹⁶ where, among others, two questions were put: "Am I to be separated from my wife? Have I been poisoned?" (*P. Oxy.* XII 1477). One should surmise a link between the two lines, as there was a likely psychological connection between the possibility (suitability) of divorce and the threat of poisoning. This assumption is confirmed and specified by one of the later (fifth/sixth century AD) versions of *Sortes*, which says: "Your girl friend has not put a spell on you. It is indeed a poisoner (*pharmakos*) whom [...] your wife". According to the editor of the collection one should most probably read the text as follows: "It is indeed a poisoner [sorcerer], whom you are taking as your wife"¹⁷. Certainly, not much information is given here, but it would be misleading to underestimate the importance of both clauses. One should keep in mind that *Sortes Astrampsychi* was a practical book. Its compiler would not bother to include questions which had no immediate application¹⁸. Magical poisoning appears as quite common (no matter how unexpected) event of married life, occurrence of not much less

¹⁴ *PSI* 64, see Rowlandson 1998: 323, no. 255.

¹⁵ See Yiftach-Firanko 2003: 192–195, who suggests that detailed restrictions on sexual and moral conduct of the woman point to some misconduct of her in the past. She may have committed adultery or act in a way that incited her husband's suspicions. One should also note a possible analogy, a text (oath? marital contract?) on papyrus dating to the second/first century BC, of unknown location, where a woman renounces any *kakia* and *kakotechnia* towards a man, Maresch 1997.

¹⁶ Oracle book which circulated in late antiquity under the name of Astrampsychus, preserved on a number of papyri and medieval manuscripts.

¹⁷ R. Stewart ad *P. Oxy.* LXVII 4581 fr. 6(b)16–18 (in Coles 2001: 136). See the edition of the *Sortes Astrampsychi* by Stewart 2001. Parallel formulation recurs in the Latin counterpart, *Sortes Sangallenses*, of which the origin goes back to antiquity: "succurre tibi, quia a muliere medicamentatus es", Winnefeld 1887: no. 48, 10; see the recent survey of scholarship by Klingshirn 2005.

¹⁸ Browne 1974: 7.

frequency and importance than getting the proper position, concluding contract, undertaking a journey etc.¹⁹

The last testimony dates to the first or second century BC. In the well-known “judicial” curses on lead tablets, found in the Demeter sanctuary at Knidos in the South West of Asia Minor, the individuals guilty of some transgressions were solemnly dedicated to Demeter, Persephone and other infernal deities. It could also be a producer of a tablet himself who dedicated himself to the goddess in case he was a guilty one. In each case the name of the dedicated person and the cause of the offence which had called forth the dedication were stated: “I, Antigone, make a dedication to [...] all the gods and goddesses with Demeter. If I have given poison/spells to Asclepiadas or contemplated in my soul doing anything evil to him; or if I have called a woman to the temple, offering her a *mina* and a half for her to remove him from among the living, (if so) may Antigone, having been struck by a fever, go up to Demeter and make confession, and may she not find Demeter merciful but instead suffer great torments...”²⁰. Antigone was accused of giving a potion to her husband and paying a woman expert to kill him. Her accuser(s) had apparently persuaded the woman to testify against her. On another tablet a woman asks the goddess to punish a person guilty of similar offence (Audollent 1904: no. 4). Fragmentary text of imprecation on yet another, badly mutilated tablet sheds some light on the nature of the transgression: εἴ τι ἐμοὶ πεποίκει φάρμ[ακον] ἢ ποτὸν ἢ κατάχριστον ἢ ἐπακτὸν [ἢ τινι] ἡμῶν²¹, where κατάχριστος means “for use as ointments” (LSJ), ἐπακτός “charm”, “spell” and not, as the editor suggested, some “strange poison, imported from another country”. This sequence of technical terms covers the procedure of magical poisoning in its entirety; reciting of the spell was integral part of it. Such was the sort of poisoning the producers of tablets, their potential victims and the accusers had in mind. There seems to be no way to tell whether the magic to which the texts allude to was in any way related to love magic or, what seems more plausible, constituted

¹⁹ In Lucian’s *Dialogues of the Dead* 4 Hermes says to Charon: “After all, though, Charon, in old days men were men; you remember the state they used to come down in – all blood and wounds generally. Nowadays, a man is poisoned by his slave or his wife...” (transl. by H.W. Fowler and F.G. Fowler). His contemporary, the Christian apologist Tertullian, described the experience of a pious Christian woman married to a pagan husband; he listed actions that could lead to suspicions and accusations in a mixed marriage: “Shall you escape notice when you sign your bed, (or) your body; when you blow away some impurity; when even by night you rise to pray? Will you not be thought to be engaged in some work of magic? Will not your husband know what it is which you secretly taste before (taking) any food? And if he knows it to be bread, does he not believe it to be that (bread) which it is said to be? And will every (husband), ignorant of the reason of these things, simply endure them, without murmuring, without suspicion whether it be bread or poison (“sine suspicione panis an veneni)?...”, Tert. *Ad uxorem* II 5 (transl. by A. Cleveland Coxe).

²⁰ Audollent 1904: no. 1 front; transl. by J.G. Gager (1992: no. 89).

²¹ Text as given by Audollent 1904: no. 8. See the recent analysis of Knidos curses by Ficheux 2007: 17–21, especially 18, n. 88.

an act of plain sorcery. In any case simultaneous appearance of accusations against Antigone and Hegemone, and the traces of similar accusations in yet one more of the Knidian tablets, convey the climate of mistrust, fear and slander between spouses facilitated by the use of magic.

Remarkable and telling is such a broad social, geographical, and chronological range of sources attesting to the use of love magic by women in marital context. They run from Classical (literature, oratory), through Hellenistic, and up to Greek-Roman times (literature, papyri, and tablets). All in all both literary and sub-literary sources reveal a good deal of anxiety with regard to wives' *pharmakeia*, which was perceived as dangerous, harmful and common enough to find its way to Hellenistic and Greek-Roman marriage contracts and oracular questionnaires. I differ with Faraone on one important point, however. In my view these remarkable testimonies do not so much confirm that the wives were preparing spells and potions against their own husbands, but rather that they were believed to do so. This fear of being bewitched or poisoned resembles excessive preoccupation with female infidelity, typical of the Greeks – no one would argue that an average Greek woman was in reality inherently prone to adultery²². The direct evidence for “marital” love magic is almost lacking. A handful of actual spells that could target husbands has been found. Short recipe for smearing myrrh on one's face was followed by an incantation designed to bring charm (*charis*) to a woman in the eyes of her husband or lover²³. Whether the addressee was

²² In fact both crimes, adultery and poisoning, were probably connected – an unchaste woman would likely become poisoner since, from the fear of exposure or to conceal her crime she could either do away with her husband or try to manipulate him as much as possible, depending on her machinations. Good example is to be found in Artem. IV 71, 14–22 and in Apuleius' *Metamorphoses* IX 29, where a baker learns of his wife's adulterous affairs: “The miller then followed suit with his wife, serving notice of divorce, and throwing her too out of the house. She, however [...] took great pains to discover a certain old woman, past mistress of her profession, who it was believed could bring about anything by her curses and spells, and loading her with gifts she begged her earnestly to do one of two things: either to pacify her husband and reconcile him to her, or if that proved impossible, to send in a ghost or some evil spirit to put a violent end to his life. The witch, who could control the gods themselves, in her first offensive deployed only the light arms of her nefarious art, trying to soften the husband's grievously wounded feelings and revive his love. When that did not succeed as she had expected, she took umbrage at the infernal powers and incited as much by their lack of cooperation as by the reward she had been promised, she mounted an attack on the unfortunate man's life, and raised the ghost of a woman who had died a violent death to destroy him” (transl. by E.J. Kenney).

²³ Daniel, Maltomini 1992: no. 72, col. ii 4–8 (= *PGM CXX* 1–55), Augustan age, extracted from a mummy cartonnage. An interesting parallel is provided by a third century AD magical gem depicting Isis and Osiris as a love couple with the sun disc on the head of the woman, Michel, Zazoff, Zazoff 1995: 58 f., no. 90. See also *P. Mich.* 4932 f., an early Coptic spell supposed to induce mutual (possibly marital) love, Meyer, Smith 1994: 175 f., no. 82; likewise *PDM XIV* 428–450. Opposite is the situation presented in a *diakopos* spell, Daniel, Maltomini 1992: no. 95, referring to the enmity between Osiris and Seth as a paradigm for the enmity to be aroused between a husband and his wife (see Typhon and Osiris in *PGM XII* 372 f.; see also adultery committed by Osiris with Nephthys in *PGM IV* 94–153).

a husband is far from certain, but the fact that the marriage of Osiris and Isis is invoked would point to this²⁴. *Cyranides*, the treatise on magical properties of animals, plants and stones ascribed to Hermes Trismegistos (first/second century AD, but the origin goes back in time) contains instruction for preparing an amulet which was designed for wives, as mutual love and harmonious sex life amongst wedded couples were to be gained²⁵. Of hundreds of magical gems preserved to this day very few point to marital context. A-difficult-to-interpret stone, dating to the second or third century AD, pictures bound female figure (Psyche?) with a griffin (a symbol of Nemesis?). Unidentified human shape appears on verso with an inscription which is very difficult to decipher, arrange and read. Two tentative readings were proposed. M. Smith interpreted it as ἀνδρα καλιπώσαν ἀραν νεικαν ἀραν, but the first editor (C.W. King) understood the text as *nicandra sosandra* – “catch husband, keep husband”. In both cases the charm would aim a partner of a woman²⁶. Of magical tablets (*defixiones*) only two give a clear testimony of women’s involvement in love spells and at the same time include some information on their relationships. They offer no clue, however, for the marital status of the persons involved²⁷. Our inventory may perhaps be supplemented with some other occurrences. Still, it will not be much.

This does not mean, however, that the picture we have got from the abovementioned literary and sub-literary evidence is utterly fictitious. There are good reasons for the discrepancy between our knowledge of women targeting their husbands with love spells and the scarcity of extant testimonies of their actions. In magical formularies of erotic spells typical situation is that of a male client desiring a woman. The bulk of applied spells preserved on lead and papyrus was also produced for men and – presumably – by men. Women may have had a preference for forms of erotic spells that left not much trace in the material record. They may have no confidence to approach male, professional suppliers of magical tablets, or no means to pay for their services. Or perhaps they had no reading and writing skills, but instead of high-profile, long and complicated *defixiones* they could still whisper spells and prepare *philtera* in the form of dishes or beverages²⁸. Love magic was practised just as much by women as by men, but women, for the most part, did not appeal to curse tablets to bind their lovers

²⁴ Daniel, Maltomini 1992: 120, n. 2 on lines 1–25 (homosexual?). Another document, a Greek-Coptic papyrus *PGM* IV 94–153, containing the love spell on behalf of the women, promises (among other things) to “arouse the heart of Osiris after Isis”.

²⁵ Waegeman 1987: 21.

²⁶ Michel, Zazoff, Zazoff 1995: 58 f., no. 88.

²⁷ Audollent 1904: no. 78; Voutiras 1998: *passim*.

²⁸ One can get some idea of their variety *via* an early Byzantine treatise of gynecology; for the text and Italian translation see Metrodora, *Medicina e cosmesi ad uso delle donne. La antica sapienza femminile e la cura di sé*, Milano 1994. Still, a number of spells was used on women’s behalf, *PGM* XII 62 f.; *PGM* XIII 236–238; *PGM* XXXVI 69–101 etc.

or husbands²⁹. Further, among the number of preserved formularies, love spells and amulets we are not able to recognize those which could be used by wives, due to the poetics of love spells themselves (for example, precedence accorded the masculine grammatical gender in Greek) and their ambiguous phrasing (*gyne* stands for woman and for wife; producers of the spells did not specify the marital status of the persons involved³⁰). In all likelihood, however, a number of seemingly “non-marital” spells were in fact employed in a marital context, e.g. for the sake of reconciliation or to prevent extramarital affairs³¹, against domestic violence, quarrels³² and separations³³, or to eliminate actual or potential rivals (numerous charms to separate lovers). After all, one resorted to magic primarily in crisis situations, in circumstances that involved most intense emotions and desires, and married life was certainly one of these. To comprehend love spells in their entirety, as a mirror of social or family life, one has take into account the simple fact that most ancient Greeks spent most of their lives in marriage, and consequently presume “marital” employment of a number of love spells.

It seems, then, that women did occasionally appeal to magic for the sake of their wedded relationship, as they did on so many most significant occasions of their lives. It is the time now to ask the fundamental question: why and when a married woman would typically need the assistance of love magic?³⁴ In his

²⁹ Winkler 1991; Dickie 2000. Another indication is the fact that whereas most of the *definitiones* were produced by men, most of the judicial curses (or “prayers of justice”) were produced by women. It was apparently harder for women, who were social inferiors, to seek justice by the means of full-fledged lawful procedure.

³⁰ E.g. *PGM* LXI 39–71, spell which was to attract a woman who has been wronged by her husband and at the same time make her hate her own husband (and vice versa).

³¹ E.g. *PGM* XIXb 1–3: “... ‘may he [bring] him, NN, to her, NN’ (add the usual). Write with myrrh mixed with blood on leaves of flax”; Coptic ritual text for marital reconciliation *P. Heid.* 686 in Kropp 1966: 50 f., line 255.

³² Surely some of *thymokatocha*, charms to restrain anger (e.g. *PGM* IX 1–14; XII 179–181: “restraining anger of all, especially of him, NN”; XXXVI 211–230 etc.), and numerous *charitesia*, charms to win favour, e.g. Kotansky 1994: no. 40 (“...make favour, success with all men and women, but particularly with him whom (she) herself wishes”). On *thymos* in spells see now Faraone 2003. From among magical gems see the image of Aphrodite leading and whipping a bound, naked Ares, e.g. Derchain, Delatte 1964: nos. 334 f.; for bound Eros see e.g. Schwartz, Schwartz 1979: nos. 60 f.; for Aphrodite Anadyomene Michel, Zazoff, Zazoff 1995: 51–56, nos. 76–85; see also discussion in Zwierlein-Diehl 1992: 96–99 on some rare instances of love magic on gems.

³³ Restraining spells like e.g. *PGM* V 304–340; VII 396–404; VII 417–422.

³⁴ There are occasional hints to one’s own wife as targeted with love magic. Lidonnici 1998 has pointed out that some of the spells, like *PGM* IV 1265–1274, required relatively easy, daily access to the “victim”, and therefore probably implied an appropriate or licit relationship. A number of testimonies in *PDM* point out to men using potions and ointments (towards own wife, *PDM* XIV 1046 f.; similar prescription to make a woman love her husband: *PDM* XIV 930–932; LXI 58–62 where the aim is “to cause a woman to love her husband” or “to make a woman love copulating”). In Audollent 1904: no. 198 (Cumae, second/third century AD) we read: “subject her [gods of the

study of Greek love magic Ch.A. Faraone saw the purpose of wives' magic in loyalty and mutual esteem rather than in a romance or sexual excitation terms. His assumption is based on the distinction between aggressive, violent spells for inducing uncontrollable lust, exacerbating and irritating sexual desires, and those aiming at binding, enervating and mollifying their victims to reduce anger and induce amiability and love³⁵. The former were used primarily by men to seduce, inflame women with desire, fill them with mad passion for sexual intercourse; the latter ones were used by wives to encourage their men to love and affection. Male erotic spells were not concerned with family life and marital relations or even mutual affection, but rather with physical attraction or intercourse. Many of them intended only sexual conquest, exploitative and lustful fling, without explicit mention of permanent union. Female spells were of different nature: women in marriage or in a marriage-like relationship resorted to magic primarily for the sake of their social status, means of livelihood, and self-confidence. It was a matter of females' surviving in male dominated world or, occasionally, usurping control and power over men. Wives used love potions almost in a defensive way to prevent the eclipse of their personal influence with their husbands. Since men were the power brokers in Greek society, there was a natural crossover between male-

Netherworld] to the ultimate penalties [...] because she was the first to break her loyalty [or love, or friendship] to her husband Felix", see Jordan 2003. There is also an interesting, difficult to interpret second century AD gem referring to marital love life, Michel, Zazoff, Zazoff 1995: 50 f., no. 75: „eternal love to husband“ (πόσ[ε]ι αἰώνια ἡ χάρις with Artemis reaching for an arrow and bound Aphrodite. Faraone 1999: 23, n. 102 mentions another (possible) example, a third-century AD tablet from Cyprus (unpublished). Some of the spells (e.g. *PGM* LXIII 8–12) offered methods for revealing a woman's "true love" or "lover" during her sleep; *PGM* VII 411–415 mentions the confession of "everything" (*panta*), similar recipe in Pliny promises "all secrets" (*omnia secreta*, *Nat.* XXIX 81) to be revealed. Versnel 2002: 119 and n. 39 refers to two spells designed to procure information on the chastity of a woman, apparently not a prostitute, Heim 1892: no. 216: "If you wish to know whether a woman is still chaste [literally: a virgin] or if she has been adulterous...". I leave aside numerous instances of long-term relationships in spells; see, however, the pertinent remarks on one of the love spells (the Pella curse tablet) by Flicheux 2007: 66–69.

³⁵ Faraone avoids, however, unqualified, polar opposition between erotic (*eros* magic) and non-erotic types of love magic (*philia* magic), emphasizing the sexual component of the latter; see Faraone 1999: 29 f.; see also 24: "This apparent Greek fascination with such spells and their effects arises [...] from the danger perceived in them, for in a culture devoted so radically to personal autonomy (be it a man's body or its extension, his home and wife) the very existence of this kind of technology creates some very unsettling problems. It is one thing for a man voluntarily to use an aphrodisiac on himself – this was apparently quite unproblematic for the Greeks, with the exception of those philosophers who are generally suspicious of the carnality of the body. But it is another story entirely if a woman, for example, uses a similar ritual or herb against a man without his knowledge or permission". According to Faraone there was an apparent correlation between male sexual excitement and effeminacy. Male sexual identity was linked to the man's ability to control his own sexual desire. A man who failed to display *sophrosyne* and *enkrateia* with regard to his sexual activities was thought to be weak and effeminate. Since some of the aphrodisiacs by definition aimed at increasing desire, it was unavoidable that they were also thought to weaken the self-control of males, that is they stripped their victims of much of their manliness.

targeting erotic magic and political magic, which aimed at gaining the favour of males who happened to be in positions of power and leadership³⁶. In a number of testimonies the high social status and personal power of the person employing the aphrodisiac depended solely on the esteem and good will of the victim, usually a powerful king or his counterpart in the microcosm of the Greek family, the head of the household. Good exemplification is given by Plutarch, who in his treatise *On the Bravery of Women* reported that Aretaphila (the wife of Kyrene's tyrant, first century BC) was caught while preparing to poison her husband. She defended herself maintaining that she was only fighting with her rivals for the ruler's favour and subsequent glory and influence envied by other women. Being afraid of her rivals' philtres, she decided to use them against her opponents (Plut. *Mul. virt.* 19 = *Mor.* 256c)

One may still wonder whether married women would choose to run the risk of likely suspicions and accusations of magic in the name of family "politics" and aspirations to "control" their men. After all, the day-to-day management of the house was in their hands, which bestowed them with a great deal of influence without using any kind of spells. Other factors could effectively reinforce their stance as well, dowry and male offspring in the first place. Was it then the fear of divorce which led to employment of love magic? Wives were to give birth to legitimate heirs, and for the most part their formal status, and hereby the persistence of a marital unit was not threatened by their spouses' dealings with inferiors (hardly any others were available). We should seek the answers elsewhere, taking into account the possibility that wives' magic might well have contained some "standard", "regular" formulas of erotic magic, spells of attraction and binding spells. Certainly, the notion of *pharmakeia* itself seems to cover the spells of much broader scope than "standard" love spells, and there was certainly more to women's magical activities than erotic prospects. This is also true for some of the love spells themselves, were they made for men or women – open, nonerotic spells of universal attraction and success were the common type. We will never know what spoken spells were needed while preparing and using magical potions, which probably were women's specialty. The fact, however, that it was a married woman who resorted to love magic targeting her husband did not have to change a lot in the premises of love magic she used. She was availing herself of spells and potions such as we know them through extant papyri and tablets, and not necessarily of spells deriving from some "soft", female compartment of love magic. Browsing dozens of papyri and tablets one finds not so much evidence for such "genre" (of distinctively "female" and "male" love magic), but rather for the whole array of magical specialisations. Both preparation and the usage of potions went along the lines defined by magical formularies; relevant spells to enhance sexual function and fulfill sexual desire might well also have been transmitted

³⁶ Faraone 1994: 127; see also Faraone 1992.

and performed orally. The only difference was that here the specific purpose was to regain or increase the wife's own attractiveness in her own husband's eyes, or to stimulate and direct his errant desires. Such specialised use of spells did not alter the nature of love magic it involved. Still, this was love magic of attraction and binding spells. In other words potions and ointments were not so much a component of "soft" or "defensive" magic, but rather of aggressive, erotic magic in the pursuit of sex. That is why Plutarch drew an analogy between wives using aphrodisiacs (*philtrea*) and gluttonous men stimulating their appetites by odours and sauces (Plut. *De tuenda sanitate praecepta* 7 = *Moralia* 126a). Some of the few extant binding spells produced by women would point into this direction³⁷, as would frequent instances of madness (counted for a typical side effect of binding spells) which, as it was widely believed, the use of potions occasioned.

To sum up, the students of "marital" spells should distance themselves from the cliché of un-erotic married life of Greeks in antiquity, of marriage devoid of infatuation, jealousy, lust for the sake of childbearing and housekeeping trivialities and inheritance prospects, of marriage unexposed to the risk of emotional, passionate breakthroughs and tensions³⁸. Certainly, in a world full of slaves husband's infidelity was taken for granted³⁹. He had all too easy access to female

³⁷ See e.g. *PGM* XV 1–21; XVI 1–9; LXVIII 1–20; Audollent 1904: nos. 270 and 271. Faraone himself argued that these spells were probably commissioned by prostitutes, pointing to the "male" character of their aggressive sexuality, see Faraone 1999: 146–160. Even direct and "hard" physical expressions could, however, allude to a wish for (lasting) affection, as "our problem is the equation of what we tend to disconnect or at least distinguish as eroticism, on the one hand, and love, on the other", Versnel 1998: 256, n. 107 (his italics); see also the shortened version of this paper, Versnel 2003.

³⁸ Often marriages were constructed along political, societal, economic agenda, and mutual commitment or even reciprocal desirability of the persons involved was of no vital importance. This pattern of relationships was, however, effective among pre-arranged, elite marriages in the first place; even among them, however, some evidence of "romantic" conjugal love might be found, see Green 1983: esp. 36 f.; Brown 1993. See also Ripat 1996: 31–34, whose remarks on the unions being formed on romantic or passionate emotions ("love matches") among the vast majority, that is non-elite classes of the Roman society fit the Greek context as well.

³⁹ In the Byzantine *Life of Andrew the Fool* a devout woman had to turn to a spiritual man for help: "My husband [...] going from whore-house to whore-house he has wasted ill my wealth together with his own soul. And not satisfied with that he has also taken up with a shameless girl in my neighbourhood whom he visits every day carrying off all my property. [...] do your best to help me and I shall reward you according to my resources. [...] I want nothing else, my lord, than that my husband will give up these things and love and like only me'. [...] When he arrived on Wednesday he took the oil and poured it with whispers and incantations into the lamp, whereupon he took the wick and holder and lit the lamp and placed it in the woman's icon corner. Then he also took the girdle, and, having whispered certain words pertaining to his wicked profession and made four knots, he gave it to her, saying. 'Wrap this around yourself with your underclothing!' Then he said, 'Give me one *tremissis* to distribute among the poor for the sake of your soul's salvation!' She gave it to him, promising to give him even more, if her wish were fulfilled. And her husband began to hate his way of life and, putting a stop to it, loved only his wife and laboured for the benefit of his house". See Rydén 1995: 171–185, chapter 35 "On Vigrinos the Magician", and recent study by Calofonos

slaves, *hetairai*, and concubines, and he was not bound to monogamy. But for a frustrated woman, who was craving for intimacy and mutual commitment, love charms and potions were sometimes less risky and easier solution than a romance or attempts to get the divorce. A woman (or her father) could demand the divorce because of mistreatment, but not because of her husband's indifference with regard to his spouse's feelings⁴⁰. Male prejudices and fears (stimulated by incidents of poisoning and overdose) bestowed such female magic with a sinister aspect: these were just power-usurping, harmful or murderous, ubiquitous machinations. In Aristophanes' *Thesmophoriazuae* (560) Mnesilochus mentions a woman whose potions caused her husband to become insane. In a fragment by Euripides the poet warns future husbands of the deadly threat of their wives' poisons (Eur. fr. 464; see also Hdt. II 181). A character in one of Menander's play fragments states that to teach a woman (he certainly means wife) to read is paramount to giving additional poison to a dangerous snake⁴¹. In a section of Artemidorus' *Book of Dreams*, discussing the significance of gladiators' dreams for a prospect of marriage with different kinds of women, the figure of a gladiator with two swords signified the wife using *pharmaka* against the dreamer⁴².

2008. The text reveals a mixture of the wife's emotional and material motives. She acted not so much against her husband's extramarital affairs themselves (taken for granted, more or less, as long as temporary and accidental), nor against him wasting family fortune as such, but against any serious commitment to a single "shameless girl". Apparently the wife belonged to a wealthy and influential family, and must have contributed a considerable dowry which her husband was about to squander away, but one feels that the real concern was different.

⁴⁰ See e.g. Diog. Laert. VIII 21, 2: "When he [Pythagoras] descended to the shades below, he saw the soul of Hesiod bound to a brazen pillar, and gnashing its teeth; and that of Homer suspended from a tree, and snakes around it, as a punishment for the things that they had said of the Gods. And that those people also were punished who refrained from commerce with their wives..." (transl. by C.D. Yonge). Perhaps one should stress the fact that husbands were usually considerably older than their wives.

⁴¹ Men. fr. 702, 1 f. Note also fr. 646: "a noble character is the one true *philtron* to conquer one's husband," see Faraone 1999: 114. The writer returns to this theme in yet another fragment: "A man will marry, will he? In future wicked lusts will always plague him, the adulterer revelling in his marriage bed, and evil love potions and, worst of all diseases, jealousy, with which a woman lives throughout her life", Men. fr. 718, transl. by M. Balme (2001: 278, no. 10). Similar idea seems to appear in a disputed fragment *P. Berol.* 9772 by Plato the Comic (γυναικα κρείον ἐτ' ἐν οἰκίαι [ἢ φαρμακίτα] τῶν παρ' Εὐδήμου τρέφειν). Ehrenberg 1951: 198, n. 8 doubted the possible reading "It is better to keep a wife at home than antidotes bought from Eudemos [the man was known as a seller of drugs and magic rings]" (see Edmonds' translation: "Rather than wives we well might keep the things Eudêmus has for sale, those poison-rings"). In his view to contrast any drug with a man's wife does not make any sense, and it is better to return to the reading with earlier editors: φαρμακίδας and assume that "those from Eudemos" would be the people who have either learned their art or got their drugs from him. Similarly Edmonds 1957: 562 f., n. e suggested reading "women" instead of "wives", i.e. sisters, mothers, aunts, mothers-in-law. And yet, "wives" should probably stand for wives. See also Austin 1973: 202 f.; Kassel, Austin 1989: 526.

⁴² Artemid. II 32 ("The two-sworded gladiator and the so-called *arbelas* gladiator signify that the man's wife will be a poisoner or else a malicious or ugly woman", transl. by R.J. White).

Behind all this were vulnerable women themselves, and their fickle, unfaithful, or just wayward and indolent partners. In other words, love spells provide us with one of the rare insights into the intimate lives of women in antiquity. To paraphrase K.J. Dover's saying⁴³ that the comic idea of sexual walk-out of the citizens' wives, presented in Aristophanes' *Lysistrata*, would be unimaginable in a society where there was not a great deal of sexuality in marriage, one can say that it would also be unimaginable in a society where "marital" love magic was an unknown phenomenon.

APPENDIX: ROME

Significantly, the evidence of accusation of magic directed against wives comes largely from Greece. If one would like to look for their Roman equivalents only a handful can be found⁴⁴. It may seem that in Rome the use of potions and spells in marital context did not generate serious trouble; but on the other hand, murderous poisoning was rampant. When recalling dramatic accounts of magical poisoning (politically motivated for the most part) among the imperial elites of Rome by Suetonius and Tacitus, one is struck by their virtual absence in a private context⁴⁵. This absence seems even more remarkable when one considers the fact that Greece and Rome shared the same concept of love magic, of love potions and their effects, what dozens of magical tablets and literary references clearly bear out. All this does not mean, however, that married women did not use magic against their husbands⁴⁶. As it was the case with Greek love magic, we simply do not have direct evidence. And yet, after a closer look at magical tablets we may recognise some related phenomena. According to P.L. Ripat's thorough study of Latin love *defixiones* the majority of the rivalry tablets, aiming to hinder or destroy a relationship or a potential relationship, targeted female victims and were (probably) composed by female producers⁴⁷. The other tablets name only the victims for the most part, without indicating their relationship with the objects of desire. Ripat suggests a sensible solution of the problem. She stresses the fact that in the tablets which name just one victim, it appears that the practitioners were reasonably certain of being the object of desire's second choice, as success for the practitioner was hindered (or threatened) only by this one other person. It

⁴³ Dover 1974: 211.

⁴⁴ Kaufman 1932: 156–167. For the evidence of poisoning in the Roman family context see, however, Sussman 1994, index s.v. poisoning and *venenum*.

⁴⁵ Monaco 1984; Currie 1998; Cilliers, Retief 2000; Santoro L'hoir 2002; Stratton 2002: *passim*, esp. 101; Hillman 2004: *passim*.

⁴⁶ Only one magical tablet explicitly mentions *maritus defixus ab uxore*, Audollent 1904: no. 31, 16.

⁴⁷ Ripat 1996: 85–93. Unfortunately, Greek *diakopoi* are more ambivalent; see the collation in Daniel, Maltomini 1992: 222, n. 1.

is probable that the producers were seeking to protect pre-existing relationships, perhaps a marital or quasi-marital union, from the third-party intruders rather than to break up stable relationships to attain the favours of one of the members. Since in the majority of rivalry tablet practitioners were female, and since the use of magic indicates an absence of real power on the part of the practitioner, these tablets appear to indicate that women could be concerned when their husbands were unfaithful (or were in danger of being unfaithful), but futilely so. This gives the impression of marital partnerships of unequals, in which husbands had the ability to do as they pleased, while their wives had to suffer their indiscretions in silence. The circumstances in which Greek wives were prone to use their spells and potions were similar. It seems that magic was used in marital context in both Greece and Rome. The only difference was that in Rome targets were possible rivals rather than husbands themselves.

University of Wrocław

BIBLIOGRAPHY

- Audollent 1904: A. Audollent, *Defixionum Tabellae*, Paris 1904.
- Austin 1973: C. Austin, *Comicorum Graecorum fragmenta in papyris reperta*, Berolini–Novi Eboraci 1973.
- Balme 2001: M. Balme, *Menander. The Plays and Fragments*, Oxford 2001.
- Betz 1997: H.D. Betz [and others], *The Greek Magical Papyri in Translation: Including the Demotic Spells*, reprinted with new bibliography, Chicago ²1997.
- Brown 1993: P.G. Brown, *Love and Marriage in Greek New Comedy*, CQ XLIII 1993, pp. 189–205.
- Browne 1974: G.M. Browne, *The Papyri of the Sortes Astrampsychi*, Meisenheim am Glan 1974 (Beiträge zur Klassischen Philologie 58).
- Calofonos 2008: G.Th. Calofonos, *The Magician Vigrinos and his Victim: A Case of Magic from the Life of St Andrew the Fool*, in: J.C.B. Petropoulos (ed.), *Greek Magic: Ancient, Medieval and Modern*, Abingdon–New York 2008, pp. 64–71.
- Cilliers, Retief 2000: L. Cilliers, F.P. Retief, *Poisons, Poisoning and the Drug Trade in Ancient Rome*, Akroterion XLV 2000, pp. 88–100.
- Coles 2001: R.A. Coles [and others] (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. LXVII, London 2001.
- Currie 1998: S. Currie, *Poisonous Women and Unnatural History in Roman Culture*, in: M. Wyke (ed.), *Parchments of Gender. Deciphering the Bodies of Antiquity*, Oxford 1998, pp. 147–167.
- Dover 1974: K.J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Berkeley 1974.
- Daniel, Maltomini 1992: R.W. Daniel, F. Maltomini (eds.), *Supplementum Magicum*, vol. II, Köln 1992 (Papyrologica Coloniensia XVI 2).
- Derchain, Delatte 1964: Ph. Derchain, A. Delatte, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris 1964.
- Dickie 2000: M.W. Dickie, *Who Practised Love-Magic in Classical Antiquity and in the Late Roman World?*, CQ L 2000, pp. 563–583.
- 2001: *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London 2001.
- Edmonds 1957: J.M. Edmonds (ed.), *The Fragments of Attic Comedy*, vol. II, Leiden 1957.
- Ehrenberg 1951: V. Ehrenberg, *The People of Aristophanes. A Sociology of Old Attic Comedy*, Oxford ²1951.

- Faraone 1992: Ch.A. Faraone, *Sex and Power: Male-Targeting Aphrodisiacs in the Greek Magical Tradition*, Helios XIX 1992, pp. 92–103.
- 1994: *Deianeira's Mistake and the Demise of Heracles: Erotic Magic in Sophocles' Trachiniae*, Helios XXI 1994, pp. 115–135.
- 1999: *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge, Mass.–London 1999.
- 2002: *Agents and Victims: Constructions of Gender and Desire in Ancient Greek Love Magic*, in: M.C. Nussbaum, J. Sihvola (eds.), *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, Chicago–London 2002, pp. 400–426.
- 2003: *Thumos as Masculine Ideal and Social Pathology in Ancient Greek Magical Spells*, YClSt XXXII 2003 (= S. Braund, G. Most [eds.], *Aspects of Anger in Antiquity*), pp. 143–162.
- Ficheux 2007: G. Ficheux, *Eros et Psyché: l'être et le désir dans la magie amoureuse antique*, Ph.D. Université Rennes 2, 2007.
- Gager 1992: J.G. Gager (ed.), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford 1992.
- Gordon 1997: R.L. Gordon, *Quaedam veritatis umbrae: Hellenistic Magic and Astrology*, in: P. Bilde [and others] (eds.), *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Aarhus 1997 (Studies in Hellenistic Civilization 8), pp. 128–158.
- Green 1983: P.M. Green, *Sex and Classical Literature*, in: A. Bold (ed.), *The Sexual Dimension in Literature*, New York 1983, pp. 19–48 [reprinted in: id., *Classical Bearings: Interpreting Ancient History and Culture*, New York 1989, pp. 130–150].
- Heim 1892: R. Heim, *Incantamenta magica Graeca Latina*, Jahrb. f. cl. Phil. Suppl. XIX 1892, pp. 463–576.
- Hillman 2004: D.Ch. Hillman, *Representations of Pharmacy in Roman Literature from Cato to Ovid*, Ph.D. University of Wisconsin, Madison, 2004.
- Jordan 2003: D.R. Jordan, *Remedium Amoris, a Curse from Cumae*, Mnemosyne LVI 2003, pp. 666–679.
- Kassel, Austin 1989: R. Kassel, C. Austin (eds.), *Poetae Comici Graeci*, vol. VII, Berolini–Novi Eboraci 1989.
- Kaufman 1932: D.B. Kaufman, *Poisons and Poisoning among the Romans*, CPh XXVII 1932, pp. 156–167.
- Klingshirn 2005: W.E. Klingshirn, *Christian Divination in Late Roman Gaul: The Sortes Sangallenses*, in: S. Iles Johnston, P. T. Struck (eds.), *Mantikē: Studies in Ancient Divination*, Leiden 2005 (Religions in the Graeco-Roman World 155), pp. 99–128.
- Kotansky 1994: R. Kotansky, *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper and Bronze Lamellae*, vol. I: *Published Texts of Known Provenance*, Opladen 1994 (Papyrologica Coloniensia XX 1).
- Kropp 1966: P.A. Kropp (ed.), *Der Lobpreis des Erzengels Michael*, Bruxelles 1966.
- Lidonnici 1998: L. Lidonnici, *Burning for It: Erotic Spells for Fever and Compulsion in the Ancient Mediterranean World*, GRBS XXXIX 1998, pp. 63–98.
- Maresch 1997: K. Maresch, *Feierliches Versprechen (Eid?)*, in: M. Gronewald, K. Maresch, C. Römer (eds.), *Kölner Papyri (P. Köln) 8*, Opladen 1997 (Papyrologica Coloniensia VII 8), pp. 144–148.
- Meyer, Smith 1994: M. Meyer, R. Smith, *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco 1994.
- Michel, Zazoff, Zazoff 1995: S. Michel, P. Zazoff, H. Zazoff (eds.), *Magische Gemmen im Britischen Museum*, vol. I, London 1995.
- Monaco 1984: L. Monaco, *Veneficia matronarum. Magia, medicina e repressione*, in: *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino*, vol. IV, Napoli 1984, pp. 407–428.
- Parker 2005: R. Parker, *Polytheism and Society in Ancient Athens*, Oxford 2005.
- Pollard 2001: E.A. Pollard, *Magic Accusations against Women in the Greco-Roman World from the First through the Fifth Centuries C.E.*, Ph.D. University of Pennsylvania 2001.

- Ripat 1996: P.L. Ripat, *Love and Magic: A Social Study of Roman Defixiones*, Ph.D. University of Victoria 1996.
- Rowlandson 1998: J. Rowlandson, *Women and Society in Greek and Roman Egypt. A Sourcebook*, Cambridge 1998.
- Rydén 1995: L. Rydén, *The Life of St. Andrew the Fool*, Uppsala 1995 (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensia IV 1–2).
- Santoro L'hoir 2002: F. Santoro L'hoir, *Unfriendly Persuasion: Seduction and Magic in Tacitus' Annales*, in: C. Callaway (ed.), *Ancient Journeys: A Festschrift in Honor of Eugene Numa Lane*, Stoa Consortium file available at: <http://www.stoa.org/lane/>, 2002.
- Schwartz, Schwartz 1979: F.M. Schwartz, J.H. Schwartz, *Engraved Gems in the Collection of the American Numismatic Society. I. Ancient Magical Amulets*, Museum Notes XXIV 1979, pp. 149–197.
- Stewart 2001: R. Stewart (ed.), *Sortes Astrampsychi*, vol. II, München–Leipzig 2001.
- Stratton 2002: K.B. Stratton, *Naming the Witch: Power and Politics behind Representations of Magic in Ancient Literature*, Ph.D. Columbia University 2002.
- Sussman 1994: L.A. Sussman, *The Declamations of Calpurnius Flaccus*, Leiden 1994.
- Versnel 1998: H.S. Versnel, *Kai ei l[oipon] tôn mer[ô]n [es]tai tou sômatos ol[o]ju[...]* (and any other part of the entire body there may be...). *An Essay on Anatomical Curses*, in: F. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart–Leipzig 1998, pp. 217–267.
- 2002: *The Poetics of the Magical Charm: An Essay on the Power of Words*, in: P.A. Mirecki, M.W. Meyer (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden 2002 (Religions in the Graeco-Roman World CXLI), pp. 105–158.
- 2003: *Sachliche Sprache und emotionale Sprache in griechischen und römischen Fluch-Texten*, in: A. Knepppe, D. Metzler (eds.), *Die emotionale Dimension antiker Religiosität*, Münster 2003, pp. 87–116.
- Voutiras 1998: E. Voutiras, *ΔΙΟΝΥΣΟΦΩΝΤΟΣ ΓΑΜΟΙ. Marital Life and Magic in Fourth Century Pella*, Amsterdam 1998.
- Waegeman 1987: M. Waegeman, *Amulet and Alphabet: Magical Amulets in the First Book of Cyranides*, Amsterdam 1987.
- Winkler 1991: J.J. Winkler, *The Constraints of Eros*, in: Ch.A. Faraone, D. Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York 1991, pp. 214–243.
- Winnefeld 1887: H. Winnefeld (ed.), *Sortes Sangallenses*, Bonn 1887.
- Yiftach-Firanko 2003: U. Yiftach-Firanko, *Marriage and Marital Arrangements. A History of the Greek Marriage Document in Egypt. 4th century BC–4th century CE*, München 2003.
- Zwierlein-Diehl 1992: E. Zwierlein-Diehl, *Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln*, Opladen 1992 (Papyrologica Colonensia XX).

MOTIFS DE REPRÉSENTATION DE LA MORT DES FIANCÉES
OU JEUNES ÉPOUSES DANS LES ÉPIGRAMMES GRECQUES
ET LA POÉSIE NÉO-LATINE

Par

AGNIESZKA KOTLIŃSKA-TOMA,
MARIA ŁUKASZEWICZ-CHANTRY

L'un des traits les plus marqués de la nature humaine est le besoin permanent d'appivoiser la mort. Depuis l'aube de l'humanité, l'ultime adieu à la vie terrestre a toujours été pour l'homme un motif de peur viscérale. On retrouve cette peur naturelle dans la littérature de toutes les époques, mais on ne sait pas toujours que c'est seulement dans les premiers siècles de notre ère que les cultures européennes ont formé leur façon de parler de la mort. Les auteurs de l'époque impériale ont su exploiter des motifs antérieurs tirés de la littérature grecque et que la fréquence d'emploi et les paraphrases ont transformés en *topoi* littéraires. Les images et métaphores de la mort en usage chez les Grecs sont ainsi entrées définitivement dans le langage poétique de l'Europe et ont commencé à être exploitées dans différents genres littéraires. Il est bien sûr impossible d'évoquer un aussi vaste sujet dans ce petit article, c'est pourquoi nous nous proposons de nous limiter à un seul aspect, qui du reste est sans doute le plus imagé et le plus poétique : celui des derniers adieux à un être aimé.

La mort des jeunes gens est particulièrement douloureuse pour leurs proches, car elle est contre nature. C'est pourquoi, tant pour les proches du défunt que pour la littérature, elle représente un défi plus difficile à affronter. La révolte naturelle et l'injustice que l'on ressent dans ce cas sont aussi justifiées par le sentiment que le défunt n'a pas eu le temps de remplir la mission que la vie attendait de lui. Les poèmes écrits en mémoire d'une jeune fille décédée juste avant ou juste après son mariage, par exemple, ont une forte charge émotionnelle, car la tragédie s'est produite à ce moment de l'existence qui devait être pour elle le plus heureux.

Le premier genre à aborder le thème de la mort des jeunes filles est bien sûr l'épigramme funéraire¹. En évoquant ou en exploitant des images tirées des

¹ Cet article traite principalement des épigrammes dites « littéraires », bien que la frontière entre la littérature et les inscriptions soit non seulement artificielle, mais aussi sans fondement rationnel

épigrammes hellénistiques, les auteurs des époques postérieures ont dégagé un certain nombre de *topoi* constants que l'on retrouve dans toute la littérature européenne.

Parmi les premières oeuvres et en même temps les plus célèbres auxquelles les auteurs postérieurs se réfèrent, on peut mentionner une épigramme d'Érinne écrite pour son amie Baucis décédée quelque temps après ses noces (*AP* VII 712).

Νύμφας Βαυκίδος εἰμί· πολυκλαύταν δὲ παρέρπων
 στάλαν τῷ κατὰ γᾶς τοῦτο λέγοις Ἀῖδα·
 “Βάσκανος ἔσσι, Ἀῖδα”. Τὰ δέ τοι καλὰ σάμαθ' ὀρῶντι
 ὠμοτάταν Βαυκοῦς ἀγγελέοντι τύχαν,
 ὡς τὰν παῖδ', ὑμέναιος ἐφ' αἷς ἀείδετο πεύκαις,
 ταῖσδ' ἐπὶ καδεστάς ἔφλεγε πυρκαϊᾶ·
 καὶ σὺ μὲν, ὦ Ὑμέναιε, γάμων μολπαῖον αἰοῖδαν
 ἐς θρήνων γοερῶν φθέγμα μεθαρμοῦσα.

L'un des motifs les plus populaires présents dans tous les types d'épigrammes funéraires, également dans le poème ci-dessus, consiste à mettre en scène la stèle de la tombe comme sujet lyrique: elle signale au passant quelle personne elle commémore et quelles ont été les circonstances de sa mort². Cette pratique relève bien sûr de la spécificité du genre, lequel a fait son apparition comme forme utilitaire servant à commémorer une personne précise par le texte de sa pierre tombale. Un autre motif de représentation de la mort développé et répandu dans les épigrammes postérieures consiste à évoquer le personnage du cruel Hadès qui vient d'ôter la vie à une jeune femme dans la fleur de l'âge. Erinne introduit aussi dans la littérature le contraste frappant entre la cérémonie de funérailles et la cérémonie de mariage, et cette image sera désormais parmi les plus souvent employées pour souligner l'opposition entre la plénitude de la vie et la mort survenue à un moment inopportun. Dans ce motif développé, on peut voir apparaître divers éléments symboliques présentant des rapprochements entre les cérémonies de mariage ou d'enterrement.

Érinne introduit encore le motif, popularisé dans les épigrammes ultérieures, de la torche nuptiale qui servira aussi à allumer le bûcher funéraire, ainsi que l'invocation au dieu des mariages, Hyménée, qui accompagne aussi la jeune

(cf. Dignas 2003 : 177–179). Les *topoi* des épigrammes réelles, illustrés de quelques exemples, sont évoqués par Lattimore 1942 : 192–195. Sur la poésie dans les inscriptions d'épigrammes, voir Pfohl 1967, ainsi que Day 2007. La plupart des épitaphes réelles se limitent à une présentation conventionnelle du défunt (cf. Peek 1955 et 1960). Notons que pour les épigrammes du septième livre de l'Anthologie Palatine, on n'est pas certain de celles qui ont été écrites pour des personnages réels ou fictifs. Mais pour l'étude de leurs métaphores et *topoi*, cela n'a pas d'importance.

² C'est un motif habituel aussi bien dans les épigrammes d'inscriptions que dans les littéraires. Le sujet lyrique peut être dans ce cas soit la tombe même, soit la statue qui la décore. Dans une autre épigramme d'Érinne pour la mort de Baucis (VII 710), c'est la défunte même qui s'adresse à son monument funéraire pour lui demander de transmettre l'information.

filles lors de sa triste cérémonie funèbre. Ici, il est nécessaire d'expliquer la signification profonde du rapprochement entre les deux cérémonies. Du point de vue de l'anthropologie de la culture, il est particulièrement justifié d'établir un parallélisme entre la noce et l'enterrement. Dès leur enfance, les femmes grecques étaient préparées au mariage, événement le plus important de leur existence, véritable accomplissement de la raison d'être imposée aux jeunes filles par leur société. Ainsi, le mariage était en soi une cérémonie de passage: passage de l'enfance à l'âge adulte, de l'état de célibataire à celui d'épouse, de la tutelle paternelle à celle du mari, de la demeure familiale à celle de l'époux, et s'accompagnait de nombreux rites de purification et d'offrande rappelant ceux qui se pratiquaient pendant les enterrements³.

Avant son mariage, la fiancée se coupait une mèche de cheveux et l'offrait au temple : or le dieu de la mort Thanatos demandait la même offrande, que la famille du défunt déposait aussi sur la tombe, et on avait coutume de se raser la tête en signe de deuil. Le bain et l'onction de la future épouse rappelaient aussi la toilette des morts, et d'ailleurs, on employait dans les deux cas le même récipient spécial appelé loutrophore⁴. La fiancée était conduite à la demeure de son époux au crépuscule, lors d'une procession que ses proches éclairaient au moyen de torches censées écarter les démons et le mal de leur chemin. Or la torche était aussi un accessoire essentiel de la cérémonie de crémation. En outre, les deux cérémonies étaient presque entièrement préparées par des femmes. Le fait que tant le mariage que les funérailles vont de pair avec un changement irréversible n'est pas non plus sans importance. On observe encore un rapport étroit entre les deux cérémonies dans la coutume d'inhumer les jeunes filles non mariées après avoir fait la toilette de leur corps comme avant une noce, et de déposer sur leur tombe ou d'enterrer avec elles un loutrophore⁵. D'une certaine manière, on les mariait ainsi symboliquement

³ Présentation détaillée des cérémonies de mariage et de funérailles dans le monde grec : voir Rehm 1997 : 11–42. Déroulement de la cérémonie de funérailles : Kurtz, Boardman 1971, Garland 2001 : 21–37.

⁴ En Attique, on employait de l'eau puisée à la source Kalliroe pour faire la toilette des jeunes époux. La purification avant un mariage est, du point de vue rituel, légèrement différente de celle qui se pratique après un décès. On y retrouve bien sûr des similitudes d'ordre technique. Le corps du défunt était lavé avec de l'eau provenant du voisinage (car les réserves d'eau de sa maison étaient devenues impures en raison de sa mort), cette eau étant aussi contenue dans un loutrophore. Parker 1983 : 34–37, Ginouves 1962 : 239 suiv. Il semble aussi que la couleur des vêtements lors des deux cérémonies était très probablement identique. Des témoignages tels que Eur. *Alc.* 922 suiv., *Supp.* 1054 et *Hel.* 1088, 1186 suiv. indiquent que le vêtement de la jeune épouse devait être blanc. Les couronnes végétales des époux comme des défunts étaient un symbole de pureté. La toilette des morts réalisée par des femmes du voisinage est une pratique qui a perduré en Grèce jusqu'au XX^e siècle, de même que la coutume de revêtir les jeunes défunts de leur habit de mariage (cette pratique est présente dans de nombreux pays d'Europe dont la Pologne); cf. Alexiou 2000 : 39.

⁵ On peut supposer que le récipient d'eau appelé *krossè* qu'Érinne mentionne comme tombeau de Baucis est en réalité un loutrophore. Les loutrophores et leurs représentations sur pierre ou terre cuite étaient la façon la plus fréquente de signaler une tombe de personne non mariée, homme ou

au dieu du monde souterrain. Dans le cas de la mort d'une jeune fille non mariée, on voyait une analogie évidente avec le sort de Perséphone⁶ enlevée par Hadès et obligée de demeurer dans le séjour des morts parce qu'elle avait goûté à un fruit de la table d'Hadès; de même, la fiancée accomplissait son mariage en mangeant une pomme ou des noix dans la maison de son époux. Cette pratique symbolisait en même temps la fécondité et le passage à la dépendance matérielle de son mari⁷. Dans l'épigramme d'Érinne, Hadès apparaît comme une divinité jalouse, car le terme βάσκανος désigne une personne qui jette un mauvais sort par impuissance et jalousie⁸. La fiancée et Perséphone sont associées dans une épigramme erronément attribuée à Sappho (VII 489)⁹.

Τιμάδος ἄδε κόνις, τὰν δὴ πρὸ γάμοιο θανοῦσαν
δέξατο Φερσεφόνας κυάνεος θάλαμος,
ἄς καὶ ἀποφθιμένας πᾶσαι νεοθάγι σιδάρῳ
ἄλικες ἱμερτὰν κρατὸς ἔθεντο κόμαν.

Dans cette épigramme primitive, le motif funéraire des cheveux coupés apparaît aussi. Un motif caractéristique dans ce texte est également celui du désespoir des amies de la défunte. Le motif va se répandre par la suite dans de nombreuses épigrammes, y compris dans le poème d'adieux d'Érinne où Baucis signale que l'auteur de son épigramme est son amie (VII 710). Une épitaphe de Theodoridas (VII 528) écrite pour Phaïnarète morte en couches fait directement référence à l'oeuvre de la pseudo-Sappho :

Εὐρύσορον περὶ σῆμα τὸ Φαιναρέτης ποτὲ κοῦραι
κέρσαντο ξανθοὺς Θεσσαλίδες πλοκάμους
πρωτοτόκον καὶ ἄποτμον ἀτυζόμενα περὶ νύμφην·
Λάρισσαν δὲ φίλην ἦκαχε καὶ τοκέας.

femme. Cette symbolique était partout reconnue (cf. Dem. *Contra Leocharem* 18). Cette question très intéressante est commentée par Gardner 1896 : 114 ; Bergmann 1996 ; Mösch 1988 ; Napolitano 1992 ; Mösch-Klingele.

⁶ L'origine du motif littéraire associant la mort d'une jeune fille à son mariage est sans aucun doute l'*Hymne à Déméter* d'Homère, dans lequel Zeus fait office de père de famille qui donne sa fille Perséphone à Hadès. Foley 1993 : 104 suiv. observe que contrairement aux autres habitantes de l'Olympe, Koré doit quitter la maison de sa mère pour habiter avec son époux, ce qui se produit après qu'elle ait mangé une graine de grenade (bien sûr, après l'intervention de Déméter, Perséphone peut passer avec elle la plus grande partie de l'année).

⁷ Sur la symbolique possible de la pomme comme fruit consacré à Aphrodite, voir Faraone 1990 : 219 suiv., 230–238.

⁸ Léonidas de Tarente (VII 13) a appliqué une citation de cette épigramme d'Érinne à la poétesse même. Il présente d'ailleurs la mort d'Érinne comme un enlèvement par Hadès pendant la cueillette des fleurs des Muses, en référence à Perséphone.

⁹ Il est exclu que Sappho en soit l'auteur, mais pour les auteurs hellénistiques, et certainement aussi pour Méléagre qui composa sa *Couronne*, cette oeuvre était de la grande poétesse, d'où également son influence sur les métaphores dans la littérature postérieure.

Les Thessaliennes se coupent les cheveux et les déposent en offrande sur la tombe de la jeune mère en signe de deuil. Il est intéressant de remarquer que le mari de cette femme, père de son enfant, ne la pleure pas, laissant ce soin aux parents de la défunte, à d'autres jeunes filles et à sa ville natale Larissa. Il semble que cet effet ait pour but de souligner la courte durée du mariage. Phaïnarète n'a passé que quelques mois dans la maison de son mari, et de cette manière, du moins sentimentalement, elle demeure surtout liée à l'*oikos* de son père, d'autant plus qu'elle n'a pas réussi à avoir de descendance et, dès lors, à véritablement fonder une famille. Selon la coutume, l'époux devrait cependant être le premier à manifester son deuil dans ce cas. Nous y reviendrons plus loin.

Dans une épigramme écrite pour la mort de Kleinareta (VII 711), Antipatre de Sidon reprend la même métaphore en la développant cependant par de nombreux autres éléments déjà évoqués :

Ἦδη μὲν κροκόεις Πιτανάτιδι πίτνατο νύμφα
 Κλειναρέτα χρυσεῶν παστὸς ἔσω θαλάμων,
 καδεμόνες δ' ἤλποντο διωλένιον φλόγα πεύκας
 ἄψιν ἀμφοτέραις ἀνσχόμενοι παλάμαις,
 Δημῶ καὶ Νίκιππος· ἀφαρπάξασα δὲ νοῦσος
 παρθενικὰν Λάθας ἄγαγεν ἐς πέλαγος·
 ἀλγεῖναι δ' ἐκάμοντο συνάλικες, οὐχὶ θυρέτρων
 ἀλλὰ τὸν Ἄϊδεω στερνοτυπῆ πάταγον.

Les préparatifs du mariage en sont à leur phase finale, ce que suggère l'image des draps de safran déjà disposés dans la chambre dorée des époux; les hôtes de la noce espèrent allumer les torches du cortège nuptial, mais la maladie terrasse Kleinareta et l'emporte sur les eaux du Letho, et ses compagnes, au lieu de frapper à la porte de la chambre nuptiale, se frappent la poitrine nue en signe de deuil.

On voit donc apparaître une fois de plus le motif de la chambre préparée pour la nuit de noces et des torches enflammées. Les participants de la noce, c'est-à-dire les parents et amies de la fiancée, finissent de manière inattendue par assister à une cérémonie de funérailles. La mort elle-même est présentée à travers la métaphore du voyage sur les eaux du Letho: c'est un *topos* présent dans beaucoup d'autres épigrammes, et nous y reviendrons.

La chambre des époux joue un rôle important dans une autre épigramme, de Méléagre cette fois (VII 182) :

Οὐ γάμον, ἀλλ' Ἄϊδαν ἐπιθυμίδιον Κλεαρίστα
 δέξατο παρθενίας ἄμματα λυομένα.
 ἄρτι γὰρ ἐσπέριοι νύμφας ἐπὶ δικλίσιν ἄχρυν
 λωτοί, καὶ θαλάμων ἐπλαταγεῦντο θύραι·
 ἠῶσι δ' ὀλολυγμὸν ἀνέκραγον, ἐς δ' Ὑμέναιος
 σιγαθεῖς γοερὸν φθέγμα μεθαρμόσατο.
 αἱ δ' αὐταὶ καὶ φέγγος ἐδαδούχουν περὶ παστῶ
 πεῦκαι καὶ φθιμένῃ νέρθεν ἔφαινον ὀδόν.

Méléagre exploite les motifs populaires bien à sa manière en introduisant dans la nuit de noces une atmosphère érotique¹⁰. Dans son épigramme, on a déjà refermé la porte de la chambre nuptiale pour que les époux puissent tranquillement consommer leur mariage dans l'intimité. Fidèles à la tradition, les invités de la noce frappent à la porte de la chambre nuptiale¹¹. Klearista ôte la ceinture de sa robe, symbole de sa virginité, mais au lieu de son mari, c'est à Hadès qu'elle s'unit¹². Le dieu du mariage Hyménée se tait, les chants et la musique des flûtes se transforment en lamentation, la torche de l'alcôve des époux sert à éclairer le chemin vers le séjour souterrain. Dans cette épigramme de Méléagre, la tragédie s'accompagne donc aussi d'un changement de sons: les chants de la noce cèdent la place aux lamentations funèbres¹³.

On trouve dans un poème d'Antoniou Thallos (VII 188) une représentation très imagée de banquet de noces au cours duquel apparaît une divinité qui va bouleverser la destinée d'une jeune fille :

Δύσδαιμον Κλεάνασσα, σὺ μὲν γάμῳ ἔπλεο, κούρη,
 ὦριος, ἀκμαίης οἶά τ' ἐφ' ἡλικίης·
 ἀλλὰ τεοῖς θαλάμοισι γαμοστόλος οὐχ Ὑμέναιος
 οὐδ' Ἥρης ζυγίης λαμπάδες ἠντίασαν,
 πένθιμος ἀλλ' Αἰδῆς ἐπεκώμασεν, ἀμφὶ δ' Ἐρινὺς
 φοίνιος ἐκ στομάτων μόρσιμον ἦκεν ὄπα·
 ἤματι δ' ὧ νυμφεῖος ἀνήπτετο λαμπάδι παστάς,
 τοῦτω πυρκαϊῆς, οὐ θαλάμων ἔτυχες.

Au lieu d'Hyménée et Héra, protectrice des époux, c'est Hadès qui se présente à la fête accompagné d'Erinye, qui entonne un chant funèbre. Le couple de dieux des mariages est donc remplacé par deux terribles divinités de la mort. Dans cette épigramme, le dernier *topos* évoqué est cette fois encore celui de la torche nuptiale servant à allumer le bûcher funéraire.

¹⁰ Cette épigramme est un exemple idéal de la manière hellénistique de jouer avec la convention et de puiser à des motifs littéraires hétérogènes. Voici quelques exemples d'allusions : v. 1 Οὐ γάμον, ἀλλ' Αἶδαν : Eur. *Or.* 1109, *AP* VII 13, 3 (Léonidas), IX 245, 1 suiv. (Antiphane); v. 2 παρθενίας ἄμματα λυομένα : Eur. *Alc.* 177, *AP* VII 164, 4 (Antipatre), v. 4 θαλάμων ἐπλαταγεῦντο θύραι : *AP* VII 711, 7 suiv. (Antipatre), VII 324 (anonyme).

¹¹ Frapper à la porte de la chambre nuptiale faisait partie du rituel du mariage et avait pour but de chasser les mauvais esprits. Cette coutume s'appelait *κτυπία* (Hesych. s.v. *κτυπion*). Avagianou 1991 : 14 l'associe aussi à une plaisanterie grivoise de la part des noceurs. Cf. également Oakley, Sinos 1993 : 183. Antipatre de Sidon (*AP* VII 711) rappelle aussi cette coutume.

¹² Le vers: ἐς δ' Ὑμέναιος σιγαθεὶς γοερὸν φθέγμα μεθαρμόσατο est certainement une paraphrase d'Érinne: καὶ σὺ μὲν, ὦ Ὑμέναιε, γάμων μολπαῖον αἰοιδᾶν/ ἐς θρήνων γοερὸν φθέγμα μεθαρμόσαο (*AP* VII 712, 8).

¹³ Le contraste entre les éléments des cérémonies de mariage et de funérailles est également très clairement présent dans les épigrammes d'Érinne; commentaires sur des paires présentant ces contrastes: voir Szepessy 1972 : 349–351, également dans le contexte de références dans la littérature postérieure (Héliodore, Apulée, Ovide).

Les trois épigrammes présentées ci-dessus sont étroitement liées. Il est clair que les poèmes de Méléagre et d'Antionius Thallos font référence à l'épigramme d'Antipatre de Sidon. Ils ont en commun non seulement leur thématique, c'est-à-dire la mort de la jeune épouse le jour de son mariage, mais aussi les images récurrentes de la préparation de la chambre nuptiale, de la torche, et de la musique de la noce qui devient funèbre. Mais surtout, le trait d'union essentiel des trois épigrammes réside dans les noms des jeunes filles, Kleinareta, Klearista et Kleanasso, qui sont tous dérivés de κλέος.

Mais pour en revenir à l'exploitation du *topos* de la rivalité entre Hyménée et Hadès, signalons une épigramme d'Anyté (VII 492) dans laquelle la situation est inversée: c'est Hadès, et non le dieu du mariage, qui est le compagnon recherché.

Οἰχόμεθ', ὦ Μίλητε, φίλη πατρί, τῶν ἀθεμίστων
 τὰν ἄνομον Γαλατᾶν ὕβριν ἀναινόμεναι,
 παρθενικαὶ τρισσαὶ πολίτιδες, ἃς ὁ βιατὰς
 Κελτῶν εἰς ταύτην μοῖραν ἔτρεψεν Ἄρης.
 οὐ γὰρ ἐμείναμεν αἶμα τὸ δυσσεβὲς οὐδ' Ὑμέναιον,
 νυμφίον ἀλλ' Αἴδην κηδεμόν' εὐρόμεθα.

L'union non désirée avec un homme, que les trois Milésiennes espèrent éviter, est ici désignée par les termes αἶμα τὸ δυσσεβὲς οὐδ' Ὑμέναιον, et c'est en fait de viol qu'il s'agit. La guerre contre les Galates inverse l'ordre habituel des choses dans lequel chaque femme est supposée espérer Hyménée: ici, sous la menace de l'Arès des Celtes, la joyeuse divinité se trouve transformée en une incarnation du destin (*moira*), et même d'un destin pire que la mort¹⁴. Les femmes choisissent une mort digne afin d'échapper au déshonneur. Mnasalkas (VII 491) présente son héroïne dans une situation semblable, bien que les circonstances du suicide ne soient pas exprimées explicitement : on est frappé par son évocation des Sirènes funèbres, qui est une référence évidente à une épigramme d'Érinne (VII 710). Des Sirènes sculptées ornent souvent les tombes grecques à partir du VI^e siècle av. J.-C. L'apparition de ces êtres polymorphes sur les tombes de femmes s'explique par leur rapport avec Perséphone : elles étaient ses compagnes, et après l'enlèvement de la déesse, Déméter les a changées en monstres ailés pour les punir de ne pas l'avoir défendue¹⁵.

¹⁴ Ce récit repose peut-être sur des événements ayant réellement eu lieu ou sur une légende connue, car St Jérôme le présente comme exemple de jeunes filles ayant défendu leur virginité dans la Grèce païenne (*Adv. Iovinianum* I 23, 272c), même s'il est question chez lui de 7 vierges au lieu de 3.

¹⁵ Ovide, *Met.* V 552–562, présente une autre version selon laquelle ce seraient les jeunes filles elles-mêmes qui auraient demandé des ailes aux dieux pour pouvoir s'envoler à la recherche de Perséphone.

Les eaux des fleuves souterrains que traversent les défuntés sont également une métaphore répandue de la mort. Dans l'épigramme d'Antipatre présentée ci-dessus, Kleinareta voyage sur les eaux du Letho. Dans une autre épigramme d'Anyté, Kleino exprime son désespoir parce que sa toute jeune fille est partie sur l'Achéron avant d'avoir eu le temps de se marier (VII 486) :

Πολλάκι τῷδ' ὄλοφυνδὰ κόρας ἐπὶ σάματι Κλεινῶ
 μάτηρ ὠκύμορον παῖδ' ἐβόασε φίλαν,
 ψυχὰν ἀγκαλέουσα Φιλαινίδος, ἃ πρὸ γάμοιο
 χλωρὸν ὑπὲρ ποταμοῦ χεῦμ' Ἀχέροντος ἔβα.

C'est sur l'Achéron que part Aristokrateia, pleurée par sa mère dans une épigramme de Mnasalkas (VII 488), de même que Philainis, décédée avant de s'être mariée :

Αἰαῖ, Ἀριστοκράτεια, σὺ μὲν βαθὺν εἰς Ἀχέροντα
 οἶχεαι ὠραίου κεκλιμένα πρὸ γάμου,
 ματρὶ δὲ δάκρυα σᾶ καταλείπεται, ἃ σ' ἐπὶ τύμβῳ
 πολλάκι κεκλιμένας κωκύει ἐκ κεφαλᾶς.

À vrai dire, Aristokrateia meurt avant d'avoir atteint l'âge du mariage, mais cet événement est justement mis en exergue comme celui qui aura manqué dans sa vie. Pour sa mère, il ne reste que le chagrin et les visites sur sa tombe. Montrer la mère comme la principale, et même comme la seule personne portant le deuil dans le contexte de la mort d'une jeune fille décédée avant son mariage est une pratique assez fréquente et se rattache, outre les liens d'affection évidents entre une mère et sa fille, au rôle important que remplissait la mère dans les deux cérémonies: lors du mariage, elle remplissait la fonction de *nymphetria*, c'est-à-dire de responsable de la jeune épouse et de la cérémonie, et dans le cas des funérailles, elle se chargeait de tout le rituel.

La tradition de présenter des parents pleurant leur jeune fille morte avant son mariage est très présente dans les épigrammes grecques. Le rôle des parents ne se limitait pas uniquement à l'éducation, mais était aussi d'assurer à leur descendance une existence matérielle aisée en leur trouvant un époux capable de la garantir. Ainsi, la mort d'un enfant anéantissait aussi pour les parents l'espoir de remplir leur mission. Voici un autre exemple tiré des oeuvres d'Anyté (VII 649) :

Ἄντι τοι εὐλεχέος θαλάμου σεμνῶν θ' ὑμεναίων
 μάτηρ στήσε τάφῳ τῷδ' ἐπὶ μαρμαρίνῳ
 παρθενικὰν μέτρον τε τεὸν καὶ κάλλος ἔχουσιν,
 Θερσί· ποτιφθεγκτὰ δ' ἔπλεο καὶ φθιμένα.

Au lieu de la chambre nuptiale, la mère de la jeune fille, Thersis, prépare son monument funéraire : une statue représentant la morte. La mère apparaît ici

comme une *nymphetria* déçue à qui il n'a pas été donné de préparer la chambre nuptiale et la noce de sa fille.

Il convient d'ajouter que les mêmes métaphores se reproduisent dans trois épigrammes conservées où il est question de jeunes hommes morts dans les mêmes circonstances. Gorippos apparaît ainsi en tant que fiancé de Perséphone dans une épigramme de Simonide (VII 507b), et le *topos* d'Hyménée remplacé par Hadès est utilisé dans un poème d'Antipatre de Thessalonique (VII 367) à propos de la mort d'Égérios qui n'a eu le temps de voir sa promise qu'une seule fois. La plus intéressante est cependant l'épigramme de Diodoros (VII 627) pour la mort d'Hipparque, car il conserve beaucoup des éléments conventionnels tels que la chambre nuptiale à demi préparée, l'image de la descente vers l'Hadès, ainsi que le désespoir de la fiancée dont le nom est même mentionné, Thynion d'Astakos, ce qui ne se rencontre jamais dans le cas des épigrammes pour la mort de jeunes filles¹⁶.

Les noms des époux apparaissent par contre dans les cas où la jeune femme est morte en couches. Cette fois, la jeune femme est déjà passée sous la tutelle de son nouveau *kyrios*, le mariage a été consommé et la famille vit dans l'espoir et dans l'attente d'un enfant. Il est souvent difficile de distinguer les épitaphes de jeunes filles dans l'attente de leur mariage de celles des jeunes femmes mariées. Dans de nombreux cas, le mariage a sans doute déjà eu lieu, mais les métaphores du poème servent plutôt à souligner la brièveté de l'union. L'épigramme VII 600 de Julien, préfet d'Égypte, à l'occasion de la mort d'Anastasié est très précise dans ses détails : la jeune fille a vécu seize ans, dont à peine une année comme femme mariée :

Ὀριος εἶλέ σε παστάς, ἄωριος εἶλέ σε τύμβος,
 εὐθαλέων Χαρίτων ἄνθος, Ἀναστασίη.
 σοὶ γενέτης, σοὶ πικρὰ πόσις κατὰ δάκρυα λείβει,
 σοὶ τάχα καὶ πορθμεὺς δάκρυ χέει νεκύων·
 οὐ γὰρ ὄλον λυκάβαντα διήνυσας ἄγχι συνεύνου,
 ἀλλ' ἑκκαίδεκέτιν, φεῦ, κατέχει σε τάφος.

Cette épitaphe exploite deux autres motifs qui se présenteront plus tard dans la littérature européenne comme métaphores de la mort des jeunes filles. Anastasié est appelée fleur des Charites, et le passeur Charon, habituellement insensible, ne peut retenir ses larmes à la vue de la jeune fille.

¹⁶ Même en supposant qu'il s'agit vraisemblablement d'une épigramme écrite pour la mort d'un personnage réel, il est rare qu'une fiancée soit présentée comme personne en deuil. Habituellement, dans cette situation, on présente plutôt les parents. On peut supposer que la chambre nuptiale à demi préparée est dans ce cas une métaphore très éloignée, et que Thynion était en fait déjà la femme du défunt, et pas sa promise. Une situation semblable se présente chez Diotimos (VII 475) où une jeune veuve meurt trois mois après son époux.

Dans son épigramme VII 528 déjà citée ci-dessus, Theodoridas a recours au même *topos* que dans le cas de la mort avant le mariage. Il faut cependant signaler que la jeune femme qui n'a pas eu le temps d'être mère y est désignée par le terme *νύμφη*, et qu'elle est pleurée par ses parents, pas par son mari.

Dans l'épigramme VII 730 de Persès, un père et une mère pleurent également leur fille décédée dans les douleurs de l'accouchement¹⁷. Ici encore, l'époux de la jeune femme n'est pas mentionné, certainement parce que la tombe dans laquelle elle repose appartient à la famille de son père.

Par contre, les métaphores des épigrammes de femmes mortes peu de temps après leur mariage changent du tout au tout si la mort est intervenue en couches. Cette fois, le monument funéraire est érigé par les soins du mari (même dans les situations fictives) et non plus par les parents de la défunte. On peut citer comme exemple une épigramme d'Héraclite (VII 465):

Ἄ κόνις ἀρτίσκαπτος, ἐπὶ στάλας δὲ μετώπων
σειόνται φύλλων ἡμιθαλεῖς στέφανοι
γράμμα διακρίναντες, ὀδοιπόρε, πέτρον ἴδωμεν,
λυγρὰ περιστέλλειν ὀστέα φατὶ τίνος,
“Ἐεῖν’, Ἀρετημιάς εἰμι· πάτρα Κνίδος· Εὐφρονος ἦλθον
εἰς λέχος· ὠδίνων οὐκ ἄμορος γενόμαν·
δισσὰ δ’ ὁμοῦ τίκτουσα τὸ μὲν λίπον ἀνδρὶ ποδηγόν
γῆρωσ, ἔν δ’ ἀπάγω μναμόσυνον πόσιος”.

Pour souligner la douleur de la perte qui va s'amenuiser avec le temps, l'auteur indique dans les premiers vers que la tombe est encore fraîche et que les feuilles des couronnes dont elle est décorée frémissent encore, car elles n'ont pas eu le temps de se faner¹⁸. La pierre tombale s'identifie à Artémias, l'occupante de la tombe, pour interpeler le passant en son nom : « De Knide ma patrie, je suis entrée dans la couche d'Euphron, et le temps de l'accouchement est venu ; je portais deux jumeaux, j'en ai donné un à son père comme bâton de vieillesse, et j'ai emporté l'autre avec moi comme souvenir de mon mari »¹⁹. Ce type d'épigramme ne vise

¹⁷ Son texte fait référence à son image représentée sur la stèle funéraire. La jeune fille a été enterrée dans la tombe familiale, et la stèle représente ses parents abattus par le chagrin ; mais le texte de l'épigramme indique aussi qu'ils sont eux-mêmes déjà décédés (et on ignore à qui cette tombe a appartenu; voir Gow, Page 1964 : 451).

¹⁸ Les couronnes de fleurs étaient une forme fréquente d'offrande à un défunt, et outre les rubans appelés *taeniae*, une forme de décoration des stèles funéraires (en général, on les confectionnait avec du céleri : (cf. Garland 2001 : 116). On peut voir des stèles couronnées sur de nombreux lécythes blancs, par ex. la stèle du lécythe Inv. no. 1935 au Musée National d'Athènes porte 5 couronnes.

¹⁹ En raison de ces circonstances exceptionnelles ainsi que de la poésie comprise dans le motif du partage d'une descendance avec Hadès, ce thème a été exploité par Antipatre de Sidon (VII 464) qui dépeint une scène de genre : sur les berges du Cocyte, Artémias tenant dans ses bras un nourrisson accueille un groupe de jeunes Doriennes qui lui demandent la cause de sa mort. L'histoire est donc racontée du point de vue du monde souterrain.

pas tant à montrer la brièveté du mariage que les circonstances dramatiques de la mort.

Tous les motifs présentés ci-dessus sont déjà reconnus comme *topoi* dans les premiers siècles de notre ère. Leur propagation a certainement été favorisée par leur accessibilité, ce genre de textes étant gravés sur des épitaphes réelles, sur des tombes en bordure des routes qui menaient aux villes. La question de la provenance littéraire de ces motifs ne fait pas de doute, car ils apparaissent très souvent dans la tradition dramatique et même épique. Mais leur propagation est certainement due surtout aux inscriptions des épitaphes que tout passant possédant une connaissance élémentaire de l'alphabet était susceptible de lire. La popularité et le pouvoir évocateur de ces *topoi* sont certainement confirmés par le fait qu'ils se sont répandus très tôt dans les épitaphes réelles²⁰. La plupart datent bien sûr de la fin de l'époque hellénistique et de l'époque romaine. Une épigramme de Larissa (*IG IX 2*, 649) est particulièrement belle : « Moi, Léonto, je suis morte vierge, comme une fleur qui ouvre tout juste ses pétales./ J'avais 15 ans quand mon temps est venu de prendre époux./ Je repose parmi les morts et je dors d'un long sommeil ». Ou encore cette autre, de Karanes en Égypte (*SEG I 567*, 3–6), qui fait référence de manière flagrante aux épigrammes littéraires que nous avons évoqués : « Pendant deux décennies mon père a pris soin de moi./ Je n'ai connu ni la chambre nuptiale ni l'appel d'Hyménée./ Mon corps n'a pas reposé sur une couche nuptiale, et mes compagnes / N'ont pas passé de nuit entière à frapper à la porte de cèdre ».

Les *topoi* funéraires liés à la mort de fiancées et d'épouses dépassent les limites des genres, des langues et des époques. Le rapprochement entre les rites du mariage et de l'enterrement est exploité par la tragédie aussi bien grecque que romaine²¹. Il apparaît souvent dans les œuvres d'Ovide. Dans les *Héroïdes* et les *Métamorphoses*, le *topos* des torches nuptiales se présente sous plusieurs variantes : torches nuptiales servant à allumer le bûcher funéraire (*Her.* 6, 41 suiv.), torches portées par les Erinyes (*Her.* 6, 45 suiv.), ou torches nuptiales allumées aux flammes du bûcher et apportées par les Erinyes (*Met.* VI 428–432).

Canacé évoque également cette association tragique du mariage et des funérailles lorsque son père la pousse au suicide à la suite de son amour incestueux pour son frère Macarée. Au moment où son père lui envoie le glaive, elle se plaint :

scimus, et utemur violento fortiter ense ;
 pectoribus condam dona paterna meis.
 his mea muneribus, genitor, conubia donas ?
 hac tua dote, pater, filia dives erit ?
 tolle procul, decepte, faces, Hymenaeae, maritas

²⁰ Les épigrammes ci-dessous sont citées d'après Lattimore 1942 : 129.

²¹ Rehm 1994.

et fuge turbato tecta nefanda pede !
 ferte faces in me quas fertis, Erinyes atrae,
 et meus ex isto luceat igne rogas ! (Her. 11, 97-104)

Dans ce monologue de Canacé, le tragique de la situation est souligné par l'inversion des rôles du père et de la fille. Le père est fréquemment le héros des épicèdes: c'est lui qui habituellement exprime sa détresse et sa déception après la mort de son enfant. Or dans l'histoire de Canacé, c'est son père Éole qui pousse sa fille à la mort, provoquant ainsi sa déception et son désespoir. Comme nous connaissons l'histoire de la jeune fille, nous pouvons bien imaginer le choc que l'amour incestueux de ses enfants a dû représenter pour Éole; mais Canacé n'en parle pas, elle ressent trop d'amertume face au sort qui l'attend.

Le *topos* de la torche est exploité de manière originale dans la description du mariage d'Orphée et Eurydice (*Met.* X 1-7). Hyménée, invité à la cérémonie, n'y apporte pas les paroles solennelles ni le bon augure qu'on attendait. La torche qu'il brandit ne veut pas s'enflammer, mais elle siffle et produit une fumée âcre.

Inde per inmensum croceo velatus amictu
 aethera digreditur Ciconumque Hymenaeus ad oras
 tendit et Orphea nequiquam voce vocatur.
 adfuit ille quidem, sed nec sollemnia verba
 nec laetos vultus nec felix attulit omen.
 fax quoque, quam tenuit, lacrimoso stridula fumo
 usque fuit nullosque invenit motibus ignes.

Ce sont autant de mauvais signes qui annoncent la mort prématurée de la jeune épouse. Les larmes que fait couler la fumée des torches préfigure celles qui seront bientôt versées à la mort d'Eurydice.

Ainsi dans les œuvres d'Ovide, le rapport entre le mariage et l'enterrement exprime surtout divers malheurs ou la pathologie de l'union du couple. On peut aussi observer un certain « transfert » des *topoi* : la torche nuptiale sert à allumer le bûcher funéraire, mais aussi inversement, le feu du bûcher sert à allumer la torche nuptiale.

La popularité et la puissance évocatrice des *topoi* présentés ci-dessus est certainement confirmée par le fait qu'ils ont été exploités par le roman latin et grec. Chez Apulée (*Met.* IV 33, 4-34, 1), Psychè se prépare au mariage comme à des funérailles :

Iam feralium nuptiarum miserrimae virgini choragium struitur, iam taedae lumen atrae fuliginis cinere marcescit, et sonus tibiae zygiae mutatur in querulum Ludii modum cantusque laetus hymenaei lugubri finitur ululatu et puella nuptura deterget lacrimas ipso suo flammeo [...]. Perfectis igitur feralis thalami cum summo maerore sollemnibus toto prosequente populo vivum producitur funus et lacrimosa Psyche comitatur non nuptias sed exequias suas.

Il est intéressant d'observer, comme chez Ovide, le développement du motif de la torche nuptiale : sa flamme s'étouffe peu à peu à cause de la suie noire et de la cendre. De même, la musique passe du ton joyeux au ton triste et les joyeux chants de la noce se transforment en lamentations funèbres. Les rites de la noce se muent peu à peu en rites funèbres. La transformation suit l'évolution des émotions de la malheureuse Psychè, qui attend dans la crainte l'accomplissement du cruel augure.

Dans la description de la cérémonie de mariage qui va être suivie du deuil de toute la ville, on retrouve des oxymores (ex. *vivum funus*). De même, les éléments propres à la noce et aux funérailles sont employés par contraste (*hymenaei – ululatu, nuptias – exequias*). Ils soulignent le tragique de la situation et la détresse de l'héroïne.

Dans les *Ethiopiennes*, roman d'Héliodore, on trouve l'histoire de la fille de Chariclès, qui meurt pendant sa nuit de noces dans l'incendie de sa chambre nuptiale (II 29, 3 suiv.). Dans la description de ces événements tragiques, des paires de motifs (chant, torches) sont aussi utilisées pour montrer le passage des rites du mariage à ceux des funérailles, mais la situation des fiancés est différente. La fille de Chariclès meurt tout de suite après son mariage, et la noce se transforme en un enterrement. Psychè, en raison d'une prédiction, considère d'emblée ses noces comme des funérailles²².

Les *topoi* ci-dessus n'apparaissent pas que dans la fiction littéraire. Pline le Jeune les exploite également lorsqu'il parle de la mort d'une adolescente, Minicia Marcella, fille de Fundanus (*Epist.* V 16)²³. Minicia est fiancée et meurt peu de temps avant son mariage :

Iam destinata erat egregio iuveni, iam electus nuptiarum dies, iam nos vocati !
 Quod gaudium quo maerore mutatum est ! Non possum exprimere verbis quantum
 animo vulnus acceperim, cum audivi Fundanum ipsum, ut multa luctuosa dolor
 invenit, praecipientem, quod in vestes margarita gemmas fuerat erogaturus, hoc in
 tus unguenta et odores impenderetur (6 suiv.).

Dans cette description, on observe la transformation caractéristique des « accessoires » de la noce en objets funéraires : avec l'argent destiné aux bijoux et à la robe de mariée, le père s'en va acheter les huiles aromatiques nécessaires aux funérailles. La douleur du père est d'autant plus grande que la date du mariage était proche. On observe aussi que Minicia est présentée comme une personne aux nombreuses qualités. Même en face de la mort qui s'approche, elle parvient à manifester sa force de caractère et son altruisme. Alors qu'elle est très malade et affaiblie, elle relève le moral de sa sœur et de son père. Ces traits de caractère

²² Analyse comparative de ces fragments chez Apulée et Héliodore ainsi que des épigrammes grecques : voir Szepessy 1972.

²³ Excellente analyse de ce personnage : Pigoń 2008 : 297–303.

seront également soulignés chez les personnages de jeunes filles mourantes dans la littérature des époques ultérieures.

Passons maintenant à la littérature latine de la Renaissance. Le principe d'*imitatio antiquorum* en vigueur à l'époque imposait aux auteurs de se référer aux textes anciens, et celui d'*aemulatio*, de proposer un emploi neuf et « concurrent » des *topoi* afin de transformer les modèles connus. L'imagerie poétique de l'Antiquité était considérée comme un code universellement connu grâce auquel on pouvait exprimer ses propres expériences et sentiments, mais aussi se livrer à un jeu intertextuel.

Pour les auteurs de la Renaissance, la source d'épigrammes grecques était l'Anthologie de Planude. Pour écrire des poèmes funèbres, on puisait aussi dans d'autres genres. Les Bucoliques de Théocrite, de Bion et de Virgile offraient des motifs funèbres surtout pour les poèmes écrits à l'occasion de morts prématurées. Mais on puisait aussi dans les élégies funèbres romaines, dans les épicedes épiques et rhétoriques (*Silvae* de Stace) et dans les réflexions philosophiques de Cicéron et Sénèque. C'est ainsi que s'est formé un certain répertoire des motifs funéraires de la poésie néo-latine « circulant » librement entre les œuvres.

L'un des plus célèbres auteurs italiens néo-latins, Giovanni Pontano, se réfère aux épitaphes des tombes de l'Antiquité. Ses *De tumulis libri duo* ont été écrits pour ses proches décédés : sa femme, ses enfants, un ami, mais aussi pour des personnages fictifs.

Parmi ses *Tumuli*, de nombreux poèmes sont dédiés à des jeunes filles, dont deux écrits pour de jeunes épouses. Le premier a été écrit en mémoire de Munditiana, décédée peu après son mariage (II 10).

Munditiana, tibi funus peperere hymenaei ;
 ipse Hymen luctus, tēdaque et ipse fuit.
 Te maiiae primum nuptam videre calendae,
 te postrema dies, heu, male condit humi.
 Mense malas olim maio nupsisse puellas
 fama est, et maias omen habere faces.
 Munditiana, tibi est Hymenque et funera maius,
 et maius violas det tibi, detque rosas.

La jeune fille se marie en mai et meurt le même mois. L'épigramme exploite ici la croyance populaire selon laquelle mai n'est pas un bon mois pour se marier. C'est pourquoi l'union de Munditiana est considérée d'emblée comme de mauvais augure et son mariage a attiré un enterrement. On voit apparaître ici l'opposition caractéristique : *hymen – luctus*. La torche est également présente, et comme elle ne s'accompagne d'aucune épithète, elle peut remplir les deux fonctions : nuptiale et funéraire. Mais le mois de mai est aussi un mois de printemps, rempli de vie, et c'est pourquoi on peut s'attendre à ce qu'il pare de ses fleurs (les violettes et les roses) la tombe de la malheureuse.

Souvent, dans ses *Tumuli* pour de jeunes filles, Pontano a recours à la métaphore de la fleur²⁴. Les noms des jeunes filles sont d'ailleurs tirés de noms de fleurs. Ce sont des noms évocateurs qui signalent l'apparence et le caractère de l'héroïne. Souvent aussi, une plante en rapport avec le nom de la défunte pousse sur sa tombe : par exemple, sur la tombe de Myrtila (I 4) pousse la myrte, sur celle de Laurina, le laurier (I 23), et sur celle de Violina, des violettes (II 14).

La métamorphose est une autre sorte de lien, bien plus fort, entre la jeune fille et la fleur. Après leur mort, les jeunes filles peuvent en effet être transformées en fleurs. Leur nom indique souvent quelle sera la nature de leur métamorphose. L'une des plus belles métamorphoses de ce type est racontée par le *Genius* qui entretient la tombe d'Ielsemina décédée avant son mariage (I 51):

Genius loquitur

Parce, hospes, violis, manes ne laede sepultos.
 Si nescis, flores hi quoque numen habent.
 Quae violae nunc sunt, fuit olim culta puella,
 vota parum felix solvere quae nequit.
 Voverat amplexus primos atque oscula prima
 et primos flores haec, Hymenaeae, tibi.
 Non passa est Lachesis. Miseri posuere parentes
 in tumulo, et moestis thura dedere focis ;
 certarant quaeque ora rosis, quaeque oscula gemmis,
 atque oculi, per quas bella parabat Amor,
 tabuerant (immane nefas) tenuesque papillae,
 scilicet optasset quas Cytherea sibi.
 Tum memor ipse sibi votos Hymenaeus amores
 transtulit in florem corpora versa novum.
 Pro cute subriguit cortex, proque ossibus haesit
 stipes et e fibris fibra renata sua est ;
 plurima quae fuerat nymphae coma, plurima mansit
 et densum foliis praebet opaca nemus ;
 sparsus et in toto fuerat qui corpore candor,
 nunc multo nivei floris honore nitet.
 Mansit odor mansitque alio sub corpore nomen :
 hoc voti pretium dia puella tulit.
 Ielsemina fuit nomen ; flos dictus ab illo est.
 Quisquis amas, tumulo parce, nemusque cole.

Ielsemina était pure et incroyablement belle. Elle avait promis à Hyménée ses premières étreintes et baisers, mais la mort est venue s'y opposer. Hyménée ne veut cependant pas qu'une jeune fille aussi belle et pure disparaisse irréversiblement et la transforme en un plant de jasmin dont les fleurs blanches comme neige symbolisent la beauté de la jeune fille. Son nom également demeure après elle

²⁴ Sur les différentes exploitations de la métaphore végétale dans la poésie de Pontano : Urban-Godziek 2007 : 533–541.

et sert à nommer la fleur. Pontano a créé ce mot, étranger en latin, à partir de l'italien *gelsomino*²⁵.

Dans cette épitaphe, le personnage actif est Hyménée. Les parents demeurent au second plan et font une « brève apparition » au moment de l'enterrement : ils mettent leur fille au tombeau puis brûlent de l'encens sur l'autel. Les rites funéraires sont simplement signalés : ils ont moins d'importance ici, puisque la jeune fille est transformée par la suite en plant de jasmin.

Ielsemina est un personnage fictif et l'histoire de sa mort demeure entourée d'une ambiance de magie et de fable qui fait référence aux *Métamorphoses* d'Ovide²⁶. Mais d'autres unions inaccomplies apparaissent aussi dans d'autres oeuvres de Pontano, avec cette fois un caractère tragique et autobiographique. Le poète a en effet pleuré la mort de sa propre fille, Lucia Marzia (décédée à l'âge de 14 ans environ). Il a écrit pour elle des *Tumuli* et lui a consacré toute la partie finale de son long poème astronomique, *Urania* (V 804–982)²⁷. Il n'est pas inutile de rappeler ici que Pontano est connu comme maître de la poésie familiale. Il a écrit un cycle d'élégies pour sa femme, *De amore coniugali*, qui contient notamment douze berceuses, les *Naeniae nugatoriae*, pour son fils Lucio. Ces petits vers charmants sont tout empreints d'une atmosphère de bonheur et de tendresse familiale. Il a également écrit des épithalames pour ses filles.

Dans ses poèmes d'adieux à Lucia, il emploie les *topoi* de la transformation de la cérémonie de mariage en funérailles, même si le mariage en question n'a jamais existé que dans ses rêves et ses espoirs de père. Quant à la finale du poème *Urania*, le poète, père désespéré, chasse toutes les muses venues chanter de joyeux chants de noces. Car c'est maintenant lui-même qui doit chanter son chant funèbre.

Parcite, Pierides, nostroque absistite luctu.
 Vos laetos agitare choros iuuet ; ite, puellae,
 ite, deae. Tuque, o toto dux praevia coelo
 Uranie, proprios repetens age, diva, recessus ;
 ipsa tibi dulcem in thalamis meditabere cantum.
 Funera nos lacrimaeque decent... (V 804–809).

Le père exprime ses regrets : il s'attendait à une noce, il se réjouissait de ses futurs petits-enfants. Il se voyait déjà dans le rôle de grand-père leur chantant des berceuses :

²⁵ Nichols 1979 : 36 suiv.

²⁶ Dans l'épitaphe d'une sépulture romaine réelle, on retrouve également le désir exprimé par le mari de la défunte de voir une fleur pousser sur sa tombe comme pour prolonger sa vie : *CIL VI 18385 (CLE 1184)*.

²⁷ Sur la « parenté » littéraire de Lucia Pontano et Urszulkan Kochanowska : voir Urban-Godziek 2006.

Certo ego felicis tedeas dulcisque hymenaeos,
 nata, tibi carosque parabam e stirpe nepotes,
 fingebamque et avi lusus, numerosaque verba
 ad cunas, cantusque senex meditabar aniles (V 819–822).

Ses rêves effondrés l'ont rempli d'amertume et de douleur, et il lance donc ses questions remplies de reproches:

En miserae patris tedeae? Hosne senex hymenaeos
 aspicio? Sunt haec solatia grata nepotum? (V 823 suiv.)

La mère également, qui avait déjà préparé les vêtements et les cadeaux de mariage, ne cache pas son désespoir:

En tabes. Decor ille tuus quo, nata, reclusos
 deliciae matris miserae? Tibi dona parabat
 et lusus dignos hymenaeo et coniuge vestes:
 pro donis lusuque et pro laetis hymenaeis
 liquisti luctum et lacrimas atque aera nigrum (V 830–834).

Ici aussi, on voit donc les cadeaux et la joie de l'attente du mariage se transformer en deuil et en larmes. La douleur des parents est si grande qu'elle vire au reproche à l'encontre de Lucia, comme si elle était responsable de sa propre mort. On peut comparer cette plainte du père et de la mère à celle des femmes abandonnées par leurs bien-aimés. Ils expriment leurs espérances déçues de la même manière que, par exemple, les héroïnes des *Héroïdes*, qui plaçaient leur espoir dans le mariage et se désespéraient de l'abandon de leur bien-aimé. Le recours au discours érotique, surtout de l'œuvre italienne et latine de Pétrarque, dans des poèmes exprimant l'amour des parents est caractéristique des poètes humanistes.

Comme ses prédécesseurs, Pontano ne cache pas sa révolte face à la cruauté de la mort. La mort d'un enfant est contre nature. Lorsque le soleil se lève, on sait quand il se couchera. Il n'en va pas de même de l'existence humaine où la mort peut arriver trop tôt, à un moment inattendu. Lucia également meurt comme une fleur qui n'a pas duré jusqu'au coucher du soleil mais a été cueillie avant.

At vitae spatium incertum, et persaepe senectus
 ingruit in medio cursu vellitque iuventae
 languentem florem, et spoliat spe divite ramos (V 859–861).

La fleur qui se fane est une métaphore connue de la brièveté de la vie. On la rencontre aussi bien dans les œuvres de l'Antiquité que dans la Bible (ex. Psaume 103, 15 suiv.). Chez les poètes anciens, c'est généralement une rose qui s'étiolle rapidement. C'est le cas par exemple dans l'élégie *De rosas nascentibus* de l'*Appendix Vergiliana* :

Tot species tantosque ortus variosque novatus
 una dies aperit, conficit ipsa dies.
 Conquerimur, Natura, brevis quod gratia florum :
 ostentata oculis ilico dona rapis.
 Quam longa una dies, aetas tam longa rosarum,
 quas pubescentes iuncta senecta premit (39–44).

La vie de la fleur, déjà brève en soi, peut être interrompue bien plus tôt encore. Elle peut être détruite par le soleil ou le gel, peut être coupée ou cueillie. Cette métaphore évoquant le passage trop rapide de la vie, de la beauté ou de l'amour a été fréquemment utilisée par les poètes antiques²⁸. Elle a également inspiré les artistes des époques postérieures²⁹. On retrouve l'inéluctabilité de la brièveté de la vie dans l'image de *Vitae Brevitas*, dans l'*Iconologie* de Cesare Ripa. Cette image représente une jeune fille tenant à la main un bouquet de roses dont se déroule un ruban portant l'inscription: « ipsa dies aperit conficit ipsa dies »³⁰. Le motif de la fleur coupée pour évoquer la mort prématurée a également été exploité dans les épitaphes de sépultures réelles³¹.

Dans *Uranie*, le motif final apporte de l'espoir : Lucia sera transformée en étoile (jeu de mots sur son nom). Il s'agit d'une métamorphose particulière, le catastérisme, à l'image des héros de l'Antiquité. Elle donne aussi une possibilité d'interprétation chrétienne: la vie au ciel après la mort.

Le poème suivant appartient à un autre genre : l'élégie funèbre. Il s'agit de l'*Elegia, sive epicedion. In Albierae Albitiae immaturum exitum, ad Sismundum Stupham eius sponsum* (El. 7) d'Ange Politien, qui est considérée comme l'une des plus belles œuvres de l'humanisme italien. Elle immortalise le personnage d'Albiera degli Albizzi, fiancée de Sigismondo della Stufa, décédée à l'âge de quinze ans. Albiera devait participer aux cérémonies en l'honneur de la princesse Éléonore d'Aragon (fille de Ferdinand I^{er}, roi de Naples), qui devait épouser Hercule I^{er} d'Este prince de Ferrare, et en chemin, s'arrêta à Florence. Cette halte lui donna l'occasion de participer à une fête où toute la ville était présente.

L'élégie est très développée: elle se compose de 286 vers et comprend de nombreux épisodes épiques et longs discours de personnages. Dans les premiers vers, Albiera est présentée comme incroyablement belle et dotée de nombreuses qualités, ce qui la distingue dans le cortège des joyeuses jeunes filles. Elle suscite ainsi la jalousie de Némésis. Ce *topos* de la jalousie divine devant la jeunesse, la beauté et les qualités de la défunte est caractéristique des épicedes

²⁸ Catull. 11, 22–24, Verg. *Aen.* IX 435 suiv., Stat. *Silv.* II 1, 106 suiv., III 3, 127–130.

²⁹ Par exemple, sur ce motif dans la poésie de Sep Szarzyński dans le contexte de la littérature antique et humaniste, voir Milewska-Ważbińska 2003.

³⁰ Ripa 2008 : 436–438.

³¹ Górecka 2006 : 60–63.

et s'est développé ici comme genre mythologique, l'épyllion³². On y assiste à la conspiration de déesses et de monstres mythologiques en vue de faire périr la jeune fille. Dans l'épisode suivant, sur l'ordre de Némésis, Febris se glisse dans la chambre d'Albiera pour y introduire sa maladie mortelle³³. Febris, déesse à l'apparence repoussante, tient à la main une torche fumante dont les flammes sont mêlées de neige glaciale et de gouttes de poison. Avant de la toucher, Febris parle à sa victime, lui annonçant la sentence de Fatum. Albiera également prend la parole et s'exprime à la façon des Romaines dans les épicedes rhétoriques. Elle s'adresse à son fiancé, comme Priscilla mourante s'adresse à son mari (Stat. *Silv.* V 1, 177–193) :

Pars animae, Sismunde, meae, si coniugis in te
quicquam iuris habent ultima verba tuae,
parce, precor, lacrimis... (191–193).

Albiera est fière de partir vierge et sans tache. C'est une nouvelle variante du *topos* de la torche : la jeune fille qui n'a pas été « vaincue » par les torches nuptiales est vaincue par la torche de Febris :

Immatura quidem morior, sed pura sub umbras
discedam et nullis sordida de maculis.
Discedam virgo, facibus nec victa maritis
cessi, coniugii nil nisi nomen habens (195–198).

L'élégie se termine par une *descriptio funeris*. Le chagrin et le deuil de toute la ville fait contraste avec la joie exprimée au début, au moment de l'arrivée de la princesse et dans la perspective de son mariage. Le rituel funèbre voit intervenir de nouveaux éléments chrétiens : il n'y a plus de bûcher comme dans les épicedes antiques, mais des cierges qui brûlent sur l'autel.

Arrêtons-nous encore sur deux poèmes écrits pour de jeunes épouses décédées prématurément. Ils font moins appel aux *topoi* du mariage-enterrement qu'à des motifs en rapport avec la mort des jeunes gens.

Le premier est un épicede, *Ad Augustum Cardinalem Mantuanum in funere sororis* (*Epigr.* II 143) de Philippe Callimaque. L'héroïne est Dorothea de la famille de Gonzague, sœur d'un cardinal. Elle épousa Galeazzo Maria Sforza et mourut quelques mois après. C'est un long épicede rhétorique (169 hexamètres) où l'on retrouve les influences de Stace surtout, mais aussi de la tradition des bucoliques funèbres³⁴.

³² Perosa 1946 : 74–95.

³³ Cf. Stat. *Silv.* II 6, 73–79. Némésis, jalouse de la beauté de l'enfant, lui envoie ici la maladie puis lui déchire le visage. Les modèles anciens de l'élégie de Politien sont analysés par Perosa 1946 : 74–95 et Zabłocki 1968 : 114–116.

³⁴ Zabłocki 1968 : 103–110.

Dorothea meurt dans la fleur de l'âge, et elle est donc privée du bonheur et des joies du mariage :

Nam iacet in media soror intercepta iuventa
venturis fraudata bonis multumque cupito
connubio, cuius non exorabile fatum
florentes annos primaque in parte recidit
stamina felici digito deducta sororum (5–9).

Sa mort prématurée est rendue par le *topos* de la fleur qui dépérit et fait partie d'une longue comparaison développée :

...Ut rapido pallent sub sole ligustra
et subitos violae declinant culmen ad Austros,
sic sensim niveo cessit de corpore sanguis.
Heu ubi virgineus pudor est candorque nivalis
sidera marmoreum collum crinesque micantes
ex auro, quibus haec Latias heroidas omnes
vincebat tantumque fuit conspectior illis,
Nereidum quantum superat Venus aurea turbam ! (104–111).

Comme le troène (*ligustrum*) se dessèche au soleil et comme les violettes se brisent dans le vent violent, Dorothea et sa grande beauté s'éteignent. Il n'est pas possible d'arrêter la mort : sa puissance vient à bout de toute chose, et ni les vertus, ni la haute naissance, ni les efforts des médecins ne la retiennent.

Suivant le modèle des héroïnes de l'Antiquité, Dorothea fait ses adieux à ses proches, d'abord à son frère. Alors qu'elle-même va mourir jeune, elle prie Dieu d'accorder longue vie à ce dernier.

O superi, quoniam rapior iuvenilibus annis
nec licet optatos ex me generare nepotes,
fraternum servate caput, date candida Parcae
fila trahant illi, superet quoque Nestoris annos (41–44).

Elle fait ses adieux à son mari :

O cui virginitas fuerat mea danda, superstes
pars melior mansura mei ! Licet impia multum
me trahat ante diem mors, non invita iacerem,
si mihi subreptos possem tibi linquere Ianos.
Sic placitum superis : moriens in flore iuventae
destituo thalamos, quod iungere uterque cupivit.
Quamvis non licuit properataque funeris hora
dividit amplexus sperataque gaudia rupit,
tu modo parce tuis lacrimis, nec coniugis umbra
vexetur plangore tuo... (50–59).

Dorothea parle comme si son mariage n'avait pas eu lieu, comme si elle s'adressait non à son époux, mais à son fiancé. Il s'agit peut-être de souligner ainsi,

comme dans les épigrammes grecques, la brièveté de leur union. Dorothea aura été mariée quelques mois à peine. En outre, le poème est adressé au frère de la défunte, et il fallait donc davantage y souligner ses liens avec la maison de son père. Son frère n'est d'ailleurs pas seulement le destinataire, mais aussi un personnage de l'épécède. C'est lui qui apparaît dans les scènes d'enfance parlant de tendresse familiale, et c'est lui qui est glorifié dans le panégyrique terminant le poème.

On notera l'altruisme de Dorothea : face à la mort qui approche, elle n'est pas moins courageuse que Minicia chez Pline ou que Priscilla chez Stace³⁵. Elle ne pense pas à elle-même, mais à ceux qui vont rester, et dans un certain sens, elle offre sa vie pour ses proches, pour qu'ils puissent vivre longtemps. Elle les console en les assurant qu'elle s'en va au ciel. Effectivement, Dorothea se retrouve transformée en étoile. Elle brille au firmament après avoir rejoint la constellation de toute sa famille.

L'héroïne du deuxième poème est une jeune épouse, Francesca Sforza, qui eut également un frère cardinal. Elle est immortalisée par Marc Antoine Flaminus dans son poème *Nenia in mortem Franciscæ Sfortiæ sororis Guidi Ascanii cardinalis* (*Carm.* I 23). On retrouve ici des motifs funéraires semblables à ceux de l'épécède de Dorothea, mais ils sont exploités d'une façon moins rhétorique, plus simplement et plus directement, en iambes. Le début du poème est une émouvante description des charmes de la jeune fille :

Puella delicatior
molli columba, pulchrior
rosæ rubentis flosculo,
cur immerentem candidis
te saeva Parca fratribus,
et coniugi dulcissimo
prima iuventa sustulit ? (1–7)

En lisant les premiers vers, on croit avoir affaire à un poème érotique plutôt qu'à un épécède. Le premier vers est d'ailleurs directement emprunté à un fameux poème érotique de Politien³⁶. La description sensuelle rend presque tangible la beauté de la jeune fille et souligne la cruauté de sa mort prématurée. L'image de la fleur arrachée à la terre par une violente tempête a la même fonction. Le motif caractéristique de la fleur qui périclît prend ici une forme plus dynamique et une plus grande charge émotionnelle. En outre, la fleur est présentée comme arrachée à la tendresse de la terre, ce qui souligne le drame vécu par les proches de la défunte.

³⁵ Dans son discours, comme précédemment dans celui d'Albiera, certaines expressions de Stace se répètent (*Silv.* V 1, 177–193).

³⁶ Politien, *Domini Angeli puella* 1–4 : « Puella delicatior/ lepusculo, et cuniculo./ Coaque tela mollior/ anserculique plumula ».

Sic florem, hiantem mollibus
 telluris almae amplexibus
 vellens procella turbinis
 leves in auras dissipat (8–11).

D'autres *topoi* indiquent encore la douleur après la mort de la jeune fille : le deuil des hommes et de la nature (les pleurs font gonfler les rivières, les nymphes dénouent leurs cheveux, le soleil même cache sa tête brillante), la méchanceté de la mort qui permet aux corneilles de vivre longtemps mais emporte une jeune fille qui méritait de vivre plus longtemps. Rien ne peut arrêter la mort : ni les prières du frère de la défunte, qui était cardinal, ni même celles du pape en personne (Paul III).

Remontons maintenant vers le nord, en Pologne. C'est dans ce pays que Philippe Callimaque trouva refuge en 1470, lorsqu'il dut fuir l'Italie, contribuant ainsi à répandre la poésie humaniste italienne au nord des Alpes.

Le dernier poème que nous présenterons est une épitaphe écrite pour la princesse Hedwige, fille du roi Jagellon, qui mourut à Cracovie en 1431, âgée de 23 ans. L'événement a été immortalisé par Adam Świnka³⁷. L'épitaphe qu'il en a tirée est antérieure aux autres textes de la Renaissance que nous avons abordés, et comme la Renaissance ne se manifesterait véritablement qu'à la fin du XV^e siècle en Europe du Nord, elle fait encore partie de la littérature du bas moyen âge. Il est donc intéressant de retrouver dans l'épitaphe d'Hedwige de nombreux *topoi* que les humanistes exploiteront bientôt. Il faut cependant signaler ici que Świnka ne savait pas bien manier l'hexamètre et que sa métrique différerait beaucoup de celle des humanistes.

Dans les premiers vers, le poète exprime son chagrin car autrefois il chantait la beauté et la gaieté d'Hedwige, et il s'agit vraisemblablement d'une allusion à un épithalame qui ne nous est pas parvenu et qui avait dû être composé en vue du futur mariage de la princesse³⁸ :

Laetus olim cecini Pierio carmine laudes,
 inclita virgo, tuas, dum te consurgere gemmis
 stellatam, floribus fulvo radiare vel auro
 sidereo vultu – ratus deam esse – mirabar (3–6)³⁹.

Puis la muse chante sa lamentation funèbre :

Nunc mea Calliope attonita pollice chelyn
 Si quatit, heu triste sonat, ha, cymbala planctum
 Liraque dat gemitum, dum impio vulnere mortis
 Occidis, et nostros obducis fletibus urbes (7–10).

³⁷ Texte d'épécède transmis dans *Joannis Dlugossi Annales*, annales de 1431 (l. XI).

³⁸ Liman 2004 : 187.

³⁹ Orthographe du texte de l'épécède selon Liman 2004 : 122–124.

On retrouve ainsi dans ce poème les oppositions caractéristiques du temps et des émotions : *olim – nunc, laetus – triste*.

La ville entière est triste et porte le deuil. Les femmes ont en signe de deuil les cheveux dénoués et le visage déchiré, et entonnent leurs lamentations en se frappant la poitrine. Mais c'est surtout le père de la jeune fille qui exprime sa douleur. Le puissant roi est abattu par le chagrin lorsque, pour la dernière fois, il contemple le corps de sa fille. Les espérances déçues du père sont rendues par le motif des torches qui devaient être nuptiales et seront funèbres :

Non tales gestare sibi, o inclita, taedas
sperabat genitor et vota communia patrum (29 suiv.).

La douleur et la déception sont d'autant plus grandes qu'Hedwige est morte juste avant son mariage :

Iam hymenaeus erat thalamo terrisque canendus,
et sponsus tecum eadem nutritus in aula,
dux Fridericus ibat, Francorum inclita proles,
praesignis genere ; felicem diximus illum
te consorte virum. Sed, heu, fefellimus omen (31–35)⁴⁰.

Ni les plantes ni les armes n'ont pu empêcher cette mort injuste qui a emporté trop tôt Hedwige. Elle a frappé la jeune fille dans la fleur de l'âge, sans lui laisser le temps de se marier :

Impia cum leti, cui nec virtute resisti
herbarum armisve potest, te falce funesta
succidit feritas innuptam florentibus annis (36–38).

Dans cette épitaphe également, la jeune fille mourante prend la parole. Hedwige oppose sa gloire de naguère à sa présente faiblesse. Elle a été une belle et puissante princesse, elle tombe maintenant en poussière et se décompose sous terre. Le naturalisme de cette description du corps en décomposition est certainement une réminiscence de l'esthétique médiévale (car les héroïnes des épicedes humanistes demeurent belles après leur mort). Dans le *planctus* des dames et des vierges, apparaît aussi la question de la beauté qui passe.

Quo abiit decor ille tuus ? Quo ille genarum
abscellit fulgor ? Quo lactei lumina frontis ? (27 suiv.)

Sur le point de s'éteindre, Hedwige déclare que la gloire du royaume, sa haute naissance, son charme et ses bijoux ne servent à rien. Au terme de son existence,

⁴⁰ Cf. Ovid. *Met.* XII 217 suiv. Les nombreuses traces d'auteurs antiques dans l'épitaphe d'Hedwige sont relevées par Weysenhoff 1961 : 37–40 et Zabłocki 1968 : 67–69.

seules comptent ses vertus, et c'est ainsi que la princesse termine en demandant qu'on prie pour qu'elle puisse accéder au paradis. La foi chrétienne dans une vie après la mort est rendue par l'image des Champs Élysées. Au paradis, il règne un printemps éternel où ni le gel ni la pluie ne menacent plus les fleurs. Ce *topos* évoque la vie éternelle et s'oppose à celui de la fleur qui se fane, employé pour représenter la mort prématurée. Aux Champs Élysées, les fleurs s'épanouissent éternellement :

Ver ubi perpetuum floret, nullaeque pruinae
has vestire solent nec audent laedere nimbi,
quos gignunt flores Zephiro contente colono (43–45).

De même, rien ne détruira les fleurs déposées sur la tombe de la princesse.

Si l'on revient aux *topoi* des épigrammes funèbres grecques, on constate qu'ils sont demeurés d'actualité pendant des siècles. Même si les rites de mariage et de funérailles ont changé avec le temps, on a continué à employer les motifs antiques jusqu'aux temps modernes. Les Parques, Hyménée, les vierges-fleurs, les torches sont devenus des métaphores universellement reconnues. Le *topos* de la fleur qui périt a connu une remarquable popularité sous de nombreuses variantes (fleur coupée à la faux, arrachée, brûlée par le gel ou desséchée par la chaleur). Le *topos* opposé est l'image des fleurs qui fleurissent perpétuellement. Elle symbolise la vie éternelle dans le ciel.

Les auteurs se sont inspirés de divers genres funéraires antiques, pas uniquement des épigrammes, ce qui a enrichi leur répertoire de nouveaux éléments. Parmi eux, on peut mentionner :

- le deuil de toute la nature ainsi que de divers personnages mythologiques,
- la métamorphose, avec sa variante particulière qu'est le catastérisme,
- la jalousie des dieux en raison de la jeunesse, de la beauté et des qualités de la défunte,
- les *ultima morientis verba*, grâce auxquels on découvre la noblesse de caractère et la maturité de la mourante, malgré son jeune âge (variante du *topos* du *puer senex*).

La nouveauté, c'est l'espérance chrétienne qu'il existe un ciel et un bonheur éternel après la mort.

Les *topoi* antiques de représentation de la mort des jeunes épouses sont définitivement entrés dans la littérature européenne grâce à leur force évocatrice, leur charge émotionnelle et leurs possibilités de variantes. La juxtaposition de la jeunesse et de la noce, d'une part, avec d'autre part la mort et la douleur porte une signification universelle dans l'art. C'est ainsi qu'on a pu observer dès le début une influence réciproque entre les représentations littéraires et iconographiques. Le sentiment d'injustice et d'inaccomplissement accompagnant la mort d'une jeune femme était tout aussi fort dans l'Antiquité qu'aux époques postérieures.

La complémentarité entre le mariage et la mort, fascinante du point de vue anthropologique, est l'un des motifs les plus fréquents et les mieux compris de l'art européen au sens large, et en même temps un héritage évident et universel du monde antique.

Université de Wrocław

BIBLIOGRAPHIE

- Alexiou 2000 : M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Lanham 2000.
- Avagianou 1991 : A. Avagianou, *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion*, Bern 1991.
- Bergmann 1996 : J. Bergmann, *Die Sogenannte Lutrophoros : Grabmal für Unverheiratete Tote ?*, MDAI(A) CXI 1996, pp. 149–190.
- Casanova-Robin 2008 : H. Casanova-Robin, *Pontanos Ovidrezeption : Metamorphosenmythen und intime Fabel (in den Eclogen und den Tumuli)*, exposé de la conférence « *Carmen perpetuum. Ovids Metamorphosen in der Weltliteratur* », Basel 2008, publié sur le site : <http://www.isis.unibas.ch/download.php?id=21778> (consulté le 22.1.2010).
- Day 2007 : J.W. Day, *Poems on Stone : The Inscribed Antecedents of Hellenistic Epigram*, dans : P. Bing, J.S. Bruss (éds.), *Brill's Companion to Hellenistic Epigram. Down to Philip*, Leiden–Boston 2007, pp. 29–48.
- Dignas 2003 : B. Dignas, *Posidippus and the Mysteries : Epitymbia Read by the Ancient Historians*, dans : B. Acosta-Hughes, E. Kosmetatou, M. Baumbach (éds.), *Labored in Papyrus Leaves. Perspectives on an Epigram Collection Attributed to Posidippus (P. Mil. Vogl. VIII 309)*, Cambridge, Mass. 2003, pp. 177–179.
- Faraone 1990 : C.A. Faraone, *Aphrodite's « Kestos » and Apples for Atalanta. Aphrodisiacs in Early Greek Myth and Ritual*, Phoenix XLIV 1990, pp. 219–243.
- Foley 1993 : H. P. Foley, *The Homeric Hymn to Demeter*, Princeton 1993.
- Gardner 1896 : P. Gardner, *Sculptured Tombs of Hellad*, New York 1896.
- Garland 2001 : R. Garland, *The Greek Way of Death*, New York 2001.
- Ginouves 1962 : R. Ginouves, *Balaneutike : recherches sur le bain dans l'Antiquité grecque*, Paris 1962.
- Gow, Page 1964 : A.S.F. Gow, D.L. Page (éds.), *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*, Cambridge 1964, vol. II.
- Górecka 2006 : K. Górecka, *Pobożne matrony i cnotliwe panny. Epitafia mieszczanek i szlachcianek z XVI i XVII wieku jako źródło wiedzy o kobiecie w epoce nowożytnej*, Warszawa 2006.
- Kurtz, Boardman 1971 : D.C. Kurtz, J. Boardman, *Greek Burial Customs*, London 1971.
- Lattimore 1942 : R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1942.
- Liman 2004 : K. Liman (éd.), *Antologia poezji łacińskiej w Polsce. Średniowiecze*, Poznań 2004.
- Milewska-Ważbińska 2003 : B. Milewska-Ważbińska, *Kwiateczek nogą śmierci podeptany, czyli o recepcji pewnego motywu*, dans : M. Mejor, B. Milewska-Ważbińska (éds.), *Studia Neolatina. Rozprawy i szkice dedykowane profesor Marii Cytowskiej*, Warszawa 2003, pp. 137–146.
- Mösch 1988 : R.M. Mösch, *Le mariage et la mort sur les loutrophores*, Istituto Universitario Orientale : Annali (Archeologia e Storia Antica) X 1988, pp. 117–139.
- Mösch-Klingele 1998 : R.M. Mösch-Klingele, *Loutra und Loutrophoros im Totenkult. Die literarischen Zeugnisse*, dans : *Proceedings of the 15th International Congress of Classical*

- Archaeology, Amsterdam, July 12–17, 1998*, Amsterdam 1999, pp. 273–275.
- Napolitano 1992 : G. Napolitano, *L'iconografia nuziale sulle loutrophoroi attiche a figure rosse di V. sec. A.C. Considerazioni preliminari*, Istituto Universitario Orientale : Annali (Archeologia e Storia Antica) XIV 1992, pp. 277–281.
- Nichols 1979 : F.J. Nichols (éd.), *An Anthology of Neo-Latin Poetry*, New Haven–London 1979.
- Oakley, Sinos 1993 : J.H. Oakley, R. Sinos, *The Wedding in Ancient Athens*, Madison 1993.
- Parker 1983 : R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.
- Peek 1955 : W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften*, t. I : *Grab-Epigramme*, Berlin 1955.
- 1960 : *Griechische Grabgedichte*, Berlin 1960.
- Perosa 1946 : A. Perosa, *Febris : A Poetic Myth Created by Poliziano*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes IX 1946, pp. 74–95.
- Pfohl 1967 : G. Pfohl, *Greek Poems on Stones. Epitaphs from the Seventh to the Fifth Centuries BC*, Leiden 1967.
- Pigoń 2008 : J. Pigoń, *Ummidia i Minicja. Dwa konterfekty niewieście Pliniusza Młodszego (Epist. VII 24; V 16)*, Symbolae Philologorum Posnaniensium XVIII 2008, pp. 287–303.
- Rehm 1994 : R. Rehm, *Marriage to Death : The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*, Princeton 1994.
- Ripa 2008 : C. Ripa, *Ikonomia*, Kraków 2008.
- Szepessy 1972 : T. Szepessy, *The Story of the Girl Who Died on the Day of her Wedding*, AAntHung XX 1972, pp. 341–357.
- Urban-Godziek 2007 : G. Urban-Godziek, *Gdy róża jest silniejsza niż śmierć. O przelamywaniu konwencji znikomości życia w metaforyce florystycznej Giovanniego Pontana*, dans : A. Borowski, J. Niedźwiedz (éds.) *Rzeczy minionych pamięć. Studia poświęcone prof. Tadeuszowi Ulewiczowi w dziewięćdziesiątą rocznicę urodzin*, Kraków 2007, pp. 533–541.
- 2006 : « *Mihi nata seni, mihi filia patri eripitur* ». *Humanistyczna poezja miłości ojcowskiej w twórczości żałobnej Giovanniego Pontana i w « Trenach » Jana Kochanowskiego*, *Studia Classica et Neolatina* VIII 2006, pp. 91–103.
- Weysenhoff 1961 : K. Weysenhoff, *Adami Porcarii Epitaphium Zavissi Nigri et Hedvigis Wladislawi Jagellonis filiae*, Varsoviae 1961.
- Zabłocki 1968 : S. Zabłocki, *Polsko-lacińskie epicedium renesansowe na tle europejskim*, Wrocław 1968.

POETA DIVINUS. NOTA A VIRGILIO ECLOGHE 6, 64–73

Di

MARCO FERNANDELLI

ἐξ Ἀπόλλωνος δὲ φορμιγκτὰς αἰοιδᾶν πατὴρ
ἔμολεν, εὐαίνητος Ὀρφεύς.

Pind. *Pyth.* 4, 176 s.

SUNTO: Verg. *Ecl.* 6, 64–73: Virgilio innalza il poeta a una condizione quasi divina. Ciò accade in modo originale: sull'Elicona, in uno scenario esiodeo (cf. *Theog.* 1–115), è ambientata una scena olimpica, realizzata con materiali tratti da Omero (cf. *HAp* 3, 1–4 e *Il.* I 533–535; XV 84–88). All'ingrandirsi del compito e della dignità di Gallo nell'inserto, corrisponde un ampliarsi del compito della bucolica nel racconto primario. Anche il poeta del *carmen deductum*, cioè, vive una sua trasformazione. Lungi dal risolversi nell'aderenza al callimachismo, l'*Ecloga 6* rappresenta precisamente il superamento dell'estetica callimachea. In questo poemetto, che chiude il ciclo poetologico posto al centro della silloge, il canto originario di Apollo, inteso come espressione e azione armonizzante nella natura, e la tecnica si trovano in un rapporto complementare, che prelude a una sintesi: tale sintesi si mostrerà compiuta al centro dell'*Eneide*, nel *uates* di VII 41.

- Tum canit, errantem Permessi ad flumina Gallum
65 Aonas in montis ut duxerit una sororum,
utque uiro Phoebi chorus adsurrexerit omnis,
ut Linus haec illi diuino carmine pastor,
floribus atque apio crinis ornatus amaro,
dixerit: «Hos tibi dant calamos, en accipe, Musae,
70 Ascraeo quos ante seni, quibus ille solebat
cantando rigidas deducere montibus ornos;
his tibi Grynei nemoris dicatur origo,
ne quis sit lucus, quo se plus iactet Apollo».

Sileno dunque racconta: (i) di come Gallo, errante come un pastore con il suo gregge o come chi è preso d'amore¹, fosse stato accostato da una delle Muse

¹ «Errantem id est amantem» appuntava *ad l.* Filagrino. Questa interpretazione era forse anche quella di Properzio (II 10, 25 s.: «Nondum etiam Ascraeos norunt mea carmina fontis, | sed modo Permessi flumine lauit Amor», con Fedeli 2005: 308–312, 330–332), a meno che egli non dipendesse qui direttamente dal carne di Gallo sul bosco grineo: cf. Wimmel 1960: 235 s.; Schmidt 1972: 280 s.; Citroni 1995: 233 s. *Contra* Clausen 1994: 199, *ad* 6, 64, il quale, pur ricordandosi

presso le rive del Permesse e di lì condotto sulle montagne della Beozia (vv. 64 s.); (ii) di come il coro di Febo, cioè il coro delle Muse, si fosse levato in piedi all'arrivo del *uir* (v. 66); (iii) di come il pastore-poeta Lino, ministro delle Muse, avesse donato all'iniziando i *calami* un tempo consegnati dalle dee a Esiodo. Il discorso di Lino dichiara anche lo scopo particolare del dono a Gallo: il poeta canterà l'*aition* del bosco grineo e ne farà il bosco più degno di vanto per Apollo (vv. 67–73).

Questo studio si propone di ricostruire le origini dell'immagine rappresentata al v. 66 e di aggiungere alcune considerazioni a quanto la critica già ha detto sul significato poetologico del passo.

Nelle *Ecloghe* centrali della sua raccolta, Virgilio sviluppa il tema del poeta: canta il suo *cómpito*, il suo posto nel mondo, i modi e gli effetti della sua arte.

Nell'*Ecloga 4*, affiliandosi a un'antica tradizione², il poeta immagina la propria simbiosi con il principe, auspica di avere vita e ispirazione sufficienti a celebrare le imprese del futuro θεῖος ἀνήρ, ciò che gli consentirà di superare nel canto bardi divini come Lino e Orfeo, e lo stesso dio Pan (vv. 53–59). Nell'*Ecloga 5* la morte e l'apoteosi di Dafni sono cantate da due pastori e ideali continuatori del bovato amato dalle Muse: il maggiore di essi, Menalca (figura di Virgilio stesso?), chiama il più giovane, dopo il canto di lui, *diuine poeta* (v. 45), per poi superarlo nell'arte. Nell'*Ecloga 6* un personaggio del mito, Sileno, un tipico mediatore tra il divino e l'umano, ricanta i canti che Apollo un tempo aveva composto e intonato sulle rive dell'Eurota per consolarsi del proprio dolore³. Più avanti, nell'*Ecloga* finale, Gallo assommerà in sé diverse di queste prerogative: in Arcadia egli agonizza per amore come Dafni, e come Dafni riceve la visita degli dèi, che gli si rivolgono direttamente; è chiamato 'poeta divino' dal narratore (v. 17); auspica per sé ciò

di altri poeti innamorati erranti lungo le rive di un fiume, preferisce intendere così: «the Permessus is no vulgar stream; it has a Hesiodic, a Callimachean resonance, and only a poet-shepherd would be found wandering along its banks». Altri (per es. Coleman 1977: 195, *ad* 6, 64) suggeriscono la possibilità che *errantem* indichi allegoricamente l'incertezza di Gallo sulla propria vocazione poetica. Essere poeti di elegie d'amore significa essere innamorati; e Gallo-pastore, come si vede dall'*Ecloga 10*, non è certo una condizione scontata: nel caso presente, data la forte connessione dell'elemento bucolico con la poesia, non si può escludere che Virgilio si sia servito del verbo *errare* come del termine adatto a mediare il passaggio di Gallo da elegiaco d'amore a poeta 'esiodo' (ad *alter Hesiodus*, addirittura: La Penna 1962: 218; cf. anche Cairns 2006: 120–131; Rosati 2009: 360–365), in un quadro immaginativo e stilistico pastorale.

² Quella che, a partire dal proemio della *Teogonia*, stabiliva la complementarità tra il re e il poeta, simboleggiata dalla semantica composita del dono delle Muse, uno scettro fatto di legno d'aloro: cf. e.g. Snell 1963: 120–140; Strauss Clay 1988; e con riferimento più specifico a Virgilio: Cadili 2001: 17–38; Nauta 2006.

³ Apollo, cioè, non intonava un canto di corteggiamento, ma un canto luttuoso, come per primo vide La Cerda: cf. Knox 1990: 186. Ma l'interpretazione dei vv. 82–84 è problematica: cf. *infra*, p. 253, nt. 10.

che ha effettivamente luogo nell'*Ecloga* 6, attraverso Sileno, e cioè che i suoi carmi infelici siano ricantati, in futuro, da altri (10, 33 s.):

...O mihi tum quam molliter ossa quiescant,
 uestra meos olim si fistula dicat amores!⁴

Ritorniamo ora all'*Ecloga* 6. Il canto di Sileno è del tipo orfico⁵: ma il suo effetto è addirittura superiore a quello sortito dall'arte di Apollo sulla rupe del Parnaso o di Orfeo stesso sul Rodope o sull'Ismaro (vv. 27–30). Questo 'motivo orfico' è realizzazione particolare della *pathetic fallacy* che ricorre nei passaggi fondamentali dell'*ecloga*: nel prologo (vv. 10 s.); nei versi che preludono al racconto del canto di Sileno (vv. 27–30); nella scena dell'iniziazione di Gallo (v. 71); nel finale (vv. 82–84)⁶. In ciascuno di questi passaggi, dunque, la poesia è presente come tema; e Apollo vi è sempre nominato.

Semplificando, la struttura dell'*Ecloga* 6 è data da un prologo (vv. 1–12) del tipo apologetico, di ascendenza callimachea (Wimmel 1960: 1–12, 71–78), dove però il poeta che pronuncia la *recusatio* e ricorda l'ammonimento di Apollo è un βουκόλος che si esprime in esametri e assimila ai modi 'siracusani' il credo degli *Aitia* (fr. 1 Pfeiffer, vv. 21–28)⁷. Segue a ciò una *narratio*: in una scena che traduce anch'essa in termini pastorali una situazione notoriamente diversa, Sileno è costretto a cantare (vv. 13–30)⁸; il suo canto è diviso in due parti, quella cosmologica (vv. 31–42) e quella di tema vario (vv. 43–81)⁹; un finale a sorpresa chiude il poemetto: Sileno non ha fatto che ricantare i canti composti un tempo da Apollo sulle rive dell'Eurota¹⁰; ora nelle valli riecheggiano (v. 84: «pulsae referunt

⁴ Su questo auspicio di Gallo e sul significato del tono sentimentale di questo passo, osservazioni importanti di Snell 1963: 403 s. Come già al v. 6 (cf. Coleman 1977: 276 s., *ad l.*), anche qui *amores* studiatamente evoca *Amores*.

⁵ Desport 1952: 181–186; Lieberg 1988: 233–236.

⁶ Per la *pathetic fallacy* come *topos* bucolico (la natura si anima nel rispondere a uno stimolo umano, senza che ciò comporti piena personificazione), Hunter 1999: 89, *ad l.*, 71–75, con la bibliografia ivi indicata.

⁷ Su cui cf. spec. Pfeiffer 1928; Wimmel 1960: 71–78, 135–142; Cameron 1995: 362–372; Massimilla 1996: 217–222; Hunter in Fantuzzi, Hunter 2002: 88–97.

⁸ Lo costringono al canto due pastorelli aiutati da un ninfa: versione studiatamente 'dimessa' della storia secondo la quale Mida, facendo legare Sileno da due servi, ottenne che quegli discutesse con lui *de rebus naturalibus et antiquis* (cf. *infra*, p. 268). La cattura di Sileno ad opera di Mida era nota a Cicerone (*Tusc.* I 114), che dà però al discorso del saggio contenuti etici e non di filosofia naturale o di antiquaria. Sulla dottrina e sulla funzione interna della scena virgiliana, efficaci osservazioni in Coleman 1977: 180 s., *ad l.*, 19; Lieberg 1988: 231; Gioseffi 2005: 149 s.

⁹ Seguo qui la scansione di Jachmann 1923, poi accolta anche da Ross 1975: 37.

¹⁰ Ma l'interpretazione dei vv. 82–86 non è pacifica: fa bene il punto sulla questione Knox 1990: 185, ntt. 8 e 9. Concordo in particolare con l'analisi che del passo danno Williams 1968: 246 s. e soprattutto Stewart 1959: 196 (*Omnia quae*, al v. 82 riprende tutto quanto detto in precedenza, e i vv. 82–86 rappresentano in blocco il finale dell'*ecloga*), in rappresentanza dell'interpretazione

ad sidera ualles») quei canti di Sileno che già sono, essi stessi, una ‘citazione’¹¹. Tratti che rammentano la quotidianità bucolica (vv. 85 s.: il canto si espande «cogere donec ouis stabulis numerumque referre | iussit [...] Vesper») fanno sì che la *narratio* si chiuda a cornice (vv. 13–30 ~ 82–86).

Si sa che le due principali parti del testo (vv. 31–42 e 43–81) riflettono la sequenza, nel corpo esiodeo, di un poema continuo come la *Teogonia* e di una narrazione a quadri successivi, le *Eèe* (La Penna 1962: 215–223). Nella seconda parte del canto di Sileno, quella in cui l’andamento catalogico riflette il tipo-*Eèe*, un effetto di *ποικιλία* è conseguito arricchendo il tema fondamentale – *ἔρωτικὰ παθήματα* (Klingner 1967: 169 s.) – con il motivo della metamorfosi, inerente alle storie d’amore scelte (Pasifae, Atalanta, Scilla, Pandionidi) o estraneo alla materia erotica (Elidi: cf. spec. Stewart 1959: 191–195): ciò sembra esser stato fatto secondo un gusto moderno, ‘euforioneo’, già proprio di poeti influenti sul giovane Virgilio come Partenio, Cinna e Gallo¹². All’interno di questa serie di quadri mitici, uniti tra loro dall’eros o dalla metamorfosi, una *uariatio* di escursione più ampia ha luogo allorché il racconto intercala, tra la storia delle Eliadi e quella di Scilla, proprio i versi dell’iniziazione di Gallo (vv. 64–73). Tale iniziazione va intesa come un ingrandimento del *cómpito* del poeta e come

oggi prevalente; per la posizione contraria a questa (ad Apollo non può risalire la parte del canto dedicata a Gallo; con il v. 82 *omnia quae* etc., pur in assenza di un connettivo, è aggiunto un ultimo tema al canto di Sileno; e il finale del carme è affidato al solo distico 85 s.): cf. spec. F. Skutsch 1906: 113–118; Knox 1990: 185; e Clausen 1994: 207 s., *ad* 6, 82–84. Un indizio in più contro quest’ultima lettura mi pare rappresentato dal fatto che risulterebbe stridente, in un carme dominato dalla presenza di Apollo, la dichiarata superiorità di Sileno sul dio (e su Orfeo stesso) quale cantore ‘orfico’ (vv. 28–30; e ognuno ricordava la contesa musicale del satiro Marsia con Apollo), se poi tale ‘vittoria’ non si risolvesse semplicemente in una superiorità particolare di Apollo su se stesso, poiché Sileno non fa che ripetere, con la propria voce, l’antico canto del dio, speciale effetto di uno speciale stato d’animo: il canto luttuoso di Apollo sulle rive dell’Eurota, così come quello di Orfeo sulle rive dello Strimone (*Georg.* IV 507–510), effondeva la commozione personale in una melodia che si propagava ‘toccando’ – e assimilando a sé – ogni creatura in ascolto: questa armonizzazione, mentre si verificava nello spazio (vv. 82–84), aveva luogo anche nel tempo, come *ripetizione* (cf. anche *infra*, p. 270). La lettura secondo la fine rimette in prospettiva l’insieme (cf. Kermode 1966): Virgilio fonde qui, io credo, uno spunto presente in Esiodo (cf. *infra*, pp. 256 s.) con il raffinato effetto di sorpresa perseguito da Catullo nell’epilogo del carme 64 (vv. 397–408); egli pratica qui, perciò, un procedimento dotto, una *tecnica*.

¹¹ Una articolazione più differenziata vede Stewart 1959, cui si deve uno dei migliori studi complessivi sull’*Ecloga* 6. Egli ha soprattutto il merito di aver ben definito il metodo imitativo di Virgilio in questo carme (la realizzazione del ‘tipico’, genere per genere o specie per specie, attraverso l’accostamento di vari prelievi particolari), un carme che può essere considerato come il capolavoro alessandrino del poeta (*ibid.* 198; ma cf. già O. Skutsch 1956: 193–195; e Elder 1961: 121: l’ecloga è un catalogo di temi alessandrini).

¹² Cf. spec. La Penna 1962: 218 s.; Clausen 1964: 191–193; Watson 1982; Courtney 1990: 105–110; Hollis 2007: 234.

un innalzamento della sua condizione di esistenza, una αὔξις celebrata con «modalità trionfale»¹³.

In quanto *poeta* il mortale, addirittura il personaggio vivente¹⁴, ha accesso all'ambiente del mito dove di persona egli incontra gli dèi; di contro, amore e trasformazione, i temi-base del racconto mitologico di Sileno, non sono più narrati per se stessi: ora il significato sovrasta il racconto; azioni e oggetti sono divenuti simbolici¹⁵. Il mutamento nella vita di Gallo, che riceve da Lino il bastone di Esiodo, l'antico dono iniziatico offerto dalle Muse al pastore, questo mutamento – dicevo – è circondato da novità che trascendono l'evento biografico, non risolvendosi sul piano dei contenuti.

Tali novità si colgono con esattezza solo sullo sfondo della tradizione. La scena rappresentata appartiene a un tipo ben noto: l'incontro del poeta con le Muse, un'esperienza vissuta in prima persona da Esiodo (*Theog.* 22–34) e poi da Callimaco, che incontra le dee alla maniera del suo *auctor*, ma in sogno (fr. 1,

¹³ Citroni 1995: 233. A proposito del primo punto, Clausen 1994: 200, *ad v.* 64, spiega in modo convincente il significato dei vv. 64–73 (confutando in modo indiretto Ross 1975: 31–33, secondo il quale non vi è un simbolico dislivello tra il Permesso e l'Elicona): Gallo lascia la valle (Permesso-Aganippe, che di quel fiume è la 'figlia') per la montagna, ossia *ascende* da uno stile poetico più basso a uno più alto (nella tradizione: la fonte Ippocrene), dall'elegia personale e da Licoride all'eziologia e al bosco Grineo. La Penna 1962: 218 s., correggendo Reitzenstein 1896: 194 s. e F. Skutsch 1901: 34 (Gallo stesso aveva cantato la propria iniziazione nel proemio di un epillio: cf. anche Wimmel 1960: 235; Ross 1975: 34–36), ritiene che il poeta elegiaco avesse accennato con formula di modestia (una *recusatio*) alla propria attività ancora 'minore' (simboleggiata dal Permesso o dall'Elicona non ancora raggiunto, al modo che sarà anche di Prop. II 10, 25 s.), essendo in effetti la sua elegia mitologica erede, attraverso Euforione, proprio della poesia di Esiodo: cosicché «in Gallo [...] Virgilio esalta l'*alter Hesiodus*, colui che oggi riprende o porta a nuova gloria la grande tradizione di una certa poesia mitologica», poiché «la poetica di Gallo è quella viva, mentre la tradizione del poema epico-storico [...] è logorata». Che nell'*Ecloga 6* si realizzino premesse già affacciate nell'opera di Gallo, e soprattutto che tali premesse si realizzino con una grandiosità senza precedenti (cf. *infra*, p. 261, nt. 41 [cosmologico-mitologico]), risulta ancor più plausibile se si assume con Ross 1975: 34–38, Citroni 1995: 232–234, Hollis 2007: 232, e altri che l'opera eziologica commissionata da Lino a Gallo («Grynei nemoris origo») fosse un carne da lui in realtà già composto (*contra* Rutherford 1989: 44; Courtney 1990: 109 s.): così la scena sull'Elicona si configurerebbe a propria volta come l'*aition* della perfezione poetica toccata da Gallo in quel componimento o con quello stile.

¹⁴ «Nessuno prima di Virgilio aveva osato introdurre, con tutta serietà, uomini del proprio tempo in un ambiente di esseri divini» (Snell 1963: 392). Nell'*Ecloga 10*, come ben si sa, l'agonia di Gallo è sovrapposta ai παθήματα del Dafni teocriteo, figura mitologica e semidivina. Cf. anche Citroni 1995: 230: «L'inserimento di un personaggio contemporaneo ben noto a tutti i lettori, con il suo reale nome romano, entro una serie di vicende mitiche cantate da una divinità in un ambito di finzione bucolica, è un fatto singolare e straniante [...] quanto più il brano può apparire [...] immotivato rispetto al contesto, tanto più marcato è l'effetto di omaggio».

¹⁵ Ciò vale anche per l'aspetto più strettamente 'biografico' del passaggio di condizione di Gallo, poiché – come osserva Hollis 2007: 231 – l' 'ingrandimento' della sua poesia potrebbe in realtà rappresentare non un progresso nel tempo ma l'alta stima *ora* attribuita alla sua produzione di stile più sostenuto.

lemma e–2 Pfeiffer)¹⁶. Esiodo narra la propria iniziazione poetica nell'inno che fa da *προοίμιον* alla *Teogonia*¹⁷. Egli fu iniziato al canto dalle Muse, che prima si bagnano nelle acque del *Permessò* e di altri fiumi e poi danzano *sulla cima dell'Elicona* (vv. 5–8)¹⁸. Le dee insegnarono il canto al *pastore* mentre questi pascolava le pecore *alla base del monte* (v. 23)¹⁹; gli fecero un discorso e gli *donarono*, quale scettro, *un ramo d'alloro fiorito*, con uno scopo preciso, *perché cantasse* il passato e il futuro (vv. 29–32); e gli ordinarono come procedere (vv. 33 s.: cf. spec. Strauss Clay 1988). Tutto ciò dà l'essenziale della scena virgiliana: lo scenario; l'evento che in esso si celebra; il suo scopo particolare.

Quando Esiodo, in questo suo primo proemio (vv. 1–35), ricorda i precetti delle Muse, appare allora che il canto delle dee, già presentato (vv. 11–21), si ripeterà nel canto del pastore (cf. v. 33), con la differenza che mentre con Zeus iniziano e finiscono le Muse (cf. v. 48), con le Muse dovrà iniziare e finire il pastore (v. 34). Nel secondo proemio (vv. 36–115) l'esecuzione (v. 36 ss.) corrisponde da subito al precetto; e nell'inneggiare alle Muse, il poeta dovrà celebrarne le *ἀρεταί*, che consistono innanzitutto, appunto, nel rallegrare Zeus padre, inneggiando a lui (vv. 36–43), e nel celebrare la stirpe degli dèi (vv. 44–52)²⁰. La sezione delle *ἀρεταί*, ripete dunque, nel secondo proemio, qualcosa di già detto nel primo; e si chiude come si era aperta, nel nome di Zeus e con l'immagine delle Muse al padre inneggianti (vv. 51 s.). A questo punto può aprirsi la sezione delle *γοναί*, che ha un carattere digressivo, cosicché l'oggetto del canto, le Muse, è ora distanziato e meglio si profila la voce personale del poeta (vv. 53–74). La ripresa con *ταῦτ' ἄρα Μοῦσαι ἄειδον*, al v. 75, sortisce dunque un effetto estraniante, a causa del deittico che sigilla il canto delle dee mentre chi ascolta sapeva di ascoltare la voce

¹⁶ Pretagostini 1995; Massimilla 1996: 233–242; Hunter in Fantuzzi, Hunter 2002: 71–81.

¹⁷ Su cui cf. in part. Minton 1970; Janko 1981.

¹⁸ Sull'idrografia dell'Elicona prima e dopo Callimaco, cf. in particolare Wimmel 1960: 222–238; Kambylis 1965: 31–51; Clausen 1994: 199–201, *ad* 6, 64; cf. anche Fedeli 2005: 330–332, *ad* 10, 25 s.

¹⁹ Anche Nicandro (*Ther.* 12), un altro *auctor* virgiliano, parla di Esiodo *παρ' ὕδασι Περμησσοῖο*: cf. Hollis 2007: 238.

²⁰ Per primo Friedländer, come si sa, vide nel proemio della *Teogonia* un modulo che si ripeteva complicandosi (per Janko 1981: 22, lo schema è: y ab z [vv. 1–35] / y abcabc z [vv. 36–105]): l'incremento è messo in risalto anche dal fatto che la prima sezione – quella che contiene l'iniziazione di Esiodo – si apre con l'apostrofe alle Muse eliconie, mentre la seconda celebra le Muse come olimpie (vv. 36–52) e dimoranti sull'Olimpo (v. 75 *Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι*); un riflesso di questa duplicità nel proemio di Ennio (*Ann.* I 1 Skutsch: «Musae, quae pedibus magnum pulsatis Olympum»), dove il ricordo esiodico sembra variare una formula omerica (o viceversa? Giusto invito alla prudenza in O. Skutsch 1985: 146 s., *ad l.*). Esiodo faceva emergere importanti novità da un assetto tradizionale del canto, ma al contempo usava la tradizione per rendere accettabile il nuovo: così si spiega la forma innica della scena di investitura (cf. Arrighetti 1998: 308 s.). Il motivo della ripetizione, la sequenza 'crescente' di scenario eliconio e olimpico, il dialogo di tradizione e novità assumeranno notevole importanza nell'ideazione virgiliana dell'*Egloga* 6.

del poeta: credo che Virgilio fece tesoro di questo sorprendente passaggio allorché concepì la famosa transizione di *Ecl.* 6, 82 *Omnia quae*, con la quale al lettore si rivela, inopinatamente, che il canto di Sileno non è se non una ripetizione del canto di Apollo²¹.

La ripetizione del canto delle Muse nel canto del pastore (nel carne latino i passaggi sono invece almeno tre: da Apollo a Sileno al narratore del prologo, Titiro) ha l'ovvio significato della conformità a un modello che garantisce alla poesia la sua perfezione. Ma questa conformità è possibile poiché le Muse hanno di loro iniziativa ispirato e *in praesentia* ammaestrato il pastore: esse lo hanno eletto, lo hanno raggiunto non invocate, e gli hanno insegnato il canto una volta per tutte²². Questo canto, però è di un tipo particolare: all'elezione del pastore da parte delle Muse, alla sua trasformazione da «mero ventre» in poeta, il poeta risponderà con un inno alle Muse. Questo medesimo ciclo – è chiaro – opera anche nell'elezione di Gallo in Virgilio: in conseguenza della sua elezione da parte dell'*Apollinis chorus*, Gallo canterà il bosco di Apollo. E questo canto avrà il tono, se non la forma, dell'inno: ai vv. 73 s. ([*Linus loq.*] «his tibi Grynei nemoris dicatur origo, | ne quis sit lucus, quo se plus iactet Apollo»), il lettore si ricorderà dell'*Inno 4* di Callimaco, del canto delle origini di Delo e di Delo come massimo motivo di vanto per il dio (vv. 268–270)²³; un titolo di merito in verità già presente nella sezione delia dell'*Inno omerico 3* (v. 146 ἀλλὰ σὺ Δήλωι Φοῖβε μάλιστα' ἐπιτέρπει ἦτορ, | ἔνθα...²⁴: quasi l'*incipit* di un inno secondario). Questa materia ai tempi di Virgilio era fin troppo nota (*Georg.* III 6: «cui non dictus Hylas puer et *Latonia Delos...*?»);

²¹ Cf. *supra*, p. 253, nt. 10.

²² Sulla *nouitas* della scena di elezione, sia rispetto al proemio epico sia rispetto al proemio innico, cf. in part. Arrighetti 1998: 309–310 e 312 s.

²³ Secondo Servio, Gallo 'tradusse' («transtulit in sermonem Latinum») un carne di Euforione che narrava la gara *de peritia diuinandi* disputata tra Calcante e Mopso nel bosco grineo (Courtney 1990: 106, offre un completo *dossier* della tradizione grammaticale su Gallo e Euforione; cf. anche Lightfoot 1999: 50–76). Che si trattasse di una traduzione è verosimilmente notizia esagerata (Hollis 2007: 231: solo *color* euforioneo); non risultano né una produzione in esametri di Gallo né una in distici di Euforione (cf. Courtney 1990: 106–108), anche se la collezione di trame donata da Partenio a Gallo aspettava una resa poetica in forma non solo di elegia ma anche di (piccolo?) epos (εἰς ἔπη καὶ ἐλεγείας; cf. Clausen 1994: 204, *ad* 6, 72; Lightfoot 1999: 367–371; Hollis 2007: 239). Non si può più credere, comunque, con F. Skutsch 1906, che il poemetto virgiliano rappresenti un catalogo di epilli composti da Gallo (cf. La Penna 1962: 217–219; Citroni 1995: 230). Nell'*Ecloga 6* elementi eruditi e tecnici (*in primis* la struttura 'collettiva' del poemetto) riflettono l'apprezzamento virgiliano di Euforione (Quint. *Inst.* X 1, 56; Hollis 2007: 234) o alludono forse all'interesse di Gallo per questo poeta (cf. Seru. *ad Ecl.* 10, 50: «Chalcidico [...] uersu»; Citroni 1995: 267, nt. 65; Hollis 2007: 230: forse Gallo si dichiarava l'«Euforione romano»), ma è evidente che Virgilio vuol far risaltare il colore callimacheo – e non la maniera di Euforione – nella scena iniziatica derivata da Esiodo (Citroni 1995: 229 s.). È con Callimaco, infatti, che egli sta svolgendo il *proprio* confronto poetico (cf. *infra*, pp. 268 ss.).

²⁴ *Codd.*; per il testo dei vv. 146–150, riportato con alcune varianti da Tucidide, cf. Càssola 1975: 118. Nessun commentatore virgiliano registra il fatto che il poeta dotto poteva percepire, alle spalle del luogo callimacheo, la voce di Omero: ciò ha importanza per ciò che si dirà *infra*, 260 ss.

forse anche il Δῆλος di Partenio – l'amico di Gallo, il (presunto) maestro di greco di Virgilio – era un inno (così Lightfoot 1999: 149)²⁵.

Dunque nonostante Callimaco ed Euforione siano presenti nella compagine dell'*Ecloga 6* e nei dettagli del quadro di Gallo, l'incontro del poeta con le Muse e la definizione del suo compito rimandano direttamente al prototipo esiodeo. Nel prologo degli *Aitia* (I, fr. 3 s. Pfeiffer), Callimaco aveva convertito in fantasia e letteratura quell'incontro con le Muse che nel prologo della *Teogonia* è trattato come esperienza reale di un 'io' e come reale trasformazione del pastore in poeta²⁶. Gli interpreti moderni sottolineano il coincidere, nel racconto esiodeo, di un cambiamento nella sfera personale e nella storia della poesia poiché insieme con la trasformazione del pastore si afferma la coscienza di sé del poeta. Esiodo, è stato detto, è il primo poeta autocosciente²⁷. Nel suo poema, l'epifania delle dee al pastore rappresenta il solo caso in cui il rapporto tra dèi e uomini si realizza sotto la specie dell'incontro diretto e dell'evento singolo, ma non solo; questo è anche l'unico caso in cui, in questo poema cosmologico, la divinità e la categoria umana che essa protegge entrano in un rapporto di – almeno parziale – assimilazione:

Come la maniera in cui le dee concedono il loro favore è del tutto diversa dal solito, così la natura del dono che fanno è assolutamente particolare perché questo consiste nel concedere il privilegio, al loro protetto, di partecipare di qualità e prerogative che sono proprie al loro essere²⁸.

Nella scena esiodea il dono consiste in uno scettro, fatto di alloro fiorito, un simbolo adatto a significare la contiguità del re e del poeta sotto la protezione delle Muse²⁹. Nel quadro virgiliano, invece, lo stesso dono delle Muse a Esiodo appare sotto forma di *calami*, con cui l'antico poeta incantava la natura, traendo le querce giù dai monti; il dono, inoltre, non è direttamente consegnato a Gallo dalle Muse, poiché se ne fa latore il poeta Lino, che è insieme pastore e figlio di Apollo (v. 67: «Linus [...] diuino carmine pastor»; cf. *Ecl.* 4, 58: «Lino [pater] formosus Apollo»)³⁰.

²⁵ Nel Δῆλος (fr. 10 Lightfoot = *SH* 620), inoltre, compariva l'espressione Γρόνεις Ἀπόλλων, per cui cf. Lightfoot 1999: 106 s. e 149–151, *ad l.*

²⁶ Pretagostini 1995; Massimilla 1996: 233–242; Hunter in Fantuzzi, Hunter 2002: 71–81.

²⁷ Un tale poeta egli è, certamente, nella prospettiva del neoterismo, ellenistico e romano: «The 'Alexandrian Hesiod' licenses [...] a poetic practice defined as 'not Homer', characterised by a generically less elevated ambition and by a self-consciousness about the choices involved in a poetic career» (Hardie 2005: 287); cf. anche Rosati 2009: 343–347.

²⁸ Arrighetti 1998: 305.

²⁹ Arrighetti 1998: 30 s., *ad v.* 30; 320–323, *ad vv.* 80–103; Rosati 2009: 369–374.

³⁰ Sul ruolo di Lino nell'*ecloga*, ampia trattazione in Ross 1975: 20–23, 34–36.

Tutte queste variazioni rispetto al modello esiodeo si spiegano, *in primis*, con l'esigenza di legare i particolari all'insieme. Nell'*Ecloga* 6, il *carmen deductum* opposto al canto epico è identificato come poesia bucolica: non più genericamente la vittima, come a *Aitia* I fr. 1, 23 s. Pfeiffer, ma la pecora va ingrassata nel nuovo contesto (Verg. *Ecl.* 6, 4 s. «Pastorem, Tityre, pinguis | pascere oportet ouis, deductum dicere carmen»)³¹. Così un pastore è il poeta callimacheo del prologo, come già Esiodo e come anche Lino, per la sorpresa di chi legge (Seru. auct. *ad Ecl.* 6, 67: «quaeritur cur *pastor* dixerit»)³²; e una zampogna in luogo di uno scettro è donata dalle Muse, attraverso il pastore Lino, a Gallo, l'erede del pastore Esiodo³³. D'altra parte, l'eccellenza della poesia, in questa ecloga che culmina con l'effetto terapeutico e armonizzante del canto, si misura secondo le sue capacità 'orfiche': così 'orfico' diviene Esiodo stesso³⁴. Sileno canta alla maniera orfica per i pastori che lo hanno provocato al canto; e la voce bucolica narra tutto ciò come se lo testimoniassero (vv. 27–30: «Tum uero in numerum Faunosque ferasque uideres | ludere...»).

Sileno e chi lo ascolta, d'altra parte, occupano i ruoli sostenuti rispettivamente da Orfeo, con il suo canto cosmologico e armonizzante, e dal suo pubblico di eroi a A.Rh. I 496–504: Virgilio, si è detto, emula il testo epico completandone i contenuti (cf. Clausen 1994: 176), in realtà 'superandolo' anche su un altro piano. Anticipo qui un'osservazione che tornerà utile più avanti. In Virgilio il canto orfico, accompagnato o no dalla lira, si presenta essenzialmente sotto due aspetti: (i) nel canto si riflette l'oggetto ordinato – il cosmo, con la sua storia perfetta, è per eccellenza un simile oggetto – e dal canto tale ordine promana come armonizzazione di un contesto, così come appariva già nel passo apolloniano e come accadrà nuovamente nel canto conviviale di Iopa, a *Aen.* I 742–747³⁵; (ii) il canto come espressione, come linguaggio del sentimento, si espande in

³¹ Sulla 'pastoralizzazione' di Callimaco, Pfeiffer 1928: 322; altri dettagli in Ross 1975: 19; Courtney 1990: 100; Nauta 2006: 318; cf. anche Cadili 2001: 133 s.; e Fedeli 2005: 330, *ad* 10, 24.

³² Probabilmente coglie nel segno la semplice spiegazione di Conington, *ad v.* 67 («There seems no evidence that Linus was supposed ever to have been a shepherd, but it was natural for a pastoral poet to conceive of him as such»), ma Lino in abiti pastorali compariva verosimilmente negli *Aitia*, come ha mostrato Ross 1975: 22 s. e 34–36: è cioè possibile che l'immagine virgiliana avesse un appoggio dotto. In *Ecl.* 4, 55–57 Lino compare accostato a Orfeo; i due erano fratelli o fratellastri (cf. Sfameni Gasparro 1987): Lino era scelta adatta a rappresentare il potere orfico della poesia in un quadro in cui la metafora pastorale unificava tutte le figure coinvolte e in cui la presenza di Orfeo nel ruolo di ministro delle Muse sarebbe risultata ridondante.

³³ Sull'uso dei motivi pastorali nell'*Ecloga* 6 è particolarmente accurato Elder 1961: 116–120 (con qualche forzatura), al quale il carne appare come «a brief [...] for his own kind of Latin pastoral» (121).

³⁴ Desport 1952: 191–194 e altri (ma cf. già Heyne nella sua importante nota *ad vv.* 64–73) sottolineano l'assenza di riscontri antichi in merito al potere orfico della poesia di Esiodo.

³⁵ Che ancora una volta dal luogo delle *Argonautiche* prendeva spunto: cf. Nelis 2001: 96–112.

un interiore *concentus*, assimilando a sé tutti gli ascoltatori dotati di ‘delicato sentire’ (cf. Snell 1963: 398): questo potere armonizzante dell’espressione è cosa schiettamente virgiliana, e rappresenta la viva coscienza che il poeta ha dell’essenza lirica della poesia. La triade ‘toccante’ di *Georgiche* IV – l’usignolo afflitto, Orfeo, il narratore Proteo – esemplifica nel modo più compiuto questa intuizione che presto, fin dai tempi delle *Ecloghe*, si è fatta coscienza³⁶. Semplificando dunque: il canto originario e armonizzante, insomma orfico, si dà in una versione ‘oggettiva’, quale immagine musicale dell’ordine della natura, e in una versione ‘soggettiva’, quale espressione o effusione di un tono dell’interiorità³⁷. Sia il canto del cosmo sia il canto che nasce dal sentimento rappresentano quel canto antico di Apollo ora ricantato da Sileno e sempre capace di incantare i suoi ascoltatori: come un tempo l’Eurota, così adesso Fauni, animali, piante, il cielo e naturalmente – dobbiamo presumere – il pubblico umano, i pastori.

Ritorniamo ora alla scena iniziatica dei vv. 64–73. Tutte le novità che accompagnano l’evento narrato – e cioè l’investitura di Gallo, il cambiamento nella sua carriera poetica – sono dunque particolari che rimandano alla struttura del poemetto e alle sue idee portanti: pastore è il narratore del prologo; in un contesto pastorale Sileno è costretto a cantare; egli canta alla maniera di Orfeo; prima di lui, con quel medesimo canto Apollo aveva incantato i suoi ascoltatori. Il principio della coerenza interna, coerenza di struttura e significato, comandò dunque le variazioni operate da Virgilio sul suo principale modello – l’inno proemiale della *Teogonia* – a proposito dell’investitura poetica; Callimaco, maestro di Virgilio nell’imitare e nel variare l’antica scena, ‘autorizzò’ tali cambiamenti³⁸. Ma la novità più eclatante, rispetto al passo di Esiodo, si trova nella prima parte del quadro virgiliano, là dove Gallo è accostato dalla Musa e poi salutato dal coro divino che si leva in piedi all’arrivo del *uir*.

È passato tempo da quel primo incontro sull’Elicona e l’arte poetica si è perfezionata; attraverso Callimaco, soprattutto, il maestro assente nella scena virgiliana perché non-pastore (si noti che i calami passano direttamente da Esiodo a Gallo, senza che siano nominati detentori intermedi). È passato tempo e il rito eliconio si è, per così dire, civilizzato³⁹; e ha guadagnato in grandiosità. L’iniziazione non ha più il suo carattere di inizio *tout court*, né nella storia della

³⁶ Fernandelli 2009: 122–131.

³⁷ L’elemento medio tra queste due manifestazioni del canto orfico si avvicina all’idea di *Stimmung*, in cui storicamente si sono combinate, in dinamica unità, l’«idea della ‘mescolanza ben temperata’ e della ‘armoniosa consonanza’» (Spitzer 2006: 9).

³⁸ Come vedremo meglio *infra*, p. 267.

³⁹ Ma il suggerimento di una progressiva ‘civilizzazione’ era già presente nel proemio stesso della *Teogonia*, dove, secondo Marquardt 1982, le Muse eliconie rappresentano uno stadio meno evoluto di quello delle Muse olimpiche, pienamente inserite nel regno ordinato e armonico di Zeus. Cf. anche *infra*, p. 263.

poesia né nella vita dell'iniziando⁴⁰. Ancora una volta la *Dichterweihe* ha luogo su uno sfondo cosmogonico⁴¹; ma ora il poeta è raggiunto da una *singola* Musa-cerimoniera (Calliope?), che lo guida *in alto*, alla sede eliconia, dove anche *Apollo* è presente. Il coro delle sorelle, allora, *si leva in piedi*:

[Tum canit] ut [...] *uiro Phoebi* chorus adsurrexerit omnis (v. 66)⁴².

Il coro delle sorelle divine così saluta non il pastore da iniziare alla poesia, ma *il poeta* che, già erede di una raffinata tradizione, deve ora elevare la sua arte a nuovi compiti. In un contesto rinnovato si stabilisce il nuovo compito dell'iniziando, che è egli stesso un poeta 'nuovo' – un *cantor Euphorionis* (cf. Hollis 2007: 226, 230–234) – e un poeta di oggi: egli è chiamato a superare nel proprio stile la sua dimensione personale e, io credo, anche quella sperimentale, neoterica.

Dunque nella cerimonia virgiliana, l'immagine di civilizzazione, innalzamento e ingrandimento, presentata nel suo nesso con la trama pastorale-orfica dell'ecloga, è al centro dell'attenzione. Nel realizzarla, Virgilio si fece guidare da Omero. Facilmente lo immaginiamo consultare il volume degli *Inni omerici* mentre andava componendo il suo poemetto, interamente posto sotto la sovranità di Apollo. *L'Inno 3*, come si sa, esordisce con una scena in cui, all'arrivo del dio τοξόφορος nella casa di Zeus sull'Olimpo, l'intero consesso degli dèi balza in piedi allarmato (vv. 3 s.):

καί ῥά τ' ἀναΐσσοουσιν ἐπὶ σχεδὸν ἐρχομένοιο
πάντες ἄφ' ἑδράων, ὅτε φαίδιμα τόξα τιταίνει⁴³.

Solo Latona e Zeus conservano la propria serenità: la dea riceve l'arco dal figlio, lo appende a una parete e l'armonia ritorna nella festa divina, mentre il padre offre al figlio una coppa di nettare e la madre si compiace della forza del giovane arciere. Nella prospettiva dell'innografo, lo sbigottimento che coglie gli

⁴⁰ Cf. anche *infra*, p. 267, nt. 60.

⁴¹ Il dato contemporaneo – l'iniziazione di Gallo – si inserisce in un contesto 'totale', cosmologico-mitologico: su questa costruzione si ragiona a partire da un suggerimento di Jachmann (1923: 296), che confrontò il canto di Sileno con quello di Climene in *Georg.* IV 345 ss., guidando così La Penna (1962: 220) a comprendere la struttura esiodea dell'*Ecloga 6* (cf. *supra*, p. 254); si vedano anche Citroni 1995: 232; Hardie 2005: 291 s.

⁴² Si noti come l'arte del verso sottolinei la prossimità dell'uomo al dio: «*Viro*: le mortel devant qui se lèvent les Muses divines; le v. n'a pas de césure franche: simultanément, spontanément du mouvement de déférence des Muses», chiosa Perret 1970: 74, *ad l.* L'effetto evocativo della giustapposizione è colto bene da Clausen 1994: 202, il quale nota, però, che con *uiro* Virgilio risolveva anche un problema stilistico, risparmiandosi l'uso di un pronome.

⁴³ «Al suo avvicinarsi balzano in piedi | tutti dai loro seggi, quando egli tende l'arco raggianti» (trad. F. Càssola).

dèi davanti al nuovo arrivato è strumento di αὔξεισις (Miller 1986: 12 s.), ma anche riflesso poetico di una realtà culturale: il sopraggiungere del dio all'inizio dell'inno tradisce la coscienza della sua seriore introduzione nella comunità olimpica (Zanetto 1996: 235 s., nt. 1). Con questa prima fa *pendant* la scena in Olimpo che apre la sezione pitica (vv. 179 ss.: cf. Miller 1986: 13–17; 67–69): suonando la cetra, Apollo accompagna i cori delle Muse – esse cantano i privilegi degli dèi e le sventure degli uomini – e guida le danze di altre divinità, al centro delle quali canta e danza Ἄρτεμις ἰοχέαιρα. Anche questo quadro, come il primo, si chiude con il ‘motivo del piacere’ (Miller 1986: 17), cioè con il compiacimento di Latona che contempla lo splendore della sua prole. La scena nel suo insieme ricorda il proemio alla *Teogonia*; l'immagine di Artemide danzante, invece, nel suo nesso con la soddisfazione di Latona, è vicina al celebre quadro di *Od.* VI 102–109 (Nausicaa simile ad Artemide), che Virgilio avrebbe imitato da vicino a *Aen.* IV 498–504 (Didone simile a Diana).

In effetti, agli occhi di un dotto lettore come Virgilio, l'immagine dell'*Inno* doveva apparire come variazione dell'altra, sempre appartenente al *corpus* omerico⁴⁴; e così una variazione gli sarà apparsa anche la scena olimpica dei versi iniziali, quella in cui il brusco levarsi in piedi degli dèi all'arrivo di Apollo attribuisce un senso nuovo a una situazione tipica, che il poeta romano certo conosceva da *Il.* I 533–535 e XV 84–88, due atti di rispetto tributati dagli Olimpici riuniti a banchetto al sopraggiungere di una divinità di rango superiore, rispettivamente Zeus e Era (I 533 s.; XV 84–86):

...θεοὶ δ' ἅμα πάντες ἀνέσταν
ἐξ ἑδέων σφοῦ πατρὸς ἐναντίον·

[Ἥρη] ἵκετο δ' αἰπὸν Ὀλυμπον, ὀμηγερέεσσι δ' ἐπήλθεν
ἄθανάτοισι θεοῖσι Διὸς δόμῳ· οἱ δὲ ἰδόντες
πάντες ἀνήϊξαν καὶ δεικανόωντο δέπασσιν⁴⁵.

Ambiente (la casa di Zeus), situazione (la celebrazione di una festa), azione (gli dèi in massa si alzano in piedi al sopraggiungere del nuovo arrivato) accomunano il quadro dell'*Inno* e quelli dell'*Iliade*; diverso è invece il sentimento che colora la reazione degli dèi⁴⁶.

⁴⁴ Certamente Virgilio leggeva gli *Inni omerici*: cf. Harrison 2007: 225–229, che discute una situazione simile a quella qui presa in esame (cf. *Aen.* I 315 ss. e *Od.* VI 149–152 / *HHApr.* 92–99). Di una lettura virgiliana dell'*Inno ad Apollo* potrebbe essere rimasta traccia nella scena dell'evocazione di Aletto a *Aen.* VII 292 ss., in cui l'ira e la condotta di Giunone sono confrontabili con l'ira e la condotta di Era a *HHApr.* 305 ss.

⁴⁵ «Tutti insieme gli dèi si alzarono | dai seggi, di fronte al padre loro»; «[Era] giunse all'Olimpo scosceso, e trovò riuniti | gli dèi immortali in casa di Zeus; costoro a vederla | tutti s'alzarono in piedi e offrivano a lei coppe» (trad. G. Cerri).

⁴⁶ Miller 1986: 12, offre una buona analisi comparativa dei tre passi.

Questo contesto di immagini, io credo, si trova alle spalle della sorprendente scena che nell'*Ecloga 6* rappresenta l'ingresso di Gallo nella sede di Apollo e delle Muse sul monte Elicona⁴⁷. Il gesto di rispetto delle dee che si levano in piedi all'arrivo del poeta nella loro alta dimora fu immaginato da Virgilio sotto la guida di Omero e realizzato contro lo sfondo della scena esiodea. Esiodo, nel proemio della *Teogonia* aveva associato le Muse prima all'Elicona – sede anche di uomini – e poi all'Olimpo – sede solo di dèi. Questa sequenza è da intendersi come crescente⁴⁸. Virgilio, invece, che cosa ci mostra? La *Dichterweihe* di Gallo è una scena di tipo olimpico, ma ambientata sull'Elicona. Così è innalzato al rango eroico, o del re, la figura sociale che a quella del re è complementare, il poeta⁴⁹. Virgilio va conquistando al poeta l'aura del *uates*: la consacrazione di Gallo rappresenta una tappa importante di questo processo⁵⁰.

L'innalzamento della poesia e del poeta è uno dei compiti tradizionali dell'innografia, a partire dall'*Inno omerico 3*, dove appare fondata la posizione olimpica di Apollo; e dal *πρῶσιμον* della *Teogonia*, dove il cantore, eletto dalle Muse, riceve il potere di replicare il compito che esse stesse esercitavano nella sfera di esistenza divina: glorificare e rallegrare il re.

L'antico tema della comunione dell'umano con il divino, espresso nel proemio di Esiodo sia come scena prototipica sia come riflesso del divino (inno delle Muse a Zeus) nell'umano (inno del poeta alle Muse; potere immortalante e rasserenante della poesia)⁵¹, si ripropone nel testo virgiliano dove la riscrittura del modello fa risaltare in essa i tratti di ingrandimento e incivilimento, dovuti

⁴⁷ Un riferimento a questo sfondo omerico e al suo valore nobilitante si trova nella nota *ad l.* di Heyne (1771): «*Quod omnes Musas Gallo adsurrexisse ait, honoris testificatio est, non tam ex suae aetatis elegantia a poeta illata, quam aevo iam heroico frequentata. Sic Ioui venienti assurgunt dii Iliad. α, 533. 534. 535*». Questa nota è rimasta presente alla critica virgiliana solo fino al commento di Conington (1863). I commentatori successivi si limitano a registrare la singolarità del cerimoniale (Clausen 1994, 202, *ad l.*: «an unprecedented gesture of respect by the Muses»), rimandando solo per il significato del verbo a *Georg.* II 98 (come già Servio); oppure, più tipicamente, tacciono del tutto.

⁴⁸ Cf. spec. Kambylis 1965: 63; Marquardt 1982; il punto sulla questione in Arrighetti 1998: 310.

⁴⁹ Un simile elevamento aveva riguardato già Esiodo in età ellenistica: «Nel corso del III secolo il tempio delle Muse ai piedi dell'Elicona e i giochi che vi si svolgevano, i Mouseia, furono quanto meno riorganizzati, se non instaurati di sana pianta, ed Esiodo venne a godere in essi di una sorta di ruolo 'eroico', abbinato alle Muse di cui aveva diffuso la fama» (Hunter in Fantuzzi, Hunter 2002: 71). Su Esiodo come «prototype of the poet-vates», Rosati 2009: 360–365.

⁵⁰ Culminante a *Aen.* VII 41 («tu uatem, tu, diua, mone»), dove il poeta ha assunto il ruolo tradizionale dell'interprete divinamente ispirato: sulla questione un buon inquadramento in Clausen 1994: 277 s., *ad* 9, 32–36; cf. anche O. Skutsch 1985: 372, *ad* v. 207; Horsfall 2000: 73 s., *ad* v. 41; e *infra*, pp. 274 s.

⁵¹ Arrighetti 1998: 320 s., *ad* vv. 80–103: «il legame fra le Muse e Zeus ha il corrispondente in quello fra il poeta e gli uomini: come le dee rallegrano Zeus (vv. 40–44), così il poeta dà serenità agli uomini».

a Omero, e di modernizzazione, dovuti ai seguaci alessandrini (o alessandrini) di Esiodo, a Callimaco in particolare, ma forse anche a Euforione e addirittura a Partenio⁵².

È importante, mi sembra, ribadire il ruolo della poesia innica nell'ideazione virgiliana: all'inno appartiene infatti la formula che concretò nel canto il dialogo tra l'uomo e il dio, all'interno di un contesto festivo in cui la voce umana era diretta alla divinità, presente nell'immagine culturale, mentre lo stato d'animo e i comportamenti del cantore e della comunità imitavano l'armonica, beata vita degli dèi. «The very act of hymn singing assimilates the worshipper with the divine nature through its beauty and its uplifting quality», osservano Furley e Bremer, ricordando Strabone X 467 s. (Furley, Bremer 2001: I 16). Qui il dotto autore affermava, forse dipendendo da Posidonio, che è comune a tutti i popoli di compiere i riti sacri in una atmosfera di serena festività, in genere con l'accompagnamento della musica, la quale avvicina l'uomo al dio attraverso il piacere prodotto da una ispirata e abile esecuzione: gli uomini imitano al meglio gli dèi, infatti, non quando operano il bene ma quando sono felici. E ciò accade appunto nella condizione di gioiosa gratitudine che si esperisce nelle feste sacre e nel fare musica. Il passo si concludeva poi con queste parole:

οὕτω δὲ καὶ αἱ Μοῦσαι θεαὶ καὶ Ἀπόλλων Μουσηγέτης καὶ ἡ ποιητικὴ πᾶσα ὑμνητικὴ καλὴ οὖσα⁵³.

Nel luogo virgiliano – che non è poesia innica – si sintetizzano i passaggi essenziali nella storia dell'inno, che da canto culturale evolvetta nell'inno rapsodico di cui il *προοίμιον* esiodico e l'*Inno omerico 3* sono testimonianza, per poi guadagnare la forma compiutamente letteraria dell'inno callimacheo, cui è di necessità contigua la poesia eziologica celebrativa – in distici o forse in esametri – che darà (o ha già dato) gloria ad Apollo innalzando, al contempo, l'arte di Gallo⁵⁴. Nel passo virgiliano, dunque, si continua questo complesso storico attraverso il motivo della divinità del canto.

Al centro del libro delle *Ecloghe*, l'*Ecloga 6* completa il trittico sul poeta. Esso si era aperto ereditando il motivo tradizionale del 'poeta complemento del re', del quale Pindaro, nell'*Inno a Zeus*, aveva dato una versione esemplare e potenzialmente suggestiva per il collegamento tra l'*Ecloga 4* e la *6*⁵⁵.

⁵² Cf. *supra*, pp. 257 s.

⁵³ «Per ciò le Muse sono annoverate fra gli dèi e Apollo è Musagete e la poesia tutta è 'innica' in quanto è bella».

⁵⁴ Per l'evoluzione storica dell'inno greco, da canto culturale a forma letteraria, buone sintesi in Miller 1986: 1–9; Race 1990: 85–117; Furley 1998; Furley, Bremer 2001: I 1–65. Importante inoltre Cassio, Cerri: 1991, con contributi dedicati anche all'innografia latina.

⁵⁵ Se è nel giusto, come in genere si pensa, Snell 1963: 120–140: egli ritiene che, nell'inno che apriva le edizioni alessandrine di Pindaro, il canto intonato dalle Muse per celebrare l'opera di Zeus

Nell'*Eclogia* 5 la divinità del canto era emersa a partire dalla sua radice interiore, in quel nesso così ben descritto, ancora da Snell, di 'delicato sentire', melodia e incanto. Nell'*Eclogia* 6, la dominanza del canto, pastorale-orfico, è il valore estetico che arricchisce e amplia il significato 'apollineo' della poetica predicata all'inizio, in rigoroso linguaggio callimacheo. Con il quadro di Gallo, il trittico si completa offrendo l'*immagine esterna* della divinità del poeta: immagine solenne e civilizzata, costruita con materiali omerici che rendono eroico quel medesimo evento – l'iniziazione – che Esiodo e poi Callimaco avevano rappresentato quale diretta esperienza, parlando in prima persona, l'uno nel proemio della *Teogonia*, l'altro nel prologo degli *Aitia*.

Dunque questa dimensione più grande e organizzata Virgilio conferisce all'iniziazione del poeta Gallo, poeta moderno e persona vivente. L'incremento della sua vita e del suo compito è un soggetto fra i soggetti del mito, occorre nel cuore del canto incantatorio di Sileno, che ricanta il canto di Apollo, e a sua volta è ricantato da quel poeta che, all'inizio del carme aveva detto «Nunc ego [...] agrestem tenui meditabor harundine Musam» (vv. 6b–8). Queste parole, che continuano la traduzione in linguaggio bucolico del credo di Callimaco (vv. 3–5), circondano la *recusatio* del tema epico (vv. 6b s.), la celebrazione delle gesta di Varo. Ma proprio a partire dal successivo v. 9, che espande la *pars construens* di questo prologo («Si quis tamen haec quoque, si quis | captus amore leget...»), incomincia a farsi più sensibile lo scarto dal modello, con quel riferimento all'*amor* del lettore (v. 10) così ben spiegato ancora da Snell (1963: 410): nel mezzo del suo prologo, che si ricollega a quello degli *Aitia*,

[Virgilio] si lascia però sfuggire un pensiero che è del tutto anticallimacheo; esprime cioè la speranza che, per quanto egli canti cose insignificanti, qualcuno tuttavia possa leggere i suoi versi «preso d'amore». Questa partecipazione sentimentale contraddistingue il poeta, ed egli cerca di comunicarla anche al lettore⁵⁶.

Con accennata movenza innica («*te nostrae, Vare, myricae, | te nemus omne canet*») allora il poeta assicura a Varo che la sua fama sarà alimentata dal *nemus* tutto che canta dalla pagina bucolica, poiché la pagina che reca in testa il nome di Varo è la più cara ad Apollo. Il motivo del *nemus*, qui associato all'idea di ingrandimento («*te [...] myricae, | te nemus omne*»), e il motivo del primato nel favore di Apollo ricompariranno più avanti, dopo che il poeta dimesso, per

(cf. il ruolo del poeta nell'*Ecl.* 4) si sviluppasse come una storia del mondo (cf. *Ecl.* 6). Si veda anche Furley, Bremer 2001: 191–197.

⁵⁶ Altre possibilità di lettura sono indicate da Gioseffi 2005: 156, *ad* 6, 10, che però, a differenza di Snell, non considera lo stacco realizzato da *captus amore* sullo sfondo callimacheo del discorso di 'Titiro'.

cantare la sua materia, nuova e più impegnativa, avrà fatto appello alle Muse (v. 13: «Pergite Pierides»).

All'interno del carme, dunque, si costituiscono tre triadi che realizzano il motivo della legazione poetica o del ricantare.

La prima triade in ordine di evidenza è quella posta al centro dell'ecloga e che presenta i suoi componenti in diretta, scoperta connessione l'uno con l'altro: dalle Muse Esiodo ricevette un tempo i *calami* che ora Gallo eredita per cantare le origini del bosco grineo. Come osserva giustamente Lieberg (1988: 232), Apollo è allora «insieme fonte e fine» della nuova poesia di cui l'amico di Virgilio si farà interprete.

La seconda triade è quella formata, in ordine cronologico, da Apollo, da Sileno e dal narratore dell'ecloga, Titiro. Apollo, dei tre, è il primo a cantare (in senso cronologico) e l'ultimo ad apparire come cantore (vv. 82–84), ma il suo nome era stato pronunciato nel prologo (v. 3), cosicché, anche rispetto alla poesia eseguita dal narratore, Apollo figura all'inizio e alla fine.

La terza triade, celata sotto la lettera del testo, è quella formata dall'autore, Virgilio, e dai suoi modelli principali, Esiodo e Callimaco⁵⁷. Sono gli stessi *auctores* di Gallo, in fondo, ma in relazione al loro magistero Virgilio si pone in una posizione propria. Innanzitutto: mentre Gallo eredita i *calami* che resero poeta Esiodo, e ciò accade – almeno a prima vista – affinché egli celebri Apollo al modo della poesia nuova, callimachea, non a Gallo, né al narratore, ma a Virgilio appartiene *l'idea del poeta* che in questa scena di iniziazione si stabilisce: un'idea che si esprime attraverso un'immagine nuova⁵⁸. Come Esiodo, anche Gallo sperimenta l'iniziazione poetica, e ciò per cantare un tema – l'origine del bosco grineo – affine alla materia degli *Aitia*. Ma nell'idea di Virgilio, il contatto del poeta con gli dèi – ovvero: l'immagine della divinità del poeta – si realizza in modo ben distinto rispetto ai suoi originali. Le Muse si alzano in piedi al sopraggiungere del poeta, la cui presenza sull'Elicona è motivata dal favore diretto di Apollo. Il dio, lo ripeto, è la *causa finalis* dell'elezione di Gallo, «insieme fonte e fine» della sua nuova poesia. In secondo luogo: nel prologo degli *Aitia*, Callimaco racconta un suo sogno di gioventù. Egli aveva sognato di ripetere l'esperienza iniziatica di Esiodo, ma il suo incontro sull'Elicona, trasposto e mentale, si era tradotto in un'intervista alle Muse su questioni particolari, di natura erudita. Il dialogo tra il poeta e le dee, che si svolge alla pari, dà la sua struttura alla prima metà degli *Aitia*: un'opera che rappresenta un genere diverso rispetto alla *Teogonia*, ma che da Esiodo trae i principi di una poetica generale⁵⁹. Egli è l'*auctor* del poeta che ha

⁵⁷ Per la coscienza antica di una distinzione tra autore e narratore, in particolare in ambito alessandrino, cf. ora Morrison 2007: spec. 27–35.

⁵⁸ Questo dovrebbe apparire chiaro anche a chi ritiene che già nell'opera di Gallo si trovassero le premesse per la scena iniziatica virgiliana (cf. *supra*, p. 255, nt. 13).

⁵⁹ Su tutto ciò, Hunter in Fantuzzi, Hunter 2002: 63–68; 71–81; e Pretagostini 1995.

ascoltato gli ordini impartitigli da Apollo, la sua messa in valore della raffinatezza a discapito della grandiosità. Dunque Callimaco anticipa Gallo nel diventare bensì continuatore di Esiodo, ma in un genere diverso, più ‘piccolo’; e autorizza così, d’altra parte, la stessa operazione di Virgilio. Includere il grande nel piccolo e, viceversa, sperimentare la portata della poesia di finezza è compito che l’autore si propone nelle tre ecloghe centrali del suo libro, ma in particolare nella sesta: la quale eleva la dignità del poeta contemporaneo a una altezza mai prima raggiunta; ripete nel presente, traducendolo in poesia bucolica, un canto cantato ‘un tempo’ da Apollo; contempera in sé la *Teogonia* e il *Catalogo*, e di più, tutta la storia di un filone poetico, dal remoto Esiodo all’epoca presente passando per il moderno Callimaco e i suoi continuatori, greci e romani. Infine, come osserva Massimo Gioseffi (2005: 149), ben distinguendo fra l’ampliamento di prospettiva che il poeta impone al genere nella quarta e nella sesta ecloga, in quest’ultima «Virgilio rivendica [...] l’autonomia e il valore della poesia bucolica, perfino come strumento celebrativo».

Così il Callimaco degli *Aitia* è presente nel prologo dell’*Ecloga 6* come il riferimento da cui si riparte: a lui si devono l’individuazione di quel valore poetico, sovraordinato ai generi⁶⁰, che consente a chi lo persegue una notevole libertà di movimento, come si vede nell’obliqua legazione di Esiodo, precursore e maestro epico-didascalico dell’elegiaco Callimaco; e come si vede nella varietà stessa del contenuto degli *Aitia*. Nel prologo di questo poema si affacciava anche quella nuova concezione della poesia, ben definita da Marco Fantuzzi, secondo la quale ‘invocare le Muse’, si configura sempre meglio come una allegoresi dell’‘evocare modelli’. Nella rappresentazione callimachea, le fonti della creazione poetica – la divinità e gli *auctores* – risultano ancora giustapposte. In particolare Fantuzzi (in Fantuzzi, Hunter 2002: 8) osserva che, nel complesso prologo del poema,

dopo essersi presentato come assistito e diretto da Apollo e dalle Muse, Callimaco introduce e motiva il proprio fare poesia come parallelo allo stesso tipo di ispira-

⁶⁰ Sul λεπτόν e sulla ‘poesia di raffinatezza’, cf. e.g. Pfeiffer 1928: 319–323; Wimmel 1960: 78–93; Kambylis 1965: 81, 119, 114 s.; Massimilla 1996: 217–222; van Tress 2004: 43–55; Nauta 2006: 320. Ross 1975: 36–38, valendosi di alcune conclusioni di Stewart 1959 (cf. *supra*, p. 254, nt. 11), svolge un importante ragionamento sul modo come la nuova poesia romana di Gallo e Virgilio, callimachea nello spirito ma eclettica nella realizzazione, rappresenti precisamente nell’*Ecloga 6* la propria vocazione a trascendere i vincoli di genere, essendo suo riferimento estetico una ‘tradizione unificata’ con un singolo impulso (Apollo), un poeta-archetipo (Orfeo ovvero Lino) e una costellazione di storici poeti dotti (da Esiodo a Callimaco, con gli altri grandi alessandrini). Gallo sarebbe stato il primo a fissare questa genealogia poetica (poi allargata da Virgilio a Euforione, Partenio e ai neoterici romani), pensata come un canone completo; l’*Ecloga 6* sarebbe invece una eccellente esemplificazione del nuovo stile eclettico, guidato da una concezione estetica della poesia e perciò meno condizionato dalla *lex generis*. Nella riflessione di Ross, tanto brillante quanto speculativa, manca qualunque riferimento ai tratti orfici – ‘oggettivi’ e ‘sogettivi’ – dell’etimo di questa poetica, il canto originario di Apollo, il cui carattere è manifestamente non-callimacheo.

zione musaica ricevuto dall'autore-modello Esiodo, elaborando così una sorta di specializzazione tecnica della tradizionale idea di ispirazione da parte delle Muse in generale (fr. 3 e 4 Massimilla).

Ma la nobilitazione degli aspetti tecnici della poesia finisce per secolarizzare, almeno in un certo grado, il ruolo della divinità: né Apollo con il suo rimprovero né le Muse che rispondono all'intervista di Callimaco 'ispirano' il poeta.

Ora, dopo il prologo dell'*Ecloga 6*, in cui il narratore ripete bensì l'esperienza di Callimaco, ma da βουκόλος, nessuno avverte che le Pieridi del v. 13 o l'Apollo 'orfico' dei vv. 82 s. ricordino in qualche modo Callimaco. Eppure le Muse, una volta invocate, aprono proprio la sezione virgiliana del carne; un carne alla cui origine si trova proprio il canto di Apollo. Viene da chiedersi se, in un qualche passaggio della sua ideazione, Virgilio non abbia colto una somiglianza tra la struttura di *Aitia* I-II, con l'intervista del poeta alle Muse ἀμφ' ὠγγύων ἠρώων [...] καὶ μακάρων (*AP* VII 42, 7 s.), e l'intervista di Mida a Sileno testimoniata dai *Thaumasia* di Teopompo⁶¹: ovvero la versione del mito che, a giudicare almeno dai vv. 13-42, doveva essergli nota. Tenendo conto di questa somiglianza, io credo, Virgilio realizzò il proprio svolgimento distinto.

Se leggiamo l'*Ecloga 6* dal principio alla fine, dobbiamo notare che nell'atto di riconoscere un debito verso Callimaco il poeta nuovo se ne sta separando, in modo sempre più vistoso. Se invece leggiamo l'*Ecloga* alla luce della sua fine, interpretandola come l'eco poetica di un *canto* di Apollo, allora i precetti callimachei del prologo ci appaiono come qualche cosa di sovrapposto, di applicato a quella voce originaria, a quel canto divino che non si può direttamente riportare sulla *pagina*: esso va tradotto in poesia, va cioè raccontato, scorciato, strutturato, in modo nuovo accentato; e poi ancora: detto, nel metro della bucolica; e infine: scritto⁶².

Constatiamo allora che anche nello strato meno visibile del testo, quello che rappresenta il piano dell'autore, Apollo si trova all'inizio e alla fine. C'è un Apollo che rappresenta la natura della poesia (l'Apollo dell'epilogo) e un Apollo che ne rappresenta l'idea e la tecnica (l'Apollo-Callimaco del prologo).

⁶¹ In Seru. auct. *ad Ecl.* 6, 13: «liberatum [Silenum] de rebus naturalibus et antiquis Midæ interroganti disputauisse»; cf. anche Aelian. *VH* III 18.

⁶² La tensione tra canto originario, invenzione degli dèi, e tecnica, elaborata dagli uomini, è un contenuto importante del pensiero antico sulla musica e la poesia: cf. Scarpi 1998: 430, *ad I* 3, 2; Fantuzzi in Fantuzzi, Hunter 2002: 3-5. Cadili 2001: 132, ricorda come Callimaco abbia aperto la sperimentazione antica sul genere narrativo, in distici o in esametri, studiando «la possibilità di intervenire sulla fluidità e l'originaria 'indefinitezza' del canto, alla ricerca di nuovi principi di unità e connessione». Sulla dialettica tra piano del canto rappresentato (il canto dei pastori) e piano della rappresentazione epico-narrativa di esso, interessanti osservazioni in Nauta 1990: 129.

Nell'*Ecloga* 6 non è callimachea l'essenza, cioè il nesso tra l'elemento bucolico e l'elemento orfico, un nesso che stringe tra loro il mondo armonizzato e la melodia che lo armonizza. Callimachei sono invece la poetica della raffinatezza, che la voce di Apollo eleva a legge estetica; poi tutto ciò che serve a parlare di poesia, a partire dal motivo del 'blasone' poetico; e insegnamenti di metodo che aiutano a superare gli orizzonti definiti dallo stesso maestro. Tra questi, uno stilema tolto dall'inno, e cioè l'omaggio che incornicia il canto⁶³. Ma ancor più quel 'riscrivere adattando' che Callimaco pratica per dare alla sua *Symbolik* dell'acqua un fondamento augusto⁶⁴: gli adattamenti operati dal poeta sulla scena iniziatica esiodea, ora ambientata più in alto, presso la fonte Ippocrene, autorizzano Virgilio a modificare a propria volta il prototipo della scena di iniziazione, adattandone i particolari al proprio immaginario, che è pastorale-orfico. Dalle *Talisie* (Θαλύσια) di Teocrito, poi, mentre componeva nella provincia della musa Talia (Θαλία: cf. *Ecl.* 6, 1 s.: «Prima Syracosio dignata est ludere uersu | nostra [...] *Thalea*»), a Virgilio veniva un suggerimento che concordava con quello degli *Aitia*⁶⁵.

Così il poeta romano si appoggiava all'autorità di Callimaco e al contempo lo estrometteva dalla scena cardinale del suo poemetto.

L'*Ecloga* 6 non è dunque un poema 'callimacheo', e non lo è in due sensi: sia perché l'idea della poesia che si delinea nel corpo del testo – attraverso il ricorso tradizionale alle Muse, la grandiosità della scena di iniziazione, l'immagine finale di Apollo – non si può certo ricondurre agli *Aitia*, né in genere a Callimaco; sia perché poetica e poesia non stanno tra loro, nel carne virgiliano, in un rapporto come di programma ed esecuzione, anzi: la poetica non definisce la

⁶³ Gli *Aitia* si completano ad anello (fr. 112, 5 s. Pfeiffer) con un richiamo a Esiodo e al suo incontro con le Muse, le quali, presso l'Ippocrene, a lui 'avevano donato storie': così il poeta sottolinea nella cornice «quale sia la spiegazione genetica, l'*aition*, della poesia stessa degli *Aitia*» (Fantuzzi in Fantuzzi, Hunter 2002: 9).

⁶⁴ Fantuzzi in Fantuzzi, Hunter 2002: 8 s.: «Callimaco non manca di 'adattare' lo scenario esiodeo [...] e se davvero includeva l'idea del bere dalla fonte come iniziazione poetica, almeno questo aggiornamento era una personalizzazione davvero profonda perché si fondava sull'allegoria più cara a Callimaco per la propria poetica».

⁶⁵ Nelle *Talisie*, vv. 128 s., Teocrito aveva adattato al contesto pastorale il dono musaico 'traducendo' lo scettro esiodeo (un ramo d'alloro fiorito) in un bastone da pastori (ὁ δέ μοι τὸ λαγωβόλον...|... ἐκ Μοισᾶν ξεινήμιον ὥπασεν ἡμεν): cf. Hunter 1999: 149 s. Simichida, come Gallo e a differenza di Esiodo, è già poeta al momento di ricevere il dono; e se l'interpretazione più semplice ('dono ospitale da parte delle Muse') è quella corretta (*contra* Hunter 1999: 190, *ad* 7, 129: «a mark of *xenia* arising from the Muses»), Licida farebbe qui da intermediario – come Esiodo o Lino in Virgilio – tra le dee e il poeta-pastore che riceve l'investitura. Tutto ciò considerato mi pare che nell'*incipit* dell'*Ecloga* 6, dove Virgilio rivendica di essere l'erede latino di Teocrito (cf. in part. Clausen 1994: 178, *ad* 6, 1 s.), il fortemente rilevato *Thalea* (v. 2) possa ben alludere a Θαλύσια (cf. Th. 7, 3), essendo le *Talisie* un poemetto che consacra uno stile nuovo nell'atto di assegnare il bastone iniziatico delle Muse, attraverso il divino Licida, al giovane pastore Simichida. Seguendo l'estetica del λεπτόν, questo pastore, ora poeta iniziato, metterà in versi il canto bucolico, facendolo diventare un genere della letteratura in lingua greca.

poesia proprio nel suo presentarsi come ‘programma’. Di questa insufficienza, il contrasto patente tra riduzione (prologo) e ingrandimento (racconto) è l’indice esterno. Ma il ‘programma’ è insufficiente in quanto tale: la concezione della poesia che si esprime nelle *Ecloghe* tutte, ma specialmente in questa, non può essere interamente concettualizzata, poiché l’ideale pastorale-orfico che mette in valore chi lo attinge (Esiodo; e il suo erede, Gallo) è un modello intuitivo, l’immagine di un’essenza.

Naturalmente questa ineffabilità è un contenuto di pensiero del poeta, di Virgilio; forma la sua *idea* della poesia, cui l’*Ecloga 6* è dedicata⁶⁶.

L’idea è tale in quanto si riflette in una struttura. Alla struttura musicale dell’*Ecloga 6* appartiene la tecnica del *Leitmotiv*. L’eco, in questo carme, è motivo conduttore precisamente di ordine musicale. L’eco prende il carattere della propagazione nello spazio (e.g. 84: «pulsae referunt ad sidera ualles») o della ripetizione nel tempo: nell’ultimo strato temporale – quello della poesia in essere – il canto originario è sottoposto all’azione dell’arte, che lo restituisce all’ascolto in forma indiretta, abbreviata, strutturata, insomma lo traduce in un intero poetico, delimitato non dal ciclo del tempo naturale, ma da una *ratio* interna (cf. *supra*, p. 268).

L’eco però opera anche su di un piano che potremmo definire tipologico. Gallo sta a Varo come Sileno sta a Virgilio⁶⁷. Gallo però è sia oggetto che soggetto del poetare. La sua investitura in Elicona, si è detto, è un ingrandimento della condizione precedente; ed è anche un ingrandimento senza precedenti dell’immagine del poeta. Un ingrandimento voluto da Apollo, che è causa e fine di un tale processo: il dio stesso, così come Gallo nel canto di Sileno, sarà innalzato dal canto di Gallo. Ciò che accade in questo centro accade anche nel corpo del carme, poiché l’ecloga nel suo insieme rappresenta essa stessa un ingrandimento. L’ecloga, infatti, è più grande di tutto ciò che essa contiene come parte, e dunque della collezione di temi e stili alessandrini che sostanziano quella compagine esiodica (due poemi cuciti tra loro: e un giorno l’*Eneide* conterrà una *Odisea* e una *Iliade*), la quale a sua volta contiene, e struttura, il fluido canto di Sileno.

⁶⁶ Su questo punto cf. in particolare Büchner 1955–1958: 1219–1224; Stewart 1959; Eider 1961; Wimmel 1960: 132–147; Schmidt 1972: 238 s.; Ross 1975: 18–38; Lieberg 1988; Clausen 1994: 174–178.

⁶⁷ Gallo e Varo sono i personaggi contemporanei cantati rispettivamente da Sileno e dalla *pagina* di Virgilio: a Varo viene detto che se questa poesia, non adeguata al merito del dedicatario, troverà purtuttavia un lettore appassionato (cf. *supra*, p. 265), il suo nome sarà pronunciato dalle tamerici bensì, ma anche da tutto il bosco (vv. 10 s.: «te nostrae, Vare, myricae, | te nemus omne canet»): «risuonerà dunque assieme agli altri nomi agresti cantati dal poeta-pastore entro il suo mondo convenzionale e fantastico» (Citroni 1995: 220). Anche Varo, cioè, come ‘già’ Gallo, apparterrà a quel mondo arcadico che proprio l’*Ecloga 6* si incarica di ingrandire (qui esso accoglie Apollo, Orfeo, Sileno) e di rendere mitico. Nell’antichità, secondo quanto ci testimoniano Donato e Servio, all’*Ecloga 6* fu effettivamente attribuito il titolo *Varus* (o *Varus uel Silenus*): cf. Nauta 2006: 319.

Ma soprattutto, così come accade nel quadro di Gallo, tale ingrandimento appare quale *processo*: l'inclusione callimachea del grande nel piccolo concepita così che il tema grande sia detto con l'arte squisita della forma piccola, si converte, nel testo virgiliano, in un processo di ingrandimento del piccolo.

Pertanto: l'ecloga pratica l'arte callimachea arricchendone le possibilità, ma inscena al contempo il superamento di Callimaco e del callimachismo. Questa posizione si svilupperà in un luogo poetico a simmetrico a questo, il proemio di *Georgiche* III, dove temi e generi rappresentativi della poetica callimachea (cf. v. 6 «quoi non dictus Hylas puer et Latonia Delos») sono dismessi a vantaggio di qualcosa di nuovo e più grande (vv. 8–48). Nell'*Ecloga* 6, i due passi (vv. 1–12 e 64–73) che rimandano alle due parti del prologo degli *Aitia*, il primo tendente a rimpicciolire (*recusatio* a Varo), il secondo a ingrandire (celebrazione di Gallo), non sono pacificamente omologhi, non consentono cioè, se non con vistosi assestamenti, una conclusione come questa: «I due passi contenenti le iniziazioni di Virgilio e di Gallo [...] propongono dunque la stessa poetica: la poetica callimachea» (Citroni 1995: 231). In verità, all'incremento di Gallo che, innalzandosi a un compito più grande, supera anche il suo insigne predecessore (Esiodo), è parallelo l'incremento di Virgilio. Nel corpo del suo poemetto, a partire dal v. 13 («Pergite Pierides...»), Virgilio ingrandisce in modo sempre più vistoso il campo d'azione del genere piccolo cui lo riconduceva la *recusatio* 'callimachea' del prologo⁶⁸. Ma non basta.

In quanto canto, il carme *lievita* verso la fine; in quanto discorso sulla poesia, la sua direzione è quella dell'approfondimento, è cioè *etimologica*. L'Apollo callimacheo dell'inizio – che in realtà è la fine – sta all'Apollo mitico della fine – che in realtà è l'inizio – come l'arte poetica sta al canto nativo. La poetica di Callimaco, cioè, è solo *parte* dell'idea di poesia che Virgilio rappresenta e pone in esecuzione nel suo carme, così completando il trittico centrale delle sue *Ecloghe*. Gallo canta le origini del bosco grineo; Virgilio, progredendo verso il canto originario di Apollo, di cui quello di Sileno è l'eco e il suo racconto è la traduzione artistica, va all'essenza della poesia.

L'*Ecloga* 6, dunque, rivolge alla critica moderna un invito assai autorevole a riconsiderare l'influsso di Callimaco sulla poesia giovanile di Virgilio – ma forse in generale sulla poesia dotta romana –, un influsso che gli studi recenti hanno spesso esagerato o dato per certo senza operare le adeguate distinzioni. Pensiamo all' 'ingrandimento' che si percepisce a partire dal v. 13 rispetto alle dichiarazioni del prologo – un prologo posto in rappresentanza di tutta un'estetica – e, insieme con ciò, al suggerimento 'retrospettivo' presente nel finale – tale che il primo Apollo si rivela essere, in realtà, il secondo: entrambi questi termini, che la semplice lettura registra come strutturali, contrastano il riduzionismo di

⁶⁸ Su questa strada già Vollmer 1906: 487 s.; Rutherford 1989; cf. anche Gioseffi 2005: 149–152 e 176, *ad v.* 82.

una definizione come questa di Clausen (1994: 176 s.), oggi rappresentativa del *consensus studiorum*, una definizione secondo la quale, dopo il prologo programmatico, a sua volta il canto di Sileno è

a dense and harmonious composition, a neoteric *ars poetica* artfully concealed, with but a single subject: poetry, poetry as conceived by Callimachus (and poets after Callimachus) and now embodied in Gallus.

Concludo. L'epos grande è rifiutato; Callimaco e il callimachismo sono superati; e al confronto di ciò che fa Gallo, il suo amico e *Doppelgänger* bucolico compie un'operazione poetica meno definibile. Alla fine dell'*Ecloga* la cornice che aveva reso possibile l'ingrandimento del genere si chiude, fondendo in uno i tre piani temporali del racconto, quello di Apollo, quello di Sileno e quello del narratore bucolico, Titiro. Vespro comanda il rientro delle greggi, il canto cessa, il cielo-Olimpo protesta, ma noi che cosa abbiamo letto? Eludere le definizioni, mostrare il programma e la poesia come cose disomogenee è caratteristico di questo poemetto, che ci pone di fronte a un ampliamento di orizzonte senza indicarci, però, una precisa direzione. Ci sono una nuova idea della poesia e nuove capacità di poetare, non un nuovo canone né un annuncio.

Ma di una cosa siamo sicuri. Al centro del carme si trova il poeta Gallo, di cui sono celebrati l'elezione e l'innalzamento al rango di un dio; egli riceve i *calami* che furono di Esiodo per celebrare con essi l'origine del bosco grineo: al centro della lode (di Gallo) c'è, dunque, la lode (di Apollo); e il dio è all'inizio e alla fine, così che questo centro anticipa o concentra in sé – come nell'insero di un epillio – la *ratio* del tutto, poiché Apollo è all'inizio e alla fine nello spazio dell'ecloga, e all'inizio e alla fine si trova nel tempo, quale simbolo del canto nativo e dell'arte poetica nuova rispettivamente. Il canto di Sileno poi, che diletta Chromis e Mnasyllus e insieme incanta il cielo, realizza nel movimento della poesia quel motivo del *poeta diuinus* che nel quadro di Gallo, omaggiato sull'Elicona, si era fissato in *immagine esterna*. Così l'*Ecloga 6* soddisfa nel suo insieme alcuni requisiti dell'inno: contenendo una lode (di Gallo, che causerà, con il suo canto, il compiacimento di Apollo); nominando la divinità (Apollo) all'inizio e alla fine, così come le Muse insegnarono a Esiodo; e infine generando quella letizia che, secondo quanto dice Strabone, rende simile l'uomo al dio e che nell'idea virgiliana si realizza come universale armonia.

Senza esserlo formalmente, dunque, l'*Ecloga 6* fa l'effetto di un inno alla poesia. In essa si richiama il componimento iniziale (cf. v. 8 «agrestem tenui meditabor harundine Musam» e 1, 2); si anticipa quello conclusivo (attraverso la figura di Gallo); e si completa, nel modo più appropriato, il trittico centrale del libro (*Ecloghe 4, 5, 6*).

L'idea della poesia (e del poeta) che tale trittico costruisce si coglie come processo e non come concetto. Possiamo però dire che le due ecloghe semibucoliche, disposte a specchio intorno alla quinta, contengono elogi (del *puer*;

di Gallo) e progetti eulogistici (del futuro sovrano-dio; di Apollo) che riflettono nella silloge, in posizioni significative, anche se non in modo schematico, certi dittici totalizzanti della cultura letteraria antica: Olimpo (4) ed Elicona (6); Omero (4) ed Esiodo (6); *spiritus* (4) e *doctrina* (6); Zeus (4) e Apollo (6), ossia la coppia complementare sovrano-cantore che si trova rappresentata – *exempli gratia* – nell’inno proemiale della *Teogonia*, nell’*Inno a Zeus* di Pindaro e nella raccolta degli *Inni* callimachei, dei quali il primo e il secondo sono appunto dedicati, rispettivamente, al dio dei re e al dio dei poeti.

Queste due ecloghe, la 4 e la 6, sono poi accomunate dall’idea di eccellenza del poeta, che si valuta con il metro ‘orfico’⁶⁹; e dall’ampliamento di orizzonte che forza i limiti arcadici del *carmen deductum*, rammentando al lettore che anche la bucolica è, dopotutto, epos⁷⁰.

Il valore orfico e l’ampliamento di orizzonte rappresentano, rispettivamente, l’origine e la destinazione della poesia che si sta preparando e che già appartiene alla coscienza del poeta. Egli è sicuro dell’essenziale e guarda davanti a sé; sa che la poesia di valore è traduzione artistica del canto originario – il canto ‘orfico’ di Apollo –, il quale è immagine musicale dell’ordine della natura o espressione melica del tono interiore, in ogni caso *azione* che genera intorno a sé armonia⁷¹; e attende di comprendere in sé quella totalità che per ora sa costruire, o meglio indicare con simboli, con immagini concentrate e tra loro complementari – attende cioè il maturare in sé di una cultura compiuta e di una visione universale: di quella vocazione epica che nell’*Ecloga* 4 è presentita. Guardando le cose a posteriori, davvero il promettere e il ricusare, nel caso di Virgilio e forse solo nel suo, hanno il significato di una reale attesa di maturazione.

Come si è detto, il narratore che celebra il perfezionamento di Gallo, l’ingrandirsi del suo compito e l’innalzarsi della sua dignità, è egli stesso in movimento. Richard Jenkyns (1982: 149) coglie un aspetto di questo processo quando osserva che Virgilio

⁶⁹ Per la 4 vanno ricordati i vv. 55–57, per la 6 quanto dice Lieberg 1988: 236, secondo cui, in questo carme dove tutti i poeti nominati presentano tratti orfici, «Virgilio [...] concepisce il poeta come tale quale essere orfico».

⁷⁰ Su questo punto, cf. in part. Nauta 1990; Cadili 2001: 130–135.

⁷¹ È suggestiva la tesi di Lieberg 1988, secondo cui il potere magico del canto orfico (derivato da Apollo, esemplificato nel modo più efficace dall’Apollo pastore di Eur. *Alc.* 568–587 e dalla figura di Anfione) anticipa e fonda miticamente la facoltà *creativa* del poeta. Lieberg muove dalle brachilogie che nota ai vv. 7 («tristia condere bella»), 46 («[Silenus] Pasiphaën [...] solatur»), 62 («tum Phaetontidas musco circumdat amarae») – la narratologia le chiamerebbe, credo, *metalessi* – per rivelare infine che la ‘figura’ è in realtà immagine dell’atto creativo, il quale trova piena rappresentazione, nell’ultimo caso, grazie al suo nesso con la metamorfosi. Il rapporto tra potere magico del canto originario, poesia come creazione e azione, recupero e nuovo investimento semantico del termine *uates* in età augustea è tema certamente connesso con il discorso che qui si conduce, ma la complessità delle sue implicazioni richiede uno svolgimento a parte.

was to compose a whole epic in which virtually every line [...] seems to aspire to detail and concentration of the shorter poem [*i.e.* Catull. 64]; here the conflict between two aspirations – the grand sweep of the whole, and the loading of every rift with subtle ore – becomes a significant part of the poet's statement.

Quando questo fine è raggiunto se ne vedono bene le premesse, trasparenti – una prima volta – dall'*Ecloga 6*. Da una parte, la critica del callimachismo, ovvero la riduzione del *tenue*, della brevità, della dottrina a forma esterna della poesia; dall'altra, la messa in valore del canto originario, con il suo vasto respiro, la sua ricchezza di temi e modi, e soprattutto con le sue proprietà orfiche, 'oggettive' e 'sogettive': è in questa capacità di *Stimmung* – come ben aveva compreso Bruno Snell – che il poeta comunica con la divinità. La struttura dell'*ecloga* pone in rapporto non solo complementare ma anche diacronico canto e arte poetica. Queste due componenti della poesia sono attese a una sintesi, che deve aver luogo nella personalità del poeta. Questa sintesi ha luogo nel *uates*, del quale il *poeta* diviene una articolazione, quasi una facoltà.

Virgilio chiama se stesso *uates* una volta sola, nel secondo proemio dell'*Eneide* (VII 37: «Nunc, age, qui reges, Erato...»; 41: «tu *uatem*, tu, diua, mone»): qui coesistono l'evocazione dotta di un modello (A.Rh. III 1: cf. Nelis 2001: 267–275) e la richiesta di ispirazione, condotta in tono sacerdotale (*Gebetstil*: Horsfall 2000: 73, *ad v.* 41). Nella voce del narratore echeggia la voce della Sibilla ispirata (*Aen.* VI 86 s.: «Bella, horrida bella [...] cerno»; VII 41 s.: «Dicam horrida bella, | dicam...»); e ciò significa che la parola di verità dei *fata* sarà tradotta, di qui in avanti, in parola epica (Bieker 2005: 64 s.). Si ripresenta allora quel procedimento di origine alessandrina, ben definito da Fantuzzi, per cui all'imitazione di un modello è associata l'ispirazione divina⁷², salvo che il rapporto tra i due termini qui si rovescia, poiché nel proemio virgiliano l'apparato dotta appare non come il sostituto dell'ispirazione, ma come uno strumento di essa; come una manifestazione della sovranità del *uates* sul suo tema, materia e modelli ricompresi in una organica, finalistica unità.

D'altra parte, il prologo apologetico di tipo callimacheo – una maniera che si mostra ancora in Ennio, specie nel secondo proemio degli *Annales*⁷³ – non ricompare in Virgilio, 'al mezzo', semplicemente come protesta di una personale interpretazione del genere⁷⁴, ma piuttosto come una *sistemazione universalistica*

⁷² Fantuzzi in Fantuzzi, Hunter: 2002: 3 e 5; cf. anche *supra*, pp. 267 s.

⁷³ Enn. *Ann.* VII 206 s. Skutsch («scripsere alii rem | uorsibus quos olim Faunei uatesque canebant»), 208 s. («[cum] neque Musarum scopulos | nec dicti studiosus [quisquam erat] ante hunc») e 210 («Nos ausi reserare»).

⁷⁴ Sintesi della nota questione in Horsfall 2000: 68, *ad vv.* 37–45; cf. anche Nauta 2006: 317–319 (il canto dei *tristia bella*, differito in *Ecl.* 6, 1–12, cioè nel componimento che apre la seconda metà delle *Ecloghe*, dopo un ulteriore rinvio alla metà delle *Georgiche*, è finalmente eseguito a partire da *Aen.* VII 37–45, che si trova al centro del poema epico).

del racconto di tema alto: qui Virgilio rende manifesta la struttura a dittico del suo epos (una ‘Odissea’ seguita da una ‘Iliade’), e dunque anche il suo modernizzante superamento di Omero; seguendo Omero, tuttavia, egli corregge la secca bipartizione del moderno Apollonio (cf. Horsfall 2000: 68 s., *ad vv.* 37–45); inoltre la musa mediana di Apollonio, Erato, è adattata ai contenuti romani del racconto che sta per cominciare, una ‘Iliade’ laziale che – con il suo *focus* archeologico, l’incremento di dignità del tema, il suo fatale significato – giustifica l’affiorare nel testo della parola *uates*.

Dunque la musa del moderno epos greco, Erato, e il termine *uates*, con la sua connotazione arcaizzante, costruiscono una singola, unitaria movenza epica, che si incarica di avviare la seconda metà del poema, quella in cui la *historia fabularis* evolve in racconto di *Romanae res*. Fin dall’inizio del libro VII la prospettiva del narratore è palesemente retrograda, da presente a passato (vv. 1 s.: «Tu quoque litoribus nostris, Aeneia nutrix, | aeternam moriens famam, Caieta, dedisti»), o meglio: da fine a inizio. Tutta l’*Eneide*, del resto, è costruita così: l’affiorare del τέλος genera l’esigenza dell’ἀΐτιον. Nel secondo proemio, dove si fissa l’inizio del nuovo *ordo rerum* e l’immaginazione del lettore si riempie di tradizione romana, Erato e *uates* formano una combinazione paradossale, paradossale per chi qui ricorda – come Virgilio vuole – il proemio mediano di Ennio. Alla ‘sistemazione’ virgiliana appartiene anche la chiusura di questo ciclo, la finale armonizzazione delle tensioni istituite da Ennio tra il poeta-filologo e il vate senz’arte, tra l’ispirazione colta rappresentata dalla musa e l’alterazione psichica che recava il nome di camena.

Erato è il nome che il poeta *sceglie* nell’invocare, da epico, una musa; tale nome – insolito, evocativo, produttivo di sistemazione – rappresenta la coscienza artistica del *uates* che si accinge al compito più impegnativo: a dire la sua Iliade breve, simbolica e lirica.

Università degli Studi di Trieste

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Arrighetti 1998: G. Arrighetti (ed.), *Esiado, Opere. Testi introdotti, tradotti e commentati*, Torino 1998.
- Bieker 2005: C.M. Bieker, *La Musa e il suo vate. Poesia antica e poesia moderna nel proemio al settimo libro dell’Eneide*, tesi di laurea non pubblicata, Trieste 2005.
- Büchner 1955–1958: K. Büchner, *P. Vergilius Maro, RE VIII A*, 1 (1955), col. 1219–VIII A, 2 (1958), col. 1486.
- Cadili 2001: L. Cadili, *Viamque adfectat Olympo. Memoria ellenistica nelle «Georgiche» di Virgilio*, Milano 2001.
- Cairns 2006: F. Cairns, *Sextus Propertius. The Augustan Elegist*, Cambridge 2006.
- Cameron 1995: A. Cameron, *Callimachus and His Critics*, Princeton 1995.

- Cassio, Cerri 1991: A.C. Cassio, G. Cerri (edd.), *L'inno tra rituale e letteratura nel mondo antico. Atti di un colloquio, Napoli 21–24 ottobre 1991*, Napoli 1991.
- Càssola 1975: F. Càssola (ed.), *Inni omerici*, Milano 1975.
- Citroni 1995: M. Citroni, *Poesia e lettori in Roma antica*, Roma–Bari 1995.
- Clausen 1964: W. Clausen, *Callimachus and Latin Poetry*, GRBS V 1964, pp. 181–196.
- 1994: (ed.), *Virgil, Eclogues. With an Introduction and Commentary*, Oxford 1994.
- Coleman 1977: R. Coleman (ed.), *Virgil, Eclogues*, Cambridge 1977.
- Courtney 1990: E. Courtney, *Virgil's Sixth Eclogue*, QUCC LXIII 1990, pp. 99–112.
- Desport 1952: M. Desport, *L'incantation virgilienne*, Bordeaux 1952.
- Elder 1961: J.P. Elder, *Non iniussa cano: Virgil's Sixth Eclogue*, HSCPh LXV 1961, pp. 109–125.
- Fantuzzi, Hunter 2002: M. Fantuzzi, R. Hunter, *Muse e modelli. La poesia ellenistica da Alessandro Magno ad Augusto*, Roma–Bari 2002.
- Fedeli 2005: P. Fedeli (ed.), *Properzio, Elegie Libro II. Introduzione, testo e commento*, Cambridge 2005.
- Fernandelli 2009: M. Fernandelli, *Una finestra sulla scena silvana, da Virgilio a Eliot*, in: R. Andreotti (ed.), *Resistenza del Classico*, Milano 2009, pp. 119–136.
- Furley 1998: W.D. Furley, *Hymnos, Hymnus, I. Der Griechische Hymnos*, DNP 5 (1998), coll. 788–791.
- Furley, Bremer 2001: W.D. Furley, J.M. Bremer, *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*, voll. I–II, Tübingen 2001.
- Gioseffi 2005: M. Gioseffi (ed.), *Publio Virgilio Marone, Bucoliche. Note esegetiche e grammaticali*, Milano 2005.
- Hardie 2005: Ph. Hardie, *The Hesiodic Catalogue of Women and Latin Poetry*, in: R. Hunter (ed.), *The Hesiodic Catalogue of Women. Constructions and Reconstructions*, Cambridge 2005, pp. 287–298.
- Harrison 2007: S.J. Harrison, *Generic Enrichment in Vergil & Horace*, Oxford 2007.
- Hollis 2007: A.S. Hollis (ed.), *Fragments of Roman Poetry, c. 60 BC–AD 20. Edited with Introduction, Translation, and Commentary*, Oxford 2007.
- Horsfall 2000: N. Horsfall (ed.), *Virgil, Aeneid 7. A Commentary*, Leiden 2000.
- Hunter 1999: R. Hunter (ed.), *Theocritus: A Selection. Idylls 1, 3, 4, 6, 7, 10, 11 and 13*, Cambridge 1999.
- Jachmann 1923: G. Jachmann, *Vergils sechste Ekloge*, Hermes LVIII 1923, pp. 288–304.
- Janko 1981: R. Janko, *The Structure of the Homeric Hymns: A Study in Genre*, Hermes CIX 1981, pp. 9–24.
- Jenkyns 1982: R. Jenkyns, *Three Classical Poets. Sappho, Catullus and Juvenal*, London 1982.
- Kambylis 1965: A. Kambylis, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik. Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Propertius und Ennius*, Heidelberg 1965.
- Kermode 1966: F. Kermode, *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, Oxford 1966.
- Klingner 1967: F. Klingner, *Virgil. Bucolica, Georgica, Aeneis*, Zürich–Stuttgart 1967.
- Knox 1990: P.E. Knox, *In Pursuit of Daphne*, TAPhA CXX 1990, pp. 183–202.
- La Penna 1960: A. La Penna, *Esiòdo nella cultura e nella poesia di Virgilio*, in: *Hésiode et son influence*, Vandoeuvres–Genève 1962 (Entretiens sur l'antiquité classique 7), pp. 213–252.
- Lieberg 1988: G. Lieberg, *Lettura della sesta bucolica*, in: M. Gigante (ed.), *Lecturae Vergilianae*, vol. I: *Le Bucoliche*, Napoli 1988, pp. 225–246.
- Lightfoot 1999: J. Lightfoot (ed.), *Parthenius of Nicaea. The Poetical Fragments and the Ἐρωτικά παθήματα*, Oxford 1999.
- Marquardt 1982: P.A. Marquardt, *The Two Faces of Hesiod's Muse*, ICS VII 1982, pp. 1–12.
- Massimilla 1996: G. Massimilla (ed.), *Callimaco. Aitia, libri primo e secondo. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Pisa 1996.
- Miller 1986: A.W. Miller, *From Delos to Delphi. A Literary Study of the Homeric Hymn to Apollo*, Leiden 1986.

- Minton 1970: W.W. Minton, *The Proem-Hymn of Hesiod's «Theogony»*, TAPhA CI 1970, pp. 357–377.
- Morrison 2007: A.D. Morrison, *The Narrator in Archaic Greek and Hellenistic Poetry*, Cambridge 2007.
- Nauta 1990: R. Nauta, *Gattungsgeschichte als Rezeptionsgeschichte am Beispiel der Entstehung der Bukolik*, A&A XXXVI 1990, pp. 116–137.
- 2006: *Panegyric in Virgil's Bucolics*, in: M. Fantuzzi, T. Papanghelis (edd.), *Brill's Companion to Greek and Latin Pastoral*, Leiden 2006, pp. 301–332.
- Nelis 2001: D. Nelis, *Virgil's Aeneid and the Argonautica of Apollonius Rhodius*, Leeds 2001.
- Perret 1970: J. Perret (ed.), *Virgile. Les Bucoliques. Édition, introduction et commentaire*, Paris 1970.
- Pfeiffer 1928: R. Pfeiffer, *Ein neues Altersgedicht des Kallimachos*, Hermes LXIII 1928, pp. 302–341 (da cui si cita), poi in Id., *Ausgewählte Schriften. Aufsätze und Vorträge zur griechischen Dichtung und zum Humanismus*, a cura di W. Bühler, München 1960, pp. 98–132.
- Pretagostini 1995: R. Pretagostini, *L'incontro con le Muse in Esiodo e in Callimaco: modificazioni di un modello*, Lexis XIII 1995, pp. 157–172.
- Race 1990: W. Race, *Style and Rhetoric in Pindar's Odes*, Atlanta 1990.
- Reitzenstein 1896: R. Reitzenstein, *Properz Studien*, Hermes XXXI 1896, pp. 185–210.
- Rosati 2009: G. Rosati, *The Latin Reception of Hesiod*, in: F. Montanari, A. Rengakos, Ch. Tsagalis (edd.), *Brill's Companion to Hesiod*, Leiden–Boston 2009, pp. 343–374.
- Ross 1975: D.O. Ross, *Backgrounds to Augustan Poetry. Gallus, Elegy, and Rome*, Cambridge 1975.
- Rutherford 1989: R.B. Rutherford, *Virgil's Poetic Ambitions in Eclogue 6*, G&R XXXVI 1989, 42–50.
- Scarpi 1998: P. Scarpi (ed.), *Apollodoro. I miti greci*, traduzione di M.G. Ciani, Milano ⁴1998.
- Schmidt 1972: E.A. Schmidt, *Poetische Reflexion. Vergils Bukolik*, München 1972.
- Sfameni Gasparro 1987: G. Sfameni Gasparro, *Lino*, EV III (1987), pp. 228 s.
- F. Skutsch 1901: F. Skutsch, *Aus Vergils Frühzeit*, Leipzig–Berlin 1901.
- 1906: *Gallus und Vergil. Aus Vergils Frühzeit II*, Leipzig–Berlin 1906.
- O. Skutsch 1956: O. Skutsch, *Zu Vergils Eklogen*, RhM IC 1956, pp. 193–195.
- 1985: (ed.), *The Annals of Quintus Ennius. Edited with Introduction and Commentary*, Oxford 1985.
- Snell 1963: B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. ital. di V. Degli Alberti e A. Solmi Marchetti, Torino ²1963 (Hamburg ²1948).
- Spitzer 2006: L. Spitzer, *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*, trad. ital. di V. Poggi, Bologna 2006 (Baltimore 1963).
- Stewart 1959: Z. Stewart, *The Song of Silenus*, HSCPh LXIV 1959, pp. 179–205.
- Strauss Clay 1988: J. Strauss Clay, *What the Muses Sang: Theogony 1–115*, GRBS XXIX 1988, pp. 323–333.
- van Tress 2004: H. van Tress, *Poetic Memory. Allusion in the Poetry of Callimachus and the Metamorphoses of Ovid*, Leiden–Boston 2004.
- Vollmer 1906: F. Vollmer, *Zu Vergils 6. Ekloge*, RhM LXI 1906, pp. 481–490.
- Watson 1982: L. Watson, *Cinna and Euphorion*, SIFC LIV 1982, pp. 93–110.
- Williams 1968: G. Williams, *Tradition and Originality in Roman Poetry*, Oxford 1968.
- Wimmel 1960: W. Wimmel, *Kallimachos in Rom. Die Nachfolge seines apologetischen Dichtens in der Augusteerzeit*, Wiesbaden 1960.
- Zanetto 1996: G. Zanetto (ed.), *Inni omerici*, Milano 1996.

L'ATTITUDE À L'ÉGARD DES *THAUMATA* ANTHROPOLOGIQUES
À ROME (I^{er} S. AV.–I^{er} AP. J.-C) : ENCORE SUR LES PYGMÉES
DE PHILODÈME¹

Par

SÉBASTIEN BARBARA

ABSTRACT: At the end of the first cent. BC, despite traditional disapproval, members of the Roman élite surrounded themselves, under the Hellenistic influence, with human freaks, especially dwarfs. Traces of the controversy as regards those *thaumata* can still be detected in sources relating to Octavian and Antony, especially Suetonius, Porphyrio and an important passage of Philodemus' *De signis* about Pygmies brought by Antony from Hyria.

Le dossier des *thaumata* anthropologiques a largement bénéficié, ces derniers temps, de nombreux travaux traitant de thèmes très voisins, mais selon des perspectives différentes : entre autres ceux de Véronique Dasen pour la question précise des nains et des jumeaux, ceux de Blandine Cuny-Le Callet pour le concept de *monstre*, mais également ceux de Philippe Charlier pour l'aspect clinique ou encore la synthèse importante de Robert Garland pour le handicap². Il reste que quelques exemples concernant spécifiquement le monde romain de l'époque tardo-républicaine et des débuts de l'Empire ont été peu commentés comme quelques passages disséminés de Suétone et surtout les données importantes transmises par un passage de Philodème dans un contexte malheureusement délicat sur lequel Daniel et Joëlle Delattre se sont penchés au cours d'un colloque du réseau, celui de Lausanne en 2003. Or le passage de Philodème et les recherches sur les *thaumata* anthropologiques peuvent bénéficier conjointement des apports de la recherche récente et il est possible de prolonger la réflexion dans une optique essentiellement historique et idéologique. Le dossier de l'exposition des *thaumata* anthropologiques

¹ Cette étude a initialement été présentée sous le titre *À propos de quelques curiosités anthropologiques* lors du colloque « *De natura hominum* dans les textes grecs et latins » qui s'est tenu à Wrocław les 21 et 22 mai 2009, dans le cadre du réseau européen « Le phénomène littéraire aux premiers siècles de notre ère ».

² Cuny, Le Callet 2005 ; Dasen 1993, 2005 et 2006 : 95–13 ; Chappuis Sandoz 2007 : 21–36 ; Charlier 2008 ; Garland 1995.

permet notamment de comprendre l'évolution des mentalités aux débuts de l'Empire, en particulier dans les élites, et il mérite d'être confronté à d'autres pratiques caractéristiques du régime impérial. Il semble en effet qu'à partir du I^{er} s. av. J.-C. (l'époque syllanienne) et au I^{er} s. de notre ère la place accordée aux curiosités anthropologiques et le regard que l'on porte sur elles sont des éléments qui sont en train de changer. Sous l'influence de schémas hellénistiques, ce qui aurait semblé aux Romains une souillure abominable devient, chez les aristocrates, objet d'une mode et d'une curiosité parfois quelque peu malsaine. On distingue là les traces d'un débat anthropologique qui intéresse la question de la perception de la nature de l'Homme et par là-même celle de la place de l'homme dans la Nature.

L'intérêt pour les monstres et pour les nains est à associer, dans le cadre royal, à l'attirance pour le spectacle et les bizarreries du monde naturel. On peut penser, en guise de point de départ, à l'anecdote célèbre, rapportée par Lucien (*Prom. es* 4), selon laquelle Ptolémée Sôter³ aurait exhibé à Alexandrie deux nouveautés (δύο καινά), un chameau noir ainsi que, comme le dit Rabelais (*Le Tiers Livre*, Prologue, 221–228 Screech) :

un esclave bigarré, tellement que de son corps l'une part estoit noire, l'autre blanche, non en compartiment de latitude par le diaphragme [...], mais en dimension perpendiculaire, choses non encores veues en Aegypte [...].

Le public horrifié et hilare rejette notamment l'esclave comme un *monstre infâme, créé par erreur de nature*. La réaction du public détourne alors Ptolémée des spectacles de curiosités et le roi reconnaît la vertu de la beauté et de l'harmonie. L'anecdote transmet déjà les traces d'une idéologie à la fois politique et esthétique en rapport avec la réception des *thaumata* zoologiques et anthropologiques. Le souverain, qui cherchait à frapper les esprits (ῥετο ἐκπλήξειν τῷ θεάματι) et à asseoir davantage son pouvoir par ce biais, reconnaît que les Égyptiens ne sont pas sensibles à la καινότης.

Comme on le verra ensuite avec l'analyse d'un passage de Philodème, il y eut bien une spécificité alexandrine en matière de curiosités anthropologiques. En accordant une place officielle à un *intendant des plaisirs du roi*⁴, la cour ptolémaïque avait été amenée à développer l'achat ou le recrutement de nains et d'acteurs pour les spectacles royaux. La transmission de ce modèle au monde romain s'est faite à la fin de l'époque républicaine : il a donné le jour à une véritable mode du monstre⁵ dans les élites romaines et dans les hautes sphères du pouvoir, ce qui n'a pu se faire sans une certaine résistance du traditionalisme romain comme peut le montrer l'exemple d'Auguste.

³ Ou plutôt Philadelphie, voir Trinquier 2002 : 865 suiv.

⁴ Cumont 1937 : 32 suiv.

⁵ Janni 1990 : 156 ; Garland 1995 ; Charlier 2008 : 80 suiv.

I. AUGUSTE : GOÛT DES CURIOSITÉS OU SENS DU *PRÉPON* ?

Quelle fut d'abord l'attitude réelle d'Auguste à l'égard de ces *thaumata* anthropologiques ? On connaît son intérêt pour les curiosités naturelles⁶ et quelques témoignages laissent penser qu'il y eut autour d'Auguste des hommes d'une *nature différente*. Ainsi Suétone (*Aug.* 43) évoque le cas d'un jeune Lycien⁷ exhibé par le *princeps*, mais dans un contexte très particulier qui mérite d'être souligné :

Ad scaenicas quoque et gladiatorias operas et equitibus Romanis aliquando usus est, uerum prius quam senatus consulto interdiceretur. Postea nihil sane praeterquam adulescentulum Lycium honeste natum exhibuit, tantum ut ostenderet, quod erat bipedalis minor, librarum septemdecim ac uocis immensae.

Il fit quelquefois aussi participer même des chevaliers romains aux représentations théâtrales et aux combats de gladiateurs, tant qu'un sénatus-consulte ne l'eût pas interdit. Depuis, il ne présenta plus qu'un tout jeune adolescent, un Lycien de bonne famille, et seulement pour le faire voir, parce qu'il n'avait pas deux pieds de haut, pesait dix-sept livres et possédait une voix formidable (trad. H. Ailloud).

L'exhibition exceptionnelle de ce jeune garçon – fait qu'E. Cizek considère comme un trait positif⁸ – est un exemple très significatif puisqu'il permet de combiner différents motifs qui retiennent l'attention à l'époque impériale dans le cadre des spectacles : les bizarreries physiologiques et l'exhibition de personnages honorables.

Par ailleurs un autre extrait de Suétone (*Aug.* 74) montre un Auguste qui n'est pas totalement hostile au milieu des acteurs et des bouffons, un milieu qui est lié, comme on le verra, aux exhibitions :

Nam et ad communionem sermonis tacentis uel summissim fabulantis prouocabat, et aut acro<a>menta et histriones aut etiam triuiales ex circo lud<i>os interponebat ac frequentius aretalogos.

En effet, quand les convives se taisaient ou causaient à voix basse, il provoquait une conversation générale ou faisait venir au cours du repas des artistes, des histrions, ou même de vulgaires pantomimes du cirque et plus fréquemment des bouffons.

Le terme *aretalogus* désigne ici, non pas un bouffon, mais un diseur de *mirabilia*⁹ et cela montre que dans ces banquets impériaux, comme d'ailleurs

⁶ À propos de sa collection de fossiles, voir par exemple Mayor 2000 : 143 suiv. ; Garland 1995 : 50.

⁷ Garland 1995 : 55 pense qu'il s'agit d'un jeune garçon nommé *Lycius*, mais il paraît douteux qu'un individu *honeste natus* porte un nom servile.

⁸ Cizek 1977 : 83.

⁹ Cf. Iuven. 10, 16. Voir *OCD*³, s.v. *aretalogus*.

dans les autres banquets, la recherche de la nouveauté et de l'étonnement restait une préoccupation importante.

Donc, si l'on décrypte correctement le passage relatif au jeune Lycien, on comprendra qu'Auguste, peu soucieux d'avilir de nobles Romains dans l'amphithéâtre ou sur la scène, fait une exception pour ce Lycien d'honorable naissance justement parce que cet individu présente des bizarreries physiologiques. Néanmoins ce témoignage qui pourrait laisser penser qu'Auguste appréciait ce genre de spectacle est en contradiction avec un autre extrait (*Aug.* 83) consacré aux divertissements de l'empereur¹⁰ :

Animi laxandi causa modo piscabatur hamo, modo talis aut ocellatis nucibusque ludebat cum pueris minutis, quos facie et garrulitate amabilis undique conquirebat, praecipue Mauros et Syros. Nam pumilos atque distortos et omnis generis eiusdem ut ludibria naturae malique ominis abhorrebat.

Pour se divertir tantôt il pêchait à la ligne, tantôt il jouait aux dés, aux osselets ou aux noix avec de petits enfants d'une figure et d'un babil agréables, qu'il faisait rechercher partout, surtout des Maures et des Syriens ; car il avait horreur des nains, des créatures difformes et de tous les avortons du même genre, les regardant comme des caprices de la nature et des êtres de mauvais présage.

Comme c'est souvent le cas chez Suétone, la synthèse biographique a sacrifié une certaine vérité qu'une approche diachronique eût beaucoup mieux rendue. On ne voit pas pourquoi, dans un cas, Auguste goûte l'exhibition de ce Lycien et pourquoi, dans l'autre, on trouve un rejet aussi ferme de la fréquentation des nains et des êtres difformes. Les deux passages de Suétone se rapportent-ils à deux époques différentes, témoignant ainsi de renoncements ou d'une évolution du *princeps* ? S'expliquent-ils par deux contextes différents : la sphère publique et la sphère privée ? S'agit-il simplement d'une manipulation idéologique ? Pour le savoir il faut interroger plus précisément le sens de ce passage.

Il est curieux qu'E. Cizek (1977 : 88) considère ce trait comme neutre. En effet celui-ci semble tout à l'avantage d'Auguste qui apparaît ici, non pas comme un esprit austère et chagrin, mais comme un dirigeant respectueux de la norme et ami des plaisirs simples. L'antithèse entre *pueri minuti* et *pumili* peut également être explorée : elle est d'autant plus surprenante que, selon Aristote (*PA* IV 10, 686b), « tous les petits enfants sont des nains » (trad. P. Louis) : *νάνοι γάρ εἰσι τὰ παιδία πάντα*. En réalité Auguste aime à s'entourer d'êtres de petite taille, mais il faut que ceux-ci soient parés des bienfaits de la nature : la beauté et l'harmonie. Mais l'opposition ne se fait pas entre de simples *pueri* et des *pumili*. L'adjectif *minuti* implique une taille réduite. L'opposition ici ménagée fait penser à une distinction qui existe dans l'anthropologie de tradition aristotélicienne entre

¹⁰ Ce passage pourrait faire écho à un passage de *Plut. Ant.* 29 où il est question des délassés de Marc Antoine : Plutarque signale des jeux de dés avec Cléopâtre et la pêche à la ligne.

des nains proportionnés et des nains disproportionnés¹¹ : il est en effet question dans les *Problèmes* (X 12, 892a) de deux catégories de nains (νάνοι) dont la particularité s'explique, soit par le lieu, soit par le manque de nourriture. Le raisonnement du rédacteur est certes sommaire et évasif¹², mais pour lui, quand le lieu est en cause, il naît des pygmées (πυγμαῖοι) car il adhère au témoignage d'Aristote sur l'habitat des Pygmées : selon le Stagirite, ils passent en effet leur vie dans des cavernes (τρογλοδύται δ'εἰσὶ τὸν βίον)¹³. En revanche, lorsque c'est la nourriture qui est le facteur de nanisme, il naît d'autres êtres que le rédacteur des *Problèmes* présente ainsi :

Ὅσοι δὲ διὰ τροφῆς ἔνδειαν ἀτελεῖς γίνονται, οὗτοι καὶ παιδαριώδη τὰ μέλη ἔχοντες φαίνονται. Καὶ ἐνίους ἰδεῖν ἔστι μικροὺς μὲν σφόδρα, συμμετρους δέ, ὡσπερ τὰ Μελιταῖα κυνίδια. Αἴτιον δ' ὅτι οὐχ ὡς ὁ τόπος ἢ φύσις ποιεῖ.

Quant aux êtres qui sont inachevés par déficience de nourriture, ils ont les membres qui ressemblent manifestement à ceux des enfants. Et il est possible d'en voir qui sont très petits mais bien proportionnés, comme sont les petits chiens de Mélité ; la raison en est que la nature n'agit pas comme fait le lieu (trad. P. Louis).

On peut se demander si cette distinction anthropologique entre Pygmées et nains ne recoupe pas les deux formes majeures de nanisme, ce que Véronique Dasen appelle *disproportionate short stature* (hypochondroplasie) et *proportionate short stature* (notamment hypopituitarisme)¹⁴, la première donnant lieu à des déformations des os et du crâne tandis que l'autre entraîne une réduction générale plus harmonieuse. L'antithèse entre *pueri minuti facie amabiles* et *pumili et distorti* pourrait donc renvoyer aux deux catégories aristotéliennes sinon aux réalités cliniques.

Quoi qu'il en soit, nous trouvons dans l'extrait de Suétone le positionnement idéologique précédemment évoqué à propos de l'expérience de Ptolémée, c'est-à-dire une polarité entre goût de la mesure et de la beauté et rejet de l'attirance perverse pour la laideur et le difforme. On retrouve d'ailleurs une opposition similaire dans un passage du *De la curiosité* de Plutarque consacré au marché des monstres à Rome et cet extrait a justement pour toile de fond la réflexion esthétique ce qui rappelle, là aussi, l'anecdote de Ptolémée (*Mor.* 520c) :

On voit à Rome des gens qui ne font nul cas des tableaux, des statues, ni même, par Zeus, de la beauté des jeunes garçons ou des femmes qui vendent leurs faveurs, mais hantent le marché aux monstres, lorgnant les culs-de-jatte, les hommes qui ont les bras atrophiés, trois yeux ou un cou d'autruche, à chercher s'il y a « Un animal

¹¹ Garland 1995 : 157.

¹² Ailleurs Aristote suggère que les *pygmées* (πυγμαῖοι) résultent d'une souffrance *in utero* (*GA* I 8, 749a). Cf. Arist. *HA* VI 24, 577b.

¹³ Arist. *HA* VIII 12, 597a. Voir aussi Charlier 2008 : 226, 230.

¹⁴ Dasen 2006 : 8–15. Voir aussi Charlier 2008 : 241–243 (achondroplasie).

hybride, un monstre abominable », mais si on les amène continuellement devant de pareils spectacles, bien vite ils éprouveront dégoût et nausée (trad. J. Dumortier, J. Defradas).

Bref, Auguste apparaît comme un prince attaché à la mesure et à la convenance. Sa position semble en conformité avec l'*opinio communis* diffusée à propos de la morphologie standard dans l'Antiquité : le corps de l'homme est une œuvre harmonieuse obéissant aux principes de proportion, de commensurabilité, au point qu'il sert d'étalon en architecture selon un système très clairement exposé par Vitruve¹⁵. Il est, pour reprendre des concepts utilisés en architecture, composé avec symétrie, convenance, eurhythmie; c'est-à-dire bien proportionné dans l'agencement des membres. L'homme est de stature élevée et sa morphologie l'oriente en direction du ciel et des préoccupations nobles¹⁶, notamment honorer les dieux qui l'ont créé comme le dit par exemple Cicéron (*ND* II 140) :

Qui primum eos humo excitatos celsos et erectos constituit, ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent.

D'abord ils les ont créés dressés sur le sol, la taille haute et droite, de manière que, en regardant le ciel, ils pussent prendre connaissance des dieux (trad. E. Bréhier).

Or cette harmonie mathématique naturelle qui semble s'être exprimée dans le corps humain connaît quelques ratés. Les êtres qui sont, comme les *distorti*, marqués par la dissymétrie, ou qui présentent, comme les nains, une morphologie aux proportions faussées et qui sont proches du sol, ont dû sembler à certains dans l'Antiquité appartenir à une sous-catégorie humaine dont la nature aurait pu vouloir signifier l'absence de but élevé. C'est ce que l'on peut éventuellement inférer d'un passage d'Aristote (*PA* IV 10, 686b)¹⁷ :

Le genre des oiseaux, celui des poissons et tous les animaux sanguins ressemblent, nous l'avons dit, à des nains. C'est pourquoi aussi tous ces animaux sont moins intelligents que l'homme. Même parmi les hommes, non seulement les petits enfants se distinguent des hommes faits, mais encore les adultes dont la nature se rapproche de celle des nains, peuvent bien posséder quelque autre aptitude remarquable, du moins leur intelligence est déficiente. La cause en est, comme nous l'avons dit, que le principe de l'âme est alors, à beaucoup d'égards, peu mobile et corporel... (trad. P. Louis).

Mais, pour revenir au passage de Suétone concernant Auguste, cette opposition, loin d'être constructive, n'est probablement que le reflet de positionnements

¹⁵ Vitruv. I 2, 2-5 ; III 1, 2 suiv.

¹⁶ Arist. *PA* IV 10, 686a : « Car il est le seul des animaux à se tenir droit parce que sa nature et son essence sont divines. Or la fonction de l'être divin par excellence, c'est la pensée et la sagesse » (trad. P. Louis).

¹⁷ Garland 1995 : 157 ; Lennox 2001 : 319.

idéologiques. Car si Auguste voulait bien exhiber exceptionnellement des curiosités humaines devant une foule avide de nouveautés, le dégoût qu'il ressentait à la fréquentation de ces êtres au quotidien le rapprochait des vieux Romains : il est significatif qu'un Stoïcien comme Sénèque fasse état d'une désapprobation similaire¹⁸ à l'égard de ces attractions dans le domaine privé : « ipse enim auersissimus ab istis prodigiis sum »¹⁹. Ce positionnement d'Auguste devait cependant le distinguer de Marc Antoine qui, comme nous allons le voir, ne cachait pas sa passion des curiosités anthropologiques.

II. AUGUSTE ET ANTOINE : UNE CONTROVERSE ANTHROPOLOGIQUE ?

En effet, d'autres éléments présents dans ce dossier permettent de se demander s'il n'y aurait pas derrière tout cela une sorte de controverse idéologique entre Auguste et Marc Antoine ; si Auguste ne chercherait pas à se démarquer de Marc Antoine par son rejet des *pumili* et des *distorti*, des êtres largement marqués par un filtre alexandrin de mauvais aloi, des êtres dont la fréquentation trahissait un goût suspect de l'anormalité et de l'exotisme²⁰. Il faut dès lors chercher à savoir si Antoine aimait à s'entourer d'êtres de ce genre.

Une anecdote rapportée par Pline l'Ancien (*Nat.* VII 56) atteste justement l'intérêt d'Antoine pour les curiosités anthropologiques ; elle ne concerne pas les nains, mais de faux jumeaux :

Toranius mango Antonio iam triumuiro eximios forma pueros, alterum in Asia genitum, alterum trans Alpis, ut geminos uendidit : tanta unitas erat. Postquam deinde sermone puerorum detecta fraude a furente increpatus Antonio est, inter alia magnitudinem preti conquerente (nam ducentis erat mercatus sestertiis), respondit uersutus ingenii mango, id ipsum se tanti uendidisse, quoniam non esset mira similitudo in ullis eodem utero editis ; diuersarum quidem gentium natales tam concordi figura reperire super omnem esse taxationem ; adeoque tempestiuam admirationem intulit, ut ille proscriptor animus, modo et contumelia furens, non aliud in censu magis ex fortuna sua duceret.

Toranius, un marchand d'esclaves, vendit à Antoine, alors triumvir, des enfants d'une beauté remarquable, qui étaient nés, l'un en Asie, l'autre au-delà des Alpes ; il les fit passer pour des jumeaux, si grande était leur ressemblance. Quand, plus tard, le langage des enfants eut fait découvrir la supercherie, Antoine éclata en reproches furieux (en effet, il les avait achetés deux cent mille sesterces) ; l'astucieux marchand lui répondit que, s'il les avait vendus si cher, c'était justement parce qu'il

¹⁸ Sen. *Ep.* 50, 2 à propos d'Harpastè la folle de sa femme (« uxor meae fatuam ») : les nobles trouvaient chic de s'entourer de bouffons qui étaient vraiment fous (*fatuus/fatua* = *morio*) et ils s'amusèrent de leurs interventions insensées. Voir Garland 1995 : 48.

¹⁹ « Pour mon compte, j'ai la répugnance la plus complète à l'égard de ces sortes de phénomènes » (trad. F. Préchac, H. Noblot).

²⁰ Cèbe 1966 : 346 : « le pygmée hellénistico-romain, remodelé par l'imagination facétieuse des Alexandrins, a usuellement une allure grotesque ».

n'y avait rien d'extraordinaire dans la ressemblance d'enfants nés de la même mère, tandis que la découverte de sujets si parfaitement ressemblants, en dépit de la diversité de leur origine, dépassait toute évaluation ; et il réussit adroitement à communiquer son enthousiasme que ce cœur de proscripteur que l'injurieuse tromperie avait mis en fureur, en vint à penser qu'aucun autre de ses biens n'était plus digne de sa chance (trad. R. Schilling).

Le grand intérêt de cette anecdote – outre qu'elle est clairement datée de la période triumvirale – est de montrer l'intérêt d'Antoine pour les curiosités anthropologiques dans une optique qui apparaît clairement – la possession – et avec un état d'esprit particulier, celui du collectionneur... Certes les individus en question se distinguaient par leur beauté et non par leur difformité, mais ce qui compte c'est le fait qu'il s'agisse d'une curiosité de nature anthropologique dont la valeur positive²¹, apotropaïque, a pu être perçue au même titre que pour les nains ou les bossus²². Cette interprétation n'exclut d'ailleurs pas l'intérêt sexuel ou financier²³ qui pouvait provenir de ces créatures ou simplement l'influence, la publicité dont pouvait bénéficier leur propriétaire en les exhibant²⁴.

Par ailleurs l'intérêt du triumvir pour les histrions, qui est largement brocardé par Cicéron dans les *Philippiques*²⁵, est quelque chose de bien connu. Or les nains, même si le fait n'est pas signalé par les textes anciens, font partie de cet univers de spectacle et de divertissement²⁶ très sensible à l'insolite²⁷, univers par lequel l'*imperator* exprime justement sa puissance et sa magnificence. On sait, grâce aux peintures des vases, qu'à Athènes des troupes de nains spécialisées pouvaient présenter des spectacles d'acrobatie et des tours de jonglage dans des banquets²⁸ ; il semble en être allé de même dans l'Alexandrie lagide²⁹ qui héritait sur ce point

²¹ Sur l'image positive des jumeaux à Rome, voir Dasen 2005 : 234 suiv.

²² Pour des nains bossus, voir Grmek 1988 : 58 suiv. Pour le rôle apotropaïque, voir par exemple Baebler 1990.

²³ Pour les jumeaux, voir Dasen 2005 : 261 suiv.

²⁴ On peut aussi penser à P.T. Barnum qui obtint un succès *colossal* en faisant passer un nain de sept ans pour un nain de quinze ans : il exhiba dans le monde entier ce nain auquel il avait appris à jouer la comédie et qui devint célèbre sous le nom de *Général Tom pouce* : voir Romi 1964 : 151.

²⁵ Voir *infra* ; cf. Plut. *Ant.* 9, 5 (920a).

²⁶ Sur les liens entre mimes et bouffons, voir Dupont 1985 : 299 suiv. et notamment l'exemple de Protogénès (361 Bücheler), *mimus* qui avait fait les délices (*suauei*) de son maître. Sur les liens entre monde du théâtre et personnages grotesques, voir Garland 1995 : 110.

²⁷ Voir Dupont 1985 : 102 qui signale d'ailleurs à cette occasion l'exemple de la petite mime *Arbuscula* que certains assimilent à Cythérés, un autre personnage du milieu des mimes qui fut proche d'Antoine, voir Cic. *Att.* XV 22 ; Plin. *Nat.* VIII 55 ; Plut. *Ant.* 9, 7 (920 a).

²⁸ Dasen 2005 : 230–233. Cf. éventuellement les ἰθύφαλλοι du banquet de Caranus en Macédoine (Ath. IV, 129d) ou le bouffon du banquet de Lucien (*Symp.* 18 suiv.) puisque celui-ci est qualifié d'ἀνθρωπισκός.

²⁹ Cumont 1937 : 33.

des pratiques de l'époque pharaonique³⁰. Des bronzes et des figurines de terre cuite représentant des nains laissent également penser qu'il était possible de les solliciter pour des spectacles de danse³¹ (nain danseur de Mahdia³², figurines d'Alexandrie³³), pour des *shows* sportifs comme l'indique un remarquable bronze de nain boxeur daté du deuxième quart du I^{er} s. de notre ère³⁴. Des sources de l'époque impériale montrent qu'ils pouvaient servir à des reconstitutions dans l'arène, comme des scènes de combat entre Pygmées et grues³⁵. Les nains constituaient donc une attraction ludique dont le succès est patent à partir du I^{er} s. av. notre ère comme le montrent également la faveur indéniable dont ont pu jouir les représentations de Pygmées dans le monde romain et la diffusion de notices les concernant³⁶.

L'intégration des nains dans le monde dionysiaque³⁷ est un autre point commun avec Marc Antoine qui, à Éphèse, puis à Alexandrie quelques années plus tard, se présentera dans la lignée d'Alexandre et des Ptolémées sous les traits d'un *Neos Dionysos*³⁸, – le fait est bien connu. Certains, tenant compte du fait que dans l'Égypte dynastique des nains effectuaient une *danse du dieu* pour réjouir le cœur du roi³⁹, mettent d'ailleurs en rapport les nains dansants de la coroplastie alexandrine et le culte du souverain lagide assimilé à Dionysos⁴⁰.

III. LES PYGMÉES D'ANTOINE

C'est ici que l'on peut faire intervenir un texte qui n'a guère été utilisé dans le dossier qui nous occupe. Il s'agit d'un passage de Philodème (*De signis* II 3–18 Delattre) tiré du traité intitulé *De signis* et autrement nommé *Sur les phénomènes*

³⁰ Dasen 2005 : 122–126, 155.

³¹ Cèbe 1966 : 351 suiv.

³² Garland 1995 : 114 et fig. 9.

³³ Török 1995 : n° 242, p. 159 et pl. CXXIX ; Boussac 1998.

³⁴ Garland 1995 : fig. 13. Cf. le bouffon de Lucien (*Symp.* 19), Satyrion, qui est entraîné et habile au pancrace au point de battre le cynique Alcidas qu'il vient de traiter de *chien de Malte* (Μελιταίων κυνίδιον) : il serait amusant que ce soit précisément un nain qui compare le philosophe à une espèce miniature pour le disqualifier en tant que philosophe mordant ! Pour les chiens de Malte, voir Merlen 1971 : 44 suiv. et pl. 13 ; Phillips 2001 : 85, 93 suiv. Cf. le témoignage d'Arist. *Probl.* X 12, 892a, cité *supra*, où les nains proportionnés sont comparés à des Μελιταία κυνίδια. Sur un lien privilégié entre les Pygmées et la boxe, voir Colin 1990 : 196, n. 16.

³⁵ Stat. *Silu.* I 6, 51–64.

³⁶ Janni 1990 : 153–156 ; Cèbe 1966 : 345–354 ; Dasen 2009.

³⁷ Dasen 2009 : 240.

³⁸ Martin 1995 : 123–125.

³⁹ Dasen 2009 : 132 suiv. et 2006 : 96–99.

⁴⁰ Török 1995 : 159.

et les modes d'inférence (PHerc. 1065), une des œuvres les mieux conservées de Philodème⁴¹ qui fait partie de ses derniers traités⁴².

Dans la première partie de l'ouvrage, Philodème transcrit les réponses que son maître, Zénon de Sidon, apporte aux objections de Denys de Cyrène en liaison avec le débat sur la méthode épicurienne de l'inférence selon la similitude⁴³. Parmi ces objections de Denys figurent quatre cas rares utilisés par le philosophe pour montrer que l'on ne saurait rien inférer par analogie à partir de ce que nous connaissons de façon empirique :

Καὶ σπάνια δ' ἔστιν παρ' ἡμῖν ἔνια, καθάπερ ὁ γενόμενος ἡμίπηχους ἄνθρωπος ἐν Ἀλεξανδρείαι, κεφαλὴν δὲ κολοσσι[κ]ήν ἔχων ἐφ' ἧς ἐσφυροκόπουν, ὅτ' [ἐ] πεδείκνυον, οἱ ταρειχευταί· [κ]αὶ ὁ γαμηθεὶς ὡς παρθένος [ἐν] Ἐπιδαύρῳ κάπειτα γενόμε[εν]ος ἀνὴρ καὶ ὁ γενόμενος ἐν [Κρή]τηι πηχῶν ὀκτὼ καὶ τεττ[αρά]κοντα τοῖς ἐκ τῶν εὐρεθέν[των] ὄστων σημειούμενοις ἔτ[ι] δ' οὐδ] ἐν Ἀκώρει πυγμαίους δ[ιασώζ]ουσιν, ἀμέλει δ' ἀνα[λ]όγο[υ]ς οἷς ὁ [γ'] Ἀντώνιος νῦν ἐξ Ἰγρία[ς] ἐκο-] μίσατο...

D'ailleurs, il existe également, dans notre expérience, quelques *cas rares* : ainsi l'homme d'une demi-coudée, natif d'Alexandrie et pourvu d'une tête colossale sur laquelle frappaient au marteau les embaumeurs quand, du moins, ils l'exhibaient ; celui d'Épidaure, qui s'était marié sous les traits d'une vierge et devient un homme par la suite ; celui de Crète, qui mesurait quarante-huit coudées, de l'avis de ceux qui infèrent <cette taille> à partir des os qu'on a retrouvés ; et encore les Pygmées qu'on [conserve] à Acoris, et qui sont sans aucun doute comparables à ceux qu'Antoine du moins a récemment ramené d'Hyria... (trad. D. Delattre).

C'est le quatrième exemple, celui des Pygmées d'Acoris, qui retiendra ici notre attention. Cet exemple est compliqué par la présence, à la fin du passage, d'un problème textuel : le texte du papyrus, qui présente ἐξ Ἰγρίας, a souvent été corrigé en ἐκ Συρίας. L'origine syrienne de ces Pygmées est notamment défendue par Enrico Renna et Mario Capasso⁴⁴ alors que Joëlle et Daniel Delattre, fidèles au texte du papyrus, maintiennent le toponyme Hyria dans cette colonne⁴⁵. Le problème avait déjà donné lieu à une controverse entre d'autres savants, cette fois-ci autour de la question de la datation du *De signis*⁴⁶ puisque la présence du nom d'Antoine peut s'avérer un élément déterminant. L'épineux problème posé par les mots Ἀντώνιος et ἐξ Ἰγρίας étant de nature à monopoliser l'attention, il

⁴¹ De Lacy 1978 : 11.

⁴² Delattre 2006 : 77.

⁴³ Delattre 2004 : 224.

⁴⁴ Renna 1995 : 240–244 ; Capasso 1998 : 58–63 ; Gigante 2002a : 46. De Lacy 1978 : 93 traduisent par *from Syria*, mais conservent la graphie ἐξυρίας.

⁴⁵ Delattre 2004 : 228 suiv.

⁴⁶ De Lacy 1978 : 163 suiv. Les éléments du débat entre Philippon et Last figurent chez Capasso 1998 : 60–62.

pouvait malheureusement conduire à la neutralisation involontaire des données présentes dans de cet extrait. Or il n'est pas exclu qu'une double réponse apporte une solution à ce problème délicat.

Daniel et Joëlle Delattre ont attiré l'attention sur le contexte d'énonciation⁴⁷ de ce passage en insistant sur le fait qu'il ne faut pas attribuer ces mots à Philodème⁴⁸, mais au Stoïcien Denys de Cyrène auquel un des maîtres de Philodème, le scholarque Zénon de Sidon, va ensuite répondre dans une première partie. Cette précaution est évidemment justifiée, mais elle fait apparaître une contradiction fondamentale entre l'époque de Denys et l'actualité de certains exemples proposés. Comment un philosophe du II^e s. comme Denys de Cyrène⁴⁹ – ou même Zénon⁵⁰ dont l'*akmè* se situe vers 100 av. J.-C.⁵¹ – aurait-il pu faire une référence aussi entendue à un membre de la *gens Antonia* et à une cité italienne nommée Hyria ? En revanche ces deux allusions conviennent tout à fait à Philodème qui a vécu en Italie du Sud à l'époque de Marc Antoine⁵². L'argument énonciatif n'est peut-être pas aussi contraignant qu'on pourrait le penser : Philodème peut faire parler un autre philosophe et intégrer des éléments de son cru⁵³. En effet le passage n'est pas un *fragment* de Denys de Cyrène, mais pourrait trouver place dans sa doxographie ; il reflète sa pensée, mais ce ne sont pas nécessairement ses propres mots. Le traitement de la parole socratique par Platon permet un parallèle avec la situation qui nous concerne et autorise une certaine liberté dans l'appréciation du statut énonciatif. Philodème a pu également chercher à actualiser la matière parce que ce traité est une œuvre polémique, une œuvre d'école faite pour servir dans le cadre de controverses⁵⁴. Il nous semble donc possible, malgré ce contexte délicat, de penser que le quatrième exemple fait bien allusion à Marc Antoine.

Le toponyme énigmatique Hyria constitue un deuxième problème. Puisque cette forme figure bien dans le papyrus, comme l'ont récemment confirmé Daniel et Joëlle Delattre, il faut donc faire avec même si elle a pu sembler

⁴⁷ Delattre 2004 : 228–230.

⁴⁸ De Lacy 1978 : 156 et Delattre 2004 : 223 ; id. 2005 : 13 ; id. 2006 : 75, n. 157 ; 129 suiv., pensent que Philodème n'a laissé aucune trace de lui dans ce traité, compilation impersonnelle des réponses de maîtres épicuriens à des objections stoïciennes.

⁴⁹ Delattre 2004 : 222.

⁵⁰ Zénon, actif à Athènes fin II^e-début I^{er} s. av. J.-C. (De Lacy 1978 : 110, n. 66), peut-il avoir répondu à une objection illustrée par un exemple reposant sur une découverte effectuée entre 69 et 67, celle du Géant de Crète (Delattre 2004 : 227) ?

⁵¹ Gigante 2002a : 19.

⁵² On peut aussi penser que l'essentiel du débat remontait à Démétrius Lacon, contemporain de la découverte de Crète et d'Antonius dit Creticus, mais de quelle Hyria s'agit-il dans ce cas ?

⁵³ De Lacy 1978 : 156.

⁵⁴ Delattre 2005.

invraisemblable⁵⁵. Une enquête approfondie montre d'ailleurs qu'elle n'est pas du tout ridicule. Parmi les cités candidates⁵⁶ l'Hyria de Calabre⁵⁷ est bien placée puisque cette cité qui se trouve à mi-chemin entre Tarente et Brindes sur la *uia Appia*, se situe dans une zone connue pour sa pratique théâtrale⁵⁸ et la présence d'Antoine est attestée de ce côté en 40⁵⁹.

Mais l'on peut signaler également l'existence d'autres bourgs nommé Hyria⁶⁰ en Italie du Sud : il y a d'abord le cas d'Hyrium, dans la zone garganienne⁶¹, puisque cette ville a pu être aussi appelée *Vria*⁶², et ensuite celui d'une Hyria campanienne probablement à proximité de Nola et de Naples ; certes l'existence de cette cité fantôme de Campanie n'est attestée que par des sources numismatiques du tout début du IV^e s. (c. 405–385)⁶³, mais cela n'empêche pas la survivance au I^{er} s. d'un toponyme rare. Il est d'ailleurs amusant de constater qu'un savant du XIX^e s., à la recherche de la cité campanienne d'Hyria, ira chercher du côté d'un lieu nommé *Sirico* (provenant de *Syricus*), à proximité de Saviano⁶⁴. Du reste l'identification d'Hyria n'est pas déterminante pour l'analyse globale du dossier : il est simplement raisonnable de penser à un toponyme italien.

Le problème textuel du papyrus a occulté des données très simples : les individus ramenés par Antoine à Hyria ne sont évidemment pas des Pygmées à proprement parler, mais des nains⁶⁵, peut-être un groupe artificiellement constitué, d'origine africaine, dont le type négroïde accréditait le mirage d'une race de nains dits Pygmées. Ce processus, qui a conduit à transposer sur le plan ethnique une réalité anthropologique exceptionnelle, a été bien mis en lumière par Véronique Dasen⁶⁶ et l'exemple fourni par Philodème va tout à fait dans le sens de sa démonstration.

L'énonciateur a une connaissance par ouï-dire des Pygmées d'Acoris, mais il a vu de ses propres yeux des êtres de petite taille qui leur ressemblent (ἀνα- [λ]όγο[υς ο]ἶς), c'est pourquoi il croit bon d'ajouter cette remarque puisque ce détail est pour lui le seul élément empirique qui accrédite l'existence des Pygmées

⁵⁵ R. Philippon cité par Capasso 1998 : 62.

⁵⁶ Delattre 2004 : 228.

⁵⁷ Hdt. VII 170 ; Str. VI 3, 6 (C 282). Voir D'Andria 1993.

⁵⁸ Wuilleumier 1968 : 617–621 ; Gigante 1971 ; id. 1983 : 606 suiv.

⁵⁹ Last 1922 : 180 ; De Lacy 1978 : 164.

⁶⁰ Cipriani 1953 : 265–273.

⁶¹ Krahe 1929 : 14 ; Cipriani 1953 : 268 suiv.

⁶² Selon Pomp. Mela II 4, 66 ; Plin. *Nat.* III 103. L'ethnique monétaire, au III^e s., est YPIATINΩN : voir Rutter 2001 : n^{os} 666*–667*.

⁶³ Rutter 2001 : n^{os} 539*–542*. Voir Massa 1990.

⁶⁴ Il s'agit de N. Corcia, signalé par Mollo 2002 : 15, n. 3.

⁶⁵ Delattre 2004 : p. 229.

⁶⁶ Dasen 2009 : 178 suiv. ; ead. 2006 : 95–113.

– c'est d'ailleurs un exemple de la méthode de l'inférence étudiée dans le traité. Ce positionnement de l'énonciateur est rendu d'autant plus probable par le fait que Philodème cite dans une autre œuvre (*PHerc* 1005, col. III 14–17 Angeli)⁶⁷ un exemple d'*adynaton* qui peut découler de la même expérience de l'étrangeté du monde : il dit en effet que « tous les hommes ne peuvent tous être noirs, petits et difformes » (πάντας ἀνθρώπους μέλανας εἶναι καὶ μικροὺς καὶ δειστραμμένους). Certes ce raisonnement pourrait être le produit d'une rhétorique des *adynata*, mais il y a aussi derrière le retour de cet exemple, une réflexion anthropologique et logique qui se retrouve dans le *De signis* : pour les Stoïciens l'existence de ces êtres observés relève du cas rare à partir duquel on ne peut inférer l'existence de Pygmées, mais pour les épicuriens ce raisonnement est valide.

Nous aurions donc tendance à penser que les mots relatifs aux Pygmées d'Hyria sont un ajout de Philodème, qui, pour actualiser les exemples ou rompre avec la concentration alexandrine des données, aurait renvoyé à des réalités plus familières à Rome, plus proches dans le temps comme dans l'espace, autrement dit une Hyria d'Italie et le turbulent Marc Antoine⁶⁸. La présence de nains dans cette zone ne serait pas quelque chose de farfêlu : elle trouve un écho dans des vases de Grande-Grèce datant du IV^e s. et montrant des nains en liaison avec les pratiques théâtrales⁶⁹ ainsi que dans des statuettes de terre cuite représentant des acteurs, des acrobates, des personnages grotesques⁷⁰ et peut-être parfois des nains⁷¹.

IV. LES NAINS, LES BANQUETS, LA COMÉDIE ET L'ITALIE DU SUD

Il semble possible d'envisager que cet Antoine cité par le papyrus soit Marc Antoine, seul *Antonius* suffisamment connu pour être ainsi mentionné vers le milieu du I^{er} s. À cela s'ajoute le fait qu'il n'est finalement pas saugrenu d'imaginer Marc Antoine s'appropriant et véhiculant en Calabre et en Campanie des attractions anthropologiques comme une troupe de nains perçue comme un groupe de Pygmées. Cette situation est rendue probable par d'autres données comme son goût des spectacles et ses rapports avec les mimes, mais elle trouve surtout une confirmation plus certaine dans des passages des commentateurs d'Horace⁷². Dans une de ses satires (I 3, 45–47) le poète fait en effet allusion à un avorton nommé Sisyphé :

⁶⁷ Cité par Renna 1994 : 242 et Capasso 1998 : 60.

⁶⁸ C'est la seule mention d'Antoine chez Philodème ; les deux autres passages où l'on croyait lire son nom ont finalement révélé d'autres formes, voir Gigante 1987 : 69.

⁶⁹ Dasen 2009 : 241 suiv. ; Todisco 2002 : 100 suiv. (Peintre Felton, vers 375–370).

⁷⁰ Todisco 2002 : 108–111, 124 suiv.

⁷¹ Todisco 2002 : 124.

⁷² Faisant le chemin inverse Kiessling, Heinze 1921 : 53 ont mis en parallèle le texte de Porphyryon et le passage de Philodème.

...et pullum male paruos
sicui filius est, ut abortiuus fuit olim
Sisyphus.

il le nomme « Poulet » quand sa taille est ridiculement petite, comme naguère celle de l'avorton Sisyphus (trad. F. Villeneuve).

Or, dans son commentaire, Porphyrius (in Hor. *Sat.* I 3, 47 Meyer) précise l'allusion :

Sisyphus Marci Antoni triumviri pumilio fuisse dicitur intra bipedalem staturam ingenio tamen uiuax.

Sisyphus, un nain de Marc Antoine, le triumvir, fut, dit-on, d'une taille inférieure à deux pieds et il était cependant vif d'esprit.

Et le pseudo-Acron (in Hor. *Sat.* I 3, 47 Keller) apporte la précision suivante :

Sisyphus pedalis fuit, quem Antonius dilexit. Hic solebat in scapha natare.

Sisyphus, qui fit les délices d'Antoine, mesurait deux pieds [*<bi>pedalis*]. Celui-ci avait l'habitude de se déplacer en barque.

Ces témoignages apportent la confirmation indéniable de l'intérêt d'Antoine pour les nains pendant la période triumvirale et il invite de nouveau à voir dans l'*Antonios* du papyrus le plus fameux des *Antonii* au milieu du I^{er} s. Elle permet aussi de comprendre que l'exhibition par Auguste du jeune Lycien *bipedalis* est une réponse aux pratiques de Marc Antoine qui est battu sur ce point puisque le jeune Lycien se distingue par d'autres caractéristiques étranges.

Quant à savoir à quel moment exact cela se produisit, c'est une entreprise plus aléatoire ! Est-ce en 40 pour la conférence de Brindes comme le suggère H.M. Last⁷³ ou bien plus tôt ? La situation peut aussi faire penser au *contexte campanien* de plusieurs allusions de Cicéron⁷⁴ où il est question de mimes et notamment celles qui concernent le *voyage de Capoue* d'Antoine en mai-juin 44⁷⁵ :

Quand on retranchait le territoire campanien du domaine public pour le donner à des soldats, nous pensions que c'était, malgré tout, une grave blessure infligée

⁷³ Last 1922 : 180.

⁷⁴ Cic. *Phil.* II 101 ; VIII 25 suiv. ; X 22. Cf. VIII 9 : « atque etiam homines agrestes, si homines illi ac non pecudes potius, inani spe ad aquas usque et Puteolos peruehuntur » (« Et même ces rustres, qui sont moins des hommes que des bêtes, se laissent emporter par un vain espoir jusqu'aux eaux <de Baïes> et Pouzzoles », trad. P. Willeumier).

⁷⁵ Cic. *Att.* XIV 17. Ces témoignages renvoient au voyage de Marc Antoine en Campanie, entre mars et avril 44, pour installer les vétérans de la VIII^e légion du côté de Casilinum, voir Ferriès 2007 : 111.

à l'Etat, et toi c'est à tes compagnons de table et de jeu [« compransoribus tuis et collusoribus »] que tu le distribuais ; je dis bien : des acteurs et des actrices de mimes [« mimos dico et mimas »], Sénateurs, installés dans le territoire campanien (trad. A. Boulanger, P. Wuilleumier).

Il ajoute encore que les terres données par lui-même et Dolabella doivent être conservées par ceux qui les ont reçues. Ce sont les terres de Campanie et de Léontium, celles que nos ancêtres regardaient comme une réserve pour le ravitaillement. Il pourvoit au bien de mimes, de joueurs, de proxénètes [« mimis, aleatoribus, lenonibus »], il pourvoit même au bien de Cafo et de Saxa, ces centurions batailleurs et musclés, qu'il a placés parmi ses troupes de comédiens et de comédiennes [« inter mimorum et mimarum greges »] (trad. P. Wuilleumier).

Et la foule ignorante est soulevée par Saxa et Cafo, eux-mêmes rustres et grossiers, qui n'ont jamais vu et ne veulent pas voir notre République affermie, qui défendent, non pas les actes de César, mais ceux d'Antoine, et qui se laissent séduire par la possession illimitée de la plaine campanienne – de quoi je m'étonne qu'ils ne rougissent pas en voyant qu'ils ont pour voisins des comédiens et des comédiennes [« mimos et mimas »] (trad. P. Wuilleumier).

Néanmoins, si l'enquête chronologique n'est pas impossible, elle apparaîtra purement spéculative dans un dossier où se figurent tant d'incertitudes et où l'acquis essentiel reste finalement pour nous l'existence d'un lien d'Antoine avec des *thaumata* anthropologiques en Italie même. Disons que le détail fourni par le papyrus convient bien à la période 55–40, mais qu'il serait audacieux de pousser plus avant la datation.

Pour rester dans le domaine politique, on peut maintenant indiquer que la position de L. Calpurnius Pison à cette époque à l'égard d'Antoine rend tout à fait plausible que Philodème, lié comme l'on sait au consul de 59 et installé dans la villa d'Herculanum, ait eu connaissance des faits et gestes d'Antoine. Il ressort des récentes analyses de Marie-Claire Ferriès que, contrairement à ce qu'on avait pu penser jusqu'ici⁷⁶, Pison fut pendant la période 44–43, ce qu'on peut appeler un *antonien* ; certes un antonien modéré et circonspect, mais un antonien tout de même⁷⁷. Il suffira de citer le fait qu'en mars 44, c'est Calpurnia qui remet à Antoine les *acta Caesaris* et que Pison, dans un contexte pourtant difficile pour les Antoniens, prend la défense d'Antoine lors d'une intervention au Sénat dont seul Appien (*BC* III 54–61) se fait l'écho⁷⁸.

Qui plus est le portrait polémique de Calpurnius Pison dressé par Cicéron une décennie plus tôt est tout à fait en consonance avec ce que nous venons de voir. Le *Contre Pison*, prononcé en 55⁷⁹, présente un épicurien ivrogne flanqué de ses

⁷⁶ Syme 1967 : 135 ; Matijević 2006 : 123 et n. 204.

⁷⁷ Ferriès 2007 : 81, 88–90, et part. 354–357.

⁷⁸ Ferriès 2007 : 81.

⁷⁹ Grimal 1966 : 7.

Graeculi, passant sa vie dans des banquets indécents, caractérisés par la présence de musique, de danse, par la consommation effrénée de vin et les débordements sexuels (*Pis.* 22)⁸⁰. Cicéron accuse aussi Pison d'être accompagné par des danseurs et de jeunes Grecs d'une grande beauté : il cite d'ailleurs nommément trois frères : Autoboulos, Athamas et Timoclès⁸¹. Il est possible que ces trois Grecs aient constitué une attraction en raison de leur beauté et peut-être de leur ressemblance⁸². Ils rappellent en tout cas beaucoup l'acquisition par Antoine de ces jumeaux qui étaient beaux, mais faux.

Signalons enfin le cas intéressant de L. Crassicius⁸³, dramaturge tarentin ayant gravité dans l'entourage d'Antoine – plus précisément dans la faction des *collusores et sodales*⁸⁴. En effet ce personnage, si l'on en croit Suétone (*Gram.* 18, 2), « commença par s'occuper de théâtre apportant son concours à des mimographes » (« hic initio circa scaenam uersatus est, dum mimographos adiuuat », trad. M.-C. Vacher), puis il connut une certaine gloire en publiant un commentaire de la *Zmyrna*, un poème difficile d'Helvius Cinna, un autre Césarien.

Finalement, le positionnement de cette tradition sur les Pygmées d'Hyria se révèle intéressant dans une perspective inattendue. L'impression donnée, à la fin de la République, est que les mimes et leurs pièces sont associés à la sphère alexandrine⁸⁵ alors qu'en Italie du Sud existait une tradition théâtrale développée⁸⁶, par exemple des *mimologoi*⁸⁷. Quoi qu'en dise Cicéron, il cite Rhinton dans sa *Correspondance* (*Att.* I 20, 3), ce qui prouve qu'il connaissait la spécificité de la Grande-Grèce en matière de farces et qu'un auteur de phylaxes comme Rhinton était encore connu à la fin de l'époque républicaine⁸⁸. Mais on trouve souvent de ces écarts curieux chez Cicéron qui reflètent des différences entre un orateur partisan et parfois sans vergogne et un intellectuel raffiné et ouvert... De

⁸⁰ Dupont, Eloi 2001 : 100–112.

⁸¹ Cic. *Pis.* 89 : « Thasum cum tuis teneris saltatoribus et cum Autobulo, Athamante, Timocle, formosis fratribus » (« à Thasos, avec tes jolis petits danseurs et avec Autoboulos, Athamas et Timoclès, les trois frères si beaux garçons », trad. P. Grimal).

⁸² Sur la croyance en la possibilité d'existence de *tergemini*, voir par exemple Plin. *Nat.* VII 33 et sur les triplés, voir Dasen 2005 : 272–275.

⁸³ Sur Crassicius, voir Wiseman 1994 : 90–97 ; Ferriès 2007 : 382.

⁸⁴ Sur ce groupe, voir Ferriès 2007 : 48–52.

⁸⁵ Cic. *Rab. Post.* 35 : « Illinc omnes praestigiae, illinc, inquam, omnes fallaciae, omnia denique ab iis mimorum argumenta nata sunt » (« C'est de là que viennent toutes les jongleries ; oui c'est de là que viennent toutes les supercheries ; enfin c'est de ses habitants que sont venus tous les sujets de mime », trad. A. Boulanger).

⁸⁶ Sur la présence, en Grande-Grèce, dès le V^e s., de figurines grotesques, voir Todisco 2002 : 59–61.

⁸⁷ Dumont, François-Garelli 1998 : 179.

⁸⁸ Gigante 1971 : 65 suiv.

même les *thaumata* anthropologiques semblent renvoyer automatiquement à la sphère alexandrine, alors que ces curiosités ont pu se trouver en Italie du Sud en liaison avec les spectacles. Il n'y a d'ailleurs pas à s'étonner qu'en Italie du Sud, précisément dans ces deux zones ouvertes vers la Méditerranée orientale que sont la Campanie et l'Apulie, on ait assisté à un développement des schémas hellénistiques et alexandrins.

V. ÉPILOGUE : LA POSTÉRITÉ D'UNE MODE ET SA SIGNIFICATION

On trouvera du reste d'autres témoignages sur la mode des nains à l'époque augustéenne. On sait, grâce à Pline l'Ancien (*Nat.* VII 16), que Julie, la petite-fille d'Auguste, possédait des nains.

Eodem praeside minimus homo duos pedes et palmum Conopas nomine in deliciis Iuliae neptis eius fuit, et mulier Andromeda, liberta Iuliae Augustae. Manium Maximum et M. Tullium equites Romanos binum cubitorum fuisse auctor est M. Varro, et ipsi uidentur in loculis adseruatos.

Sous le même empereur [Auguste], l'homme le plus petit, un nain de deux pieds et une palme, nommé Conopas, était l'objet préféré de sa petite-fille Julie, en même temps qu'une naine, Andromède, affranchie de Julia Augusta. Manius Maximus et M. Tullius, chevaliers romains, n'avaient chacun que deux coudées, à ce que nous dit Varron ; nous avons vu personnellement leurs corps conservés dans des niches funéraires (trad. R. Schilling).

L'information est intéressante lorsque l'on garde en mémoire les différents qui, en matière de mœurs, avaient pu opposer le père et la fille et lorsque l'on pense au destin de la petite-fille. Comme les nains passaient pour être dotés d'un membre démesuré⁸⁹, leur acquisition pouvait relever de la perversion sexuelle. Il n'est donc pas totalement exclu que, comme le propose Robert Garland, la mise en exergue de cette information soit due à la volonté de souligner les appétits sexuels débridés de la petite-fille d'Auguste ainsi que sa perversion infamante. Cependant *deliciae* est un terme ambigu pouvant désigner tantôt un *objet d'affection*⁹⁰, tantôt un *mignon*⁹¹ ou une relation extraconjugale⁹² et *faire les délices* pouvait donc être compris dans une perspective sexuelle⁹³ ou bien simplement affective (engouement, loisir, distraction). Or le terme *deliciae* se retrouve chez Firmicus Maternus (*Math.* VIII 26, 1), à propos des nains, dans un passage où il est sans ambiguïté :

⁸⁹ Arist. *HA* VI 24, 577b ; Theophr. fr. 339 Sharples ; *Suda*. s.v. *vāvoi*.

⁹⁰ Gaffiot 2000 : 494 (s.v. *deliciae*). Cf. *OCD*³ s.v. *delicia* 3.

⁹¹ Ernout, Meillet 1994 : 347 a (s.v. *lax*).

⁹² Adams 1982 : 196.

⁹³ Adams 1982 : 171, 196 suiv.

In parte III. Scorpii quicumque habuerint horoscopum erunt nani, gibberosi, ridiculi. In parte IV. Scorpii quicumque habuerint horoscopum, erunt nani regum vel imperatorum deliciis deputati.

Ceux dont l'Horoscope s'est trouvé sur le troisième degré du Scorpion seront nains, bossus et ridicules. Ceux dont l'Horoscope s'est trouvé sur la quatrième degré du Scorpion seront des nains voués aux distractions des rois ou des empereurs (trad. P. Monat).

Dans ces conditions il n'est donc pas certain que l'orientation du passage de Pline sur Conopas soit scabreuse – même si on ne peut exclure que l'information ait prêté à de telles élucubrations partisanses à l'époque. Plus simplement et plus objectivement, si Julie possédait des nains, c'est parce qu'elle adoptait les modes de l'élite romaine hellénisée, libérée, reproduisant des pratiques qui avaient pu être celles des monarques hellénistiques et d'un ennemi du régime comme Marc Antoine... Cela était déjà suffisant pour qu'Auguste la vît d'un mauvais œil. Nous retrouvons la controverse initiale qui finalement est plus une confrontation idéologique liée aux mœurs qu'un réel débat anthropologique.

Ce changement de mentalité à l'égard des curiosités anthropologiques se retrouve à propos d'un autre cas rare signalé dans le papyrus d'Herculanum : l'exemple de l'androgynite d'Épidaure⁹⁴. Pline (*Nat.* VII 34) évoque cette catégorie des hermaphrodites en des termes similaires à ceux que nous avons rencontrés (*in deliciis*) en soulignant l'évolution des mœurs :

Gignuntur et utriusque sexus quos hermaphroditos uocamus, olim androgynos uocatos et in prodigiis habitos, nunc uero in deliciis.

Il naît aussi des êtres, qui participent des deux sexes : nous les appelons hermaphrodites ; jadis, on les appelait androgynes et on les considérait comme des prodiges, aujourd'hui, au contraire, comme une source de plaisir (trad. R. Schilling).

On peut aussi penser à l'épigramme de Philodème pour la mort de Trygonion⁹⁵ puisqu'il s'agit d'un Galle⁹⁶ : on sent bien, dans ce poème, l'attrait exercé par l'ambiguïté de cet être asexué. On se dit que, dans ces conditions, il y a bien chez Philodème un intérêt pour ces curiosités du monde naturel, ce qui finalement est bien normal pour un intellectuel dont on peut supposer qu'il a orienté une grande partie de son existence vers la connaissance des *choses* de la nature.

La présence de nains dans l'entourage de l'empereur est ensuite attestée sous Tibère et Domitien, en liaison avec la critique des intrigues, et plus tard, sous Héliogabale, les nains sont associés aux mimes et aux prostituées dans une

⁹⁴ Renna 1994 : 237–239 ; Delattre 2004 : 225 suiv. Sur ces monstres, voir Charlier 2008 : 255–279.

⁹⁵ Phld. *Epigr.* 39 Gigante (= *AP* VII 22 = 33 Sider).

⁹⁶ Sider 1997 : 179.

même désapprobation morale qui laisse penser qu'il s'agit clairement d'un trait caractéristique du mauvais empereur.

Suétone (*Tib.* 61) nous montre Tibère prêtant l'oreille aux propos d'un nain dont la liberté de parole porte préjudice à un certain Paconius :

Annalibus suis uir consularis inseruit, frequenti quodam conuiuio, cui et ipse affuerit, interrogatum subito et clare a quodam nano astante mensae inter copreas, cur Paconius maiestatis reus tam diu uiueret, statim quidem petulantiam linguae obiurgasse, ceterum post paucos dies scripsisse senatui, ut de poena Paconi quam primum statueret.

Un consulaire a mentionné dans ses annales que, durant un grand festin, auquel il assistait lui-même, un nain, placé à côté de la table parmi d'autres bouffons, ayant tout à coup, à haute voix, demandé à l'empereur pourquoi Paconius, accusé de lèse-majesté, vivait si longtemps, sur le moment Tibère lui reprocha l'intempérance de sa langue, mais, quelques jours après, écrivit au sénat de statuer au plus tôt sur le châtement de Paconius (trad. H. Ailloud).

L'anecdote participe visiblement du portrait à charge de Tibère critiquant en public la *petulantia* du nain, mais exploitant en secret l'information qui lui a été transmise. Ici le nain ne fait pas véritablement partie de l'entourage du prince, mais, sous Domitien, nous pouvons croiser un personnage qui joue le rôle d'âme damnée dans l'entourage de l'empereur (Suet. *Dom.* 4) :

Pendant tous les combats de gladiateurs, se tenait à ses pieds un jeune garçon vêtu d'écarlate ayant une tête petite et monstrueuse, avec lequel il échangeait de nombreux propos, quelquefois sérieux. En tout cas, on l'entendit lui demander « s'il savait pourquoi, lors de la dernière promotion, il avait jugé bon de confier le gouvernement de l'Égypte à Mettius Rufus » (trad. H. Ailloud).

Le personnage, connu par ailleurs, ne semble pas être un nain, mais un *distortus* apprécié pour sa liberté de parole⁹⁷. Ces deux exemples montrent la persistance dans l'entourage impérial du recours à des curiosités anthropologiques à des fins de divertissement.

De même, dans l'*Histoire Auguste*, lorsque Sévère Alexandre arrive au pouvoir il prend toute une série de décisions qui contribuent à faire de lui un personnage totalement opposé son odieux prédécesseur. L'une d'elles concerne visiblement la *faune* bigarrée qui avait été privilégiée par Héliogabale (*HA Alex. Sev.* 34, 2) :

Nanos et nanas et moriones et uocales exsoletos et omnia acroamata et pantomimos donauit ; qui autem usui non erant, singulis ciuitatibus putauit alendos singulos, ne grauarentur specie mendicorum.

Il fit cadeau au peuple des nains et des naines, des bouffons, des prostitués mâles doués d'une belle voix, de tous les musiciens et des mimes ; quant à ceux qui ne trouvaient pas à s'employer, il pensa que chacun devait être pris en charge par une

⁹⁷ Garland 1995 : 49.

cité différente pour éviter qu'ils ne subissent le sort pénible des mendiants (trad. A. Chastagnol).

Si l'on se réfère à la *Vie d'Héliogabale*, on constate qu'il n'a pas été question de l'intérêt de l'empereur pour les nains, mais la *Vie d'Alexandre Sévère* fonctionne à tel point en antithèse avec la précédente⁹⁸ que l'on peut tenir pour certain qu'il s'agit bien d'un motif de propagande utilisé contre Héliogabale. D'ailleurs, dans la *Vie d'Héliogabale* (29, 3), il est question d'un dîner où prennent place des chauves, des géants, des obèses... Des nains trouveraient naturellement leur place dans cette galerie d'exceptions⁹⁹. Les nains et les *distorti* faisaient donc partie de ces catégories appréciées des mauvais empereurs au grand dam des classes sénatoriale et équestre et ils étaient associés, dans une même désapprobation, aux bouffons (*moriones*) et au personnel du théâtre (*acroamenta*). On relèvera également dans ce texte la précision *nanos et nanas* qui rappelle le groupe dépréciatif *mimos et mimas* chez Cicéron. À l'opposé de la réunion perverse de ces monstres on trouve l'attitude positive d'Alexandre Sévère qui pourvoie au bien de ces êtres qui risquent de devenir des mendiants sans la générosité et la protection impériales¹⁰⁰.

R. Garland, qui parle de l'empereur comme d'un « patron of human oddity »¹⁰¹, laisse entendre que celui-ci attire autour de lui les monstres parce qu'il a lui-même quelque de monstrueux en tant qu'être exceptionnel¹⁰². Sans exclure cette interprétation, il est possible de présenter les choses différemment en tenant compte d'autres dossiers. On peut penser au Ptolémée de la fable qui « en plain theatre » avait offert un spectacle grotesque aux Alexandrins. Celui-ci, toujours d'après la traduction de Rabelais, « eseroit par offre de ces nouveaultez l'amour du peuple envers soy augmenter ». Malgré l'aspect édifiant du récit qui tente aussi de faire croire que les Alexandrins ne mangent pas de ce pain-là, il est clair que ce type de spectacle était un moyen de complaire au peuple et qu'à Alexandrie, comme ailleurs, on devait être friand, sinon blasé, de ce genre de *thaumata*.

Cette politique du spectacle prend différentes facettes au I^{er} s. de notre ère. Le passage de Suétone sur le jeune Lycien en portait assurément la marque. Certaines données du dossier des *thaumata* renvoient en effet aux procédés d'exposition, sinon d'exhibition, des élites au théâtre tel que l'on peut l'observer à Rome, à partir de l'époque de César et tout au long du Haut-Empire. Il est indéniable que le phénomène a une fonction politique et idéologique¹⁰³ qui ne peut se réduire à la

⁹⁸ Bertrand-Dagenbach 1990 : 142.

⁹⁹ Opinion défendue également par Garland 1995 : 49.

¹⁰⁰ Cf. le rôle de Trajan chez Phleg. *Mir.* 29.

¹⁰¹ Garland 1995 : 48.

¹⁰² Garland 1995 : 50–52.

¹⁰³ Sur ce dossier, voir Suspène 1994 : 327–352.

vision stéréotypée transmise par les différents passages de Suétone qui montrent la persistance de la pratique de César à Domitien¹⁰⁴. Le spectacle des élites se déshonorant sur scène rentre dans cette recherche de l'insolite et de la nouveauté qui caractérise les manifestations publiques de la puissance impériale¹⁰⁵ et il semble en aller de même des curiosités signalées précédemment. C'est manifestement une des caractéristiques du pouvoir que d'être en mesure de concentrer les curiosités et d'en faciliter l'accès au public. C'est le signe d'une maîtrise de l'espace et du temps et d'une mainmise sur la nature par laquelle l'empereur exprime toute sa puissance.

* * *

À la fin de l'époque républicaine le rejet superstitieux des curiosités de la nature qui caractérisait l'ancienne société romaine cède progressivement le pas devant le succès des schémas hellénistico-alexandrins où se mêlent le goût du spectacle et de l'étrange et une riche tradition de littérature paradoxographique. À la fascination suspecte pour les faux-pas d'une Nature exubérante répond encore sporadiquement un certain mépris qui s'explique par un goût de la mesure et du convenable. Mais malgré quelques traces d'une opposition idéologique entre Marc Antoine et Auguste à ce sujet, il est probable qu'Auguste lui-même céda à cette tendance, du moins dans le domaine public, et que les *monstres*, de plus en plus visibles, participaient à l'image d'une Rome microcosme et capitale du monde, concentrant toutes les nations, les religions et les différentes formes d'humanité. Le dossier illustre donc bien le poids des modèles et des conceptions hellénistiques sur la société romaine. L'exposition de ces bizarreries a contribué à forger les caractéristiques d'une *koinè* de l'époque impériale qui relève du goût et des mentalités, mais qui a également des implications plus profondes : elle engage en effet la question du pouvoir impérial et elle a pu s'accompagner d'une réflexion philosophique sur la nature de l'homme. Les avantages dont pouvaient bénéficier certains monstres favorisés par l'empereur devaient sembler scandaleux à une partie de la société romaine au même titre que la promotion des affranchis, des eunuques et des Orientaux dans l'administration impériale, mais c'était un des éléments par lequel l'empereur cherchait à exprimer sa puissance universelle.

Université Charles-de-Gaulle – Lille III
HALMA-IPEL – UMR 8164 du CNRS

¹⁰⁴ Suet. *Caes.* 39 ; *Aug.* 43 ; *Tib.* 35 ; *Cal.* 18 ; 26 ; *Nero* 12 ; *Dom.* 8.

¹⁰⁵ Suspène 1994 : 330, n. 12.

BIBLIOGRAPHIE

- Adams 1982 : J.N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, London 1982.
- Ailloud 1931 : H. Ailloud (éd.), Suétone, *Vies des douze Césars*, t. I, Paris 1931.
- Baebler 1990 : B. Baebler, *Der Zwerg am Pranger. Eine alexandrinische Kleinbronze im Bernischen Historischen Museum*, Hefte des Archäologischen Seminars der Universität Bern XIII 1990, pp. 17–20 [non consulté].
- Bertrand-Dagenbach 1990 : C. Bertrand-Dagenbach, *Alexandre Sévère et l'Histoire Auguste*, Bruxelles 1990.
- Boulanger 1967 : A. Boulanger (éd.), Cicéron, *Discours*, t. XVII : *Pour C. Rabirius. Pour T. Annius Milon*, Paris ³1967.
- Boulanger, Wuilleumier 1966 : A. Boulanger, P. Wuilleumier (éds.), Cicéron, *Discours*, t. XIX : *Philippiques I à IV*, Paris ³1966.
- Boussac 1998 : M.-F. Boussac, *Nain dansant*, dans : AA.VV., *La gloire d'Alexandrie*. Catalogue de l'exposition du Petit Palais, 7 mai–26 juillet 1998, Paris 1998, n° 217, p. 273.
- Capasso 1998 : M. Capasso, *L'Egitto nei papiri ercolanesi : il Carmen De Bello Actiaco e il De Signis di Filodemo*, dans : M. Capasso (éd.), *L'Egitto in Italia dall'antichità al medioevo*, Roma 1998, pp. 51–64.
- Cèbe 1966 : J.-P. Cèbe, *La caricature et la parodie dans le monde romain antique des origines à Juvénal*, Paris 1966.
- Chappuis Sandoz 2007 : L. Chappuis Sandoz, *La survie des monstres : ethnographie fantastique et handicap à Rome, la force de l'imagination*, Latomus LXVII 2007, pp. 21–36.
- Charlier 2008 : P. Charlier, *Les monstres humains dans l'Antiquité. Analyse paléopathologique*, Paris 2008.
- Chastagnol 1994 : A. Chastagnol (éd.), *Histoire Auguste. Les empereurs romains des II^e et III^e siècles*, Paris 1994.
- Cipriani 1953 : E. Cipriani, *Uria Garganica : origine, ubicazione, vicende e scomparsa*, Archivio Storico Pugliese VI 1953, pp. 263–292.
- Cizek 1977 : E. Cizek, *Structure et idéologie dans Les Vies des douze Césars de Suétone*, Bucarest–Paris 1977.
- Colin 1990 : F. Colin, *Le sens du mot ΠΥΓΜΑΙΟΣ : fables antiques et confusions actuelles*, AC LIX 1990, pp. 193–197.
- Cumont 1937 : F. Cumont, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles 1937 [reprint Puiseux 1999].
- Cuny, Le Callet 2005 : B. Cuny, Le Callet, *Rome et ses monstres. Naissance d'un concept philosophique*, t. I, Grenoble 2005.
- D'Andria 1993 : F. D'Andria, *Oria*, dans : G. Nenci, G. Vallet (dir.), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, t. XII, Pisa–Roma 1993, pp. 505–516.
- Dasen 1993 : V. Dasen, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford 1993.
- 2005 : *Jumeaux, jumelles dans l'Antiquité grecque et romaine*, Zurich 2005.
- 2006 : *Nains et pygmées. Figures de l'altérité*, dans : F. Prost, J. Wilgaux (éds.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, Rennes 2006, pp. 95–113.
- 2009 : *D'un monde à l'autre : la chasse des Pygmées dans l'iconographie impériale*, dans : J. Trinquier, C. Vendries (éds.), *Chasses antiques. Pratiques et représentations dans le monde gréco-romain (III^e siècle av.–IV^e siècle apr. J.-C.)*, Rennes 2009, pp. 215–233.
- De Lacy, De Lacy 1978 : P.H. De Lacy, E.A. De Lacy (éds.), Philodemos, *On Methods of Inference*, Napoli ²1978.
- Delattre 2005 : D. Delattre, *Les enjeux épicuriens de la polémique autour du signe : le témoignage de Philodème*, dans : J. Kany-Turpin (éd.), *Signe et prédiction dans l'Antiquité*, Saint-Étienne 2005, pp. 13–28.
- 2006 : D. Delattre, *La Villa des Papyrus et les rouleaux d'Herculanum. La bibliothèque de Philodème*, Liège 2006 (Cahiers du CeDoPaL, 4).

- Delattre, Delattre 2004 : D. Delattre, J. Delattre, *Le recours aux mirabilia dans les polémiques logiques du Jardin et du Portique*, dans : O. Bianchi, O. Thévenaz (éds.), *Mirabilia. Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique*, Berne 2004, pp. 221–238.
- De Stefano 2002 : A. De Stefano, *Hyrria od Hyrina. Un pò di luce sull'origine e fondazione di Nola*, saggio introductivo di Giuseppe Mollo, Napoli ²2002 (Nola ¹1900).
- Dumont, François-Garelli 1998 : J.-C. Dumont, M.-H. François-Garelli, *Le théâtre à Rome*, Paris 1998.
- Dumortier, Defradas 1975 : J. Dumortier, J. Defradas (éds.), Plutarque, *Œuvres morales*, t. VII, 1 : *Traité 27–36*, Paris 1975.
- Dupont 1985 : F. Dupont, *L'acteur-roi ou le théâtre dans la Rome antique*, Paris 1985.
- Dupont, Éloi 2001 : F. Dupont, T. Éloi, *L'érotisme masculin dans la Rome antique*, Paris 2001.
- Ernout, Meillet 1994 : A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, éd. revue par J. André, Paris ⁴1994.
- Ferriès 2007 : M.-C. Ferriès, *Les partisans d'Antoine (des orphelins de César aux complices de Cléopâtre)*, Bordeaux 2007.
- Gaffiot 2000 : F. Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, éd. revue sous la dir. de P. Flobert, Paris 2000.
- Garland 1995 : R. Garland, *The Eye of the Beholder: Deformity and Disability in the Graeco-Roman World*, Ithaca, NY 1995.
- Gigante 1971 : M. Gigante, *Rintone e il teatro in Magna Grecia*, Napoli 1971.
- 1983 : *Civiltà letteraria in Magna Grecia*, dans : AA. VV., *Megale Hellas. Storia e civiltà della Magna Grecia*, Milan 1983, pp. 585–640.
- 1987 : *La bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, Paris 1987.
- 2002a : (éd.), *Il libro degli epigrammi di Filodemo*, Napoli 2002.
- 2002b : *Philodemus in Italy. The Books from Herculaneum*, transl. by D. Obbink, Ann Arbor 2002.
- Grimal 1966 : P. Grimal (éd.), Cicéron, *Discours*, t. XVI, 1 : *Contre L. Pison*, Paris 1966.
- Grmek 1988 : M.D. Grmek, *Les affections de la colonne vertébrale dans l'iconographie médicale et les arts antiques*, Dossiers Histoire et archéologie CXXIII 1988 (D. Gourevitch [dir.], *La médecine dans l'Antiquité*), pp. 52–61.
- Janni 1990 : P. Janni, *I Pigmei dall'Antichità al Medioevo: le fortune di una favola*, dans : F. Prontera (dir.), *Geografia e geografi nel mondo antico. Guida storica e critica*, Roma–Bari 1990.
- Keller 1904 : O. Keller (éd.), *Pseudacronis scholia in Horatium uetustiora*, t. II, Leipzig 1904 [reprint Stuttgart 1967].
- Kiessling, Heinze 1921 : A. Kiessling, R. Heinze (éds.), Q. Horatius Flaccus, *Satiren*, Berlin ⁵1921.
- Krahe 1929 : H. Krahe, *Die Ortsnamen des antiken Apulien und Calabrien*, Zeitschrift für Ortsnamenforschung V 1929, pp. 3–25.
- Last 1922 : H.M. Last, *The Date of Philodemos De Signis*, CQ XVI 1922, pp. 177–180.
- Lennox 2001 : I.G. Lennox (éd.), Aristotle, *On the Parts of Animals I–IV*, Oxford 2001.
- Louis 1990 : P. Louis (éd.), Aristote, *Les parties des animaux*, Paris ²1990 (Paris ¹1957).
- 1991 : (éd.), Aristote, *Problèmes. Sections I à X*, Paris 1991.
- Martin 1995 : P.M. Martin, *Antoine et Cléopâtre. La fin d'un rêve*, Bruxelles ²1995.
- Massa 1990 : M. Massa, *Irina*, dans : G. Nenci, G. Vallet (dir.), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, t. VIII, Pisa–Roma 1990, pp. 312–320.
- Matijević 2006 : K. Matijević, *Marcus Antonius. Consul – Proconsul – Staatsfeind. Die Politik der Jahre 44 und 43 v. Chr.*, Rahden 2006.
- Mayor 2000 : A. Mayor, *The First Fossil Hunters : Paleontology in Greek and Roman Times*, Princeton 2000.
- Merlen 1971 : R.H.A. Merlen, *De canibus. Dog and Hound in Antiquity*, London 1971.
- Meyer 1874 : G. Meyer (éd.), *Pomponii Porphyrii commentarii in Q. Horatium Flaccum*, Leipzig 1874.

- Mollo 2002 : G. Mollo, *Nola ed Hyria, un problema irrisolto*, dans : De Stefano 2002, pp. 9–24.
- Monat 1997 : P. Monat (éd.), Firmicus Maternus, *Mathesis*, t. III : *Livres VI–VIII*, Paris 1997.
- Phillips 2001 : A. Phillips, *The Dogs of the Classical World*, dans : D. Brewer, T. Clark, A. Phillips, *Dogs in Antiquity : Anubis to Cerberus. The Origins of the Domestic Dog*, Warminster 2001, pp. 83–106.
- Préchac, Noblot 1987 : F. Préchac, H. Noblot (éds.), Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. II : *Livres V–VII*, Paris ⁵1987.
- Renna 1995 : A. Renna, *Rarità antropologiche in Filodemo De sign. (PHerc. 1065) col. II 3 ss.*, dans : M. Capasso (éd.), *Atti del V Seminario Internazionale di Papirologia*, Galatina 1995 (= Papyrologica Lupiensia IV), pp. 235–244.
- Romi 1964 : Romi, *Histoire de l'insolite*, Paris 1964.
- Rutter 2001 : N.K. Rutter (et al.), *Historia numorum. Italy*, London 2001.
- Schilling 1977 : R. Schilling (éd.), Pline l'Ancien, *Histoire naturelle, Livre VII*, Paris 1977.
- Schuhl 1962 : P.-M. Schuhl (éd.), *Les Stoïciens*, t. I, Paris 1962.
- Sharples 1995 : R.W. Sharples (éd.), Theophrastus of Eresus, *Sources for his Life, Writing, Thought and Influence. Commentary*, t. V : *Sources on Biology*, Leiden 1995.
- Sider 1997 : D. Sider (éd.), *The Epigrams of Philodemus. Introduction, Text, and Commentary*, New York–Oxford 1997.
- Suspène 1994 : A. Suspène, *Les ordres supérieurs sur la scène et dans l'arène de la fin de la République aux Flaviens : le sens politique d'une passion pour les spectacles*, dans : C. Hugoniot, C. Hurlet, S. Milanezi (éds.), *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*, Tours 1994, pp. 327–352.
- Syme 1967 : R. Syme, *La révolution romaine*, traduit par R. Struveras, Paris 1967.
- Todisco 2002 : L. Todisco, *Teatro e spettacoli in Magna Grecia e in Sicilia. Testi, immagini, architettura*, Milano 2002.
- Török 1995 : L. Török, *Hellenistic and Roman Terracottas from Egypt*, Rome 1995.
- Trinquier 2002 : J. Trinquier, *Localisation et fonctions des animaux sauvages dans l'Alexandrie lagide : la question du « zoo d'Alexandrie »*, MEFRA CXIV 2002, pp. 861–919.
- Vacher 1993 : M.-C. Vacher (éd.), Suétone, *Grammairiens et rhéteurs*, Paris 1993.
- Villeneuve 1989 : F. Villeneuve (éd.), Horace, *Satires*, Paris ¹¹1989.
- Weiler 1995 : I. Weiler, *Hic audax subit ordo pumilorum (Statius, Silvae, 1, 6, 57) : Überlegungen zu Zwerger und Behindertern in der antiken Unterhaltungskultur*, GB XXI 1995, pp. 121–145.
- Wiseman 1994 : T.P. Wiseman, *Historiography and Imagination. Eight Essays on Roman Culture*, Exeter 1994.
- Wuilleumier 1968 : P. Wuilleumier, *Tarente des origines à la conquête romaine*, Paris 1968 (Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome 148).
- 1973 : (éd.), Cicéron, *Discours*, t. XX : *Philippiques V à XIV*, Paris ³1973.

CARTOGRAPHIE DE L'HUMAIN DANS LA *GERMANIE* DE TACITE

Par

FRANÇOISE TOULZE-MORISSET

ABSTRACT: The Deleuzian concept of “cartography” should help us demonstrate how, in Tacitus’ *Germania*, the space settled by German populations is not so much described as built up and invested with meaning: far from drawing a vision of humanity through such notions as the multiplicity, differences and absence of limits, Tacitus conceives a circular and concentric geography in which the human characteristics spread from the centre to the periphery, from Rome to the columns of Hercules. The map is mental and the criteria which define *humanitas* derive from the Roman ideology of state and war and not from any geographic or ethnographic science.

En intitulant cette enquête « Cartographie de l’humain dans la *Germanie* de Tacite », je songeais au concept deleuzien de « cartographie », non que la *Germanie* me parût répondre aux critères de l’écriture telle que la conçoit Deleuze mais parce que ce concept m’a semblé présenter une valeur heuristique transportable dans l’analyse d’une écriture antique. Certes, ce que refuse Deleuze justement, c’est le livre construit autour d’un axe, d’un pivot signifiant qui englobe et annexe toutes les significations sous une seule. Il éloigne l’écriture de la logique binaire du livre classique, du livre-racine, qui imite le monde et le pense comme un arbre : la pensée moderne, « nouvelle », dénie l’idée que tout se rattache à un tronc, un pivot, une unicité ; multiplicité, au contraire, et racines secondaires fragmentent le monde et le livre. Tous les points du monde peuvent être connectés à n’importe quel autre, dans un monde-chaos mieux servi par l’image du rhizome que par celle de racine.

Écrire n’a rien à voir avec signifier mais avec arpenter, cartographier, même des contrées à venir¹.

Loin que tout soit rapporté à un ordre unique, vecteur de toutes les significations à l’oeuvre dans le monde, racine de tous les langages, la pensée moderne, selon Deleuze, trace des lignes plurielles, lignes de fuite capables de faire coexister sur

¹ Deleuze, Guattari 1980 : 11.

une même page « événements vécus, déterminations historiques, concepts pensés, individus, groupes et formations sociales ». La métaphore du rhizome écarte de l'écriture toute notion de « modèle structural », « d'axe génétique ou de structure profonde » (Deleuze, Guattari 1980 : 19). Le rhizome est carte, et non calque : la carte est en prise avec le réel, elle ne le reproduit pas, elle le construit. La carte est modulable, renversable, démontable, pliable, lisible à plusieurs degrés, à plusieurs entrées. « Écrire, c'est faire rhizome », assurer la territorialisation du monde, fixer les limites des choses et leurs connexions, leurs lignes de fuite et de retour, de convergence.

Cette pensée de l'écriture et du monde est, on le voit, aux antipodes de la pensée antique qui construit l'homme et le monde à partir de schémas théoriques préfabriqués, de modèles théologiques qui laissent peu de place à la multiplicité et la diversité. Pourtant, la notion de « cartographie » comme construction d'un réel n'est pas sans pertinence pour l'analyse d'un texte qui, lui aussi, construit son objet par le fait même de l'écriture, un objet qui n'a qu'une réalité fantomatique au regard des sciences humaines et ethnographiques modernes.

Il m'a semblé que l'écriture géographique et cartographique de Tacite dans la *Germanie*, d'une part, illustre de façon intéressante cette écriture classique visée et désavouée par Deleuze, et d'autre part, pouvait s'enrichir de cela même que le philosophe contemporain avait bâti sur les « ruines » du livre classique : l'œuvre écrite et construit une carte humaine, idéologique, très peu géographique, *cosa mentale* aussi éloignée de la réalité de la terre habitée des Anciens que le *cosmos* antique l'est de l'univers des physiciens.

Invitée, par la thématique proposée pour cette rencontre², à m'interroger sur la *natura hominum*, j'ai voulu reposer la question de la « barbarie », la non romanité des Germains à laquelle je m'étais déjà intéressée³ : c'est sur la place, les limites, les seuils et les frontières de l'« humain », que doit, me semble-t-il, s'orienter la réflexion. Il ne s'agit pas seulement d'adopter une démarche descriptive (énumérer des caractères, d'ordre physique, physiologique ou psychique, culturels et sociaux) mais aussi de définir un champ, de poser les limites d'un concept qui, même de nos jours, n'offre aucune évidence. On sait comment dans la pensée antique, les territoires de l'humain, de l'animal, du végétal, du minéral, du divin même, constituent des réseaux aux frontières poreuses : la pensée magique et mythologique, l'anthropologie des origines de l'homme en sont l'illustration.

Pour les Anciens, – et j'emprunte ici encore un concept deleuzien – penser, c'est d'abord territorialiser, établir des circuits à l'intérieur d'un vaste espace sphérique englobant, lui-même clos et fini. La nature de l'homme est pensée

² [Cet article a été originellement présenté au colloque « *De natura hominum* dans les textes grecs et latins » (Université de Wrocław, les 21 et 22 mai 2009), organisé dans le cadre du réseau thématique « Le phénomène littéraire aux premiers siècles de notre ère » (Rédaction)].

³ Toulze 1995.

à travers des catégories spatiales hiérarchisées dont le modèle est fourni par le *cosmos*. La catégorie *a priori* qui sert à penser l'homme, c'est le *cosmos* avec ses quatre éléments constitutifs. Là où finit le cosmos, finit l'humanité et son degré supérieur, le divin ; là finit aussi tout objet de science. Sauf pour les matérialistes antiques, l'homme est composé de tous les éléments du cosmos, y compris du feu dont se composent les astres ; et, on le sait, la sphère des fixes est tout entière symboliquement peuplée de figures humaines catastérisées, placées parmi les astres par récompense ou punition. De même que l'homme a du divin en lui, il a de l'animalité, en proportion différente selon la hiérarchie « naturelle » de Platon et Aristote qui classe les dieux, le sage, le citoyen ordinaire, la femme, l'enfant et l'esclave, selon leur degré d'âme. Même avec l'objet, la frontière n'est pas infranchissable non plus puisque l'homme peut, par le fait de la guerre ou de l'endettement, basculer dans un statut de *res*, de chose.

Ajoutons, pour tenter de faire le tour des postulats qui éclaireront notre analyse de la description tacitéenne, que la pensée de la sphère cosmique est générée par le besoin – universel – qu'a l'homme de se penser comme un centre ou « le » centre. Certes l'homme antique a su déplacer le gnomon qui mesurait son propre rapport à la course du soleil et des astres, il a su différencier aussi sa place sur la terre habitée et connaissait les latitudes et longitudes, mais ces différenciations n'enlèvent pas l'homme de sa place centrale dans l'univers. On sait comment cette centralité purement abstraite, sans aucune réalité géographique, sera la genèse de la pensée identitaire des Anciens : les Romains situent le *mundus*, le centre du *cosmos*, dans un quartier de Rome et justifient leur mission divine de dominer le monde par leur position médiane sur la terre habitée, éloignée des extrêmes spatiaux, donc des excès moraux et des violences animales⁴. Assurément, on touche là des universaux mentaux qui caractérisent toutes les pensées identitaires : l'homme se place toujours au centre et repousse l'Autre dans la périphérie.

Mon propos permettra peut-être d'aborder le sens du projet tacitéen dans la *Germanie*, même si ce n'est pas son objet principal : Tacite veut-il seulement écrire une œuvre ethnographique qui pourrait même être un ex-cursus destiné à être inséré dans les *Histoires* ? Veut-il aller plus loin et prendre position sur la question du danger germanique : Rome doit-elle se lancer dans la conquête de ces peuples du Nord qu'aucune classification issue de la Grèce, de l'Orient ou de Rome ne réussit à englober ? Doit-elle se contenter de maintenir, sur le Rhin, une pacification peu coûteuse, grâce à quelques garnisons et fortins ? La lecture attentive de l'œuvre ne permettant de trancher de façon nette, la question a suscité, on s'en doute, nombre d'hypothèses⁵.

Mais il importe peu ici que ces sens cachés et découverts de l'œuvre entrent ou non dans les projets de Tacite : ce qui est intéressant, c'est l'écriture elle-même, sa

⁴ Toulze 1993.

⁵ Perret 1962 : 6 suiv., 106 suiv. ; Paratore 1951 : 281 suiv.

richesse et sa complexité, et les lignes de force qui se dégagent d'une lecture qui cherchera plus à montrer une construction textuelle à l'intérieur de l'œuvre qu'à mettre le texte en relation avec la réalité historique ou la subjectivité de Tacite.

Tacite m'est apparu dresser dans la *Germanie* une véritable carte de l'humain sur laquelle les critères « romains » de l'humanité accomplie et centrale semblaient s'inscrire en cercles concentriques. On est, on le voit, aux antipodes des lignes de fuite deleuziennes, brisées, sinueuses, anarchiques : cette inscription de l'ethnographie dans les figures parfaites du cercle et de la sphère révèle étonnamment l'un des aspects de la pensée antique de l'humain, marqué par le projet d'unification et de systématisation du réel.

Je me propose de dégager les postulats physiques, biologiques et géographiques qui constituent le tronc et les racines de l'arbre-livre qui décrit les Germains, non comme un calque qui collerait au réel, mais comme une construction cartographique dont la légende serait puisée dans les mots et les concepts de la romanité.

J'aborderai d'abord la question de l'autochtonie des Germains, pour montrer comment, du postulat de la barbarie (la non-romanité) des Germains, découle la nécessité de les penser comme étrangers à tout contact avec les civilisations hégémoniques, donc purs de tout mélange. Il ne s'agira pas ici de trancher sur la réalité de l'autochtonie, de cette pureté originelle qui relève du mythe et non de l'histoire, mais de dégager le sens idéologique du concept même d'autochtonie appliquée aux Germains. Ce point sera traité avec l'analyse de la première partie de l'œuvre (chap. 1–5 en particulier) qui est une illustration de la théorie si fausse et si persistante des climats.

Dans un second temps, je montrerai comment le corollaire du postulat de la barbarie des Germains, leur nature foncièrement guerrière et la place de la guerre dans leur société, non dialectisée avec le goût de la paix, trouve sa confirmation dans l'étude de détail de chaque peuple germanique, dont le rapport à la guerre et à l'humanité va se trouver évoluer en fonction de la proximité ou de l'éloignement de la présence romaine. Comme si la théorie des climats s'adjoignait un nouvel élément : la romanité !...

NATURE DE L'AIR, DES EAUX, DES SOLS ET NATURE DES HOMMES

Le titre original de l'œuvre, *De origine et situ Germanorum*, qui la présente comme ethnographique et géographique, contient un postulat étonnant : la thèse d'une origine unique pour des peuples pluriels, que Tacite adopte probablement d'après le titre de l'œuvre de Pline l'Ancien dont il paraît s'inspirer largement (*Bellorum Germaniae viginti libri*, aujourd'hui perdus). Sont ainsi appelés *Germani*, ne nous y trompons pas, des peuples qui vont du Nord de la Gaule à l'extrême presque île du Jütland, des rives du Danube au Pont-Euxin et aux confins de la Russie ! Aucun trait général ne saurait englober tant de peuples :

le projet de Tacite nous invite d'emblée à lire, dans le concept de « *Germani* », la mise à distance anxieuse et tourmentée, idéologique, à coup sûr, de peuples inconnus et impossibles à intégrer dans l'idéal impérial des Romains.

Toute la première partie vise à montrer l'unicité de la Germanie, son origine unique, son autochtonie, le fait qu'elle ne ressemble qu'à elle-même (*sui similem gentem*). Ces affirmations ne relèvent pas de l'observation mais des postulats contenus dans la théorie des climats. Elles préparent un raisonnement par induction : si les Germains sont les mêmes ... qu'eux-mêmes, alors leurs différences ne sont que de surface ! Le contraire même du raisonnement scientifique qui ne tire de conclusions généralisantes qu'à partir de l'observation ! Le plan de la *Germanie* épouse ce raisonnement inductif : il est explicitement énoncé par Tacite, non au début mais au chapitre 27 : la première partie expose « l'origine et les mœurs de l'ensemble des Germains » (« *Haec in commune de omnium Germanorum origine ac moribus accepimus* »). La deuxième partie (des chapitres 27–46), d'une longueur équivalente, expose les institutions et les usages de chaque nation (« *singularum gentium instituta ritusque* »). Le passage du général au particulier, se révèle, comme on peut s'y attendre, dans le domaine de la description et de la classification en sciences humaines, plutôt inopérant, voire dangereux ! Il corrobore en tout cas, ce que laissait entendre le titre : la Germanie de Tacite n'est pas une nation ni une mosaïque de peuples réels mais un concept savamment construit dans l'œuvre, un concept miroir dans lequel se mire l'identité romaine : l'« autre », comme le négatif d'une photographie, révélera l'image du Romain, non pas réelle, mais transposée sur papier glacé.

En ce sens, l'analyse de l'œuvre permet plus, me semble-t-il, de la ranger dans une réflexion générale sur l'Empire et la romanité que dans une œuvre de circonstance à visée politique. On y lira une sorte de classification des peuples de la terre, selon les critères hippocratiques de la théorie des climats et les critères géographiques qui construisent l'*oikouménè*, la terre habitée.

L'affirmation de l'autochtonie germanique, qui ouvre l'œuvre, présuppose une distance absolue entre l'observateur romain et son objet d'observation :

- les Romains, en effet, sont le fruit de la fusion entre les migrations de l'Orient vers l'Occident et revendiquent une origine double, troyenne et sabine. Dans la reconstruction mythique de ses origines, Rome s'est donné une double fondation et ne date sa complète création que de la fusion entre Albe et Rome, c'est-à-dire du synœcisme entre la ville sabine des descendants d'Énée et la ville de Romulus.

- Rome, d'autre part, est ouverte aux autres, étrangers, barbares ou civilisés, et revendique l'acculturation comme fondement même de son identité. L'histoire de Rome est celle d'une identité qui s'est continuellement transformée et enrichie au contact des peuples soumis. L'Empire visait à soumettre le monde connu mais les cultures et les religions découvertes par la guerre ont été intégrées à l'identité romaine pour l'enrichir plus que mises sous le joug d'une romanisation imposée.

- enfin, et sans prétendre faire le tour de la spécificité romaine, la Méditerranée, l'Europe du Sud (Rome et la Grèce et l'Orient qu'elle a intégrés) exerce la suprématie sur le monde habité, en tant que terre tempérée et centrale, hégémonique « par nature ». Cette idéologie du centre est l'un des prismes à travers lequel Rome regarde les peuples, encore inconnus parce qu'ils sont éloignés.

Ainsi, la curiosité de Tacite pour ces peuples d'Europe du Nord n'est pas dissociable d'une interrogation sous-jacente, qui dépasse largement une question d'actualité⁶ et pourrait relever d'une réflexion sur la nature de l'homme : pourquoi ces peuples, qui ont fait subir aux troupes romaines ses pires défaites, comparées même à celles infligées par Hannibal, n'ont jamais réussi, mis à part la Germanie Supérieure avec les Mattiaques depuis 83 et les « champs Décumates » depuis 90, à être intégrés à la conquête; pourquoi ces régions du Nord et de l'Est sont tout au plus pacifiées mais jamais vaincues⁷ ?

L'œuvre me paraît de portée plus générale : l'écriture de l'histoire, maîtresse de vérité, comme le disait Cicéron, est une réflexion sur le devenir de Rome et la place des hommes romains et germains sur l'échelle des humains, une interrogation sur la vraie nature de ces peuples.

La première réponse, dont découleront les autres, est que ce peuple est pur de tout mélange. Elle est donnée à deux reprises, dans ces chapitres de présentation de l'œuvre – au chapitre 2, 1 :

Ipsos Germanos indigenas crediderim minimeque aliarum gentium adventibus et hospitibus mixtos, quia nec terra olim, sed classibus advehebantur qui mutare sedes quaerebant, et immensus ultra utque sic dixerim adversus Oceanus raris ab orbe nostro navibus aditur.

Quant aux Germains eux-mêmes, je les croirais indigènes, et qu'en aucune sorte, ni l'établissement d'autres peuples, ni les relations d'hospitalité n'ont produit chez eux de mélange, car jadis, ce n'était pas par terre mais en bateaux que se transportaient ceux qui cherchaient à changer de demeures et l'immense Océan de là-bas, situé pour ainsi dire de l'autre côté de l'univers, est rarement visité par des navires venus de notre monde.

⁶ Au temps où la *Germanie* est composée (98), il y a bien présence de la question germanique dans l'actualité, prétexte peut-être à la composition de la *Germanie*, mais aucun risque grave ni nouveau. Aucun danger réel de la part de tel ou tel peuple germanique, ne se fait sentir sur ce versant de l'Empire.

On a émis l'idée que l'œuvre serait politique au sens où Tacite voudrait, par exemple, poser la question de savoir si Trajan doit se lancer dans la conquête de la Germanie, s'il a eu raison de rester un an au début de son règne en Germanie (cf. Perret 1962 : 6 suiv., 106).

⁷ L'affirmation conclut le chapitre de la description des Cimbres (on y reviendra) : « Nam proximis temporibus triumphati magis quam victi sunt » (« Car dans ces derniers temps, on a gagné sur eux des triomphes plutôt que des victoires »). Les Cimbres sont le peuple emblématique des Germains, celui qui, le premier après les Gaulois, fera trembler la République avant que Marius ne les repousse à Verceil en 101 av. J.-C. – La traduction des extraits de la *Germanie* cités dans cet article, sauf indication contraire, sera celle de Jacques Perret (Perret 1962).

et au chapitre 4, 1 :

Ipse eorum opinionibus accedo, qui Germaniae populos nullis aliis aliarum nationum conubiis infectos propriam et sinceram et tantum sui similem gentem exstistis arbitrantur.

Pour moi, je me range à l'opinion de ceux qui pensent que les peuples de la Germanie, pour n'avoir jamais été souillés par d'autres unions avec d'autres tribus, constituent une nation particulière, pure de tout mélange et qui ne ressemble qu'à elle-même.

Tacite, on le voit, présente l'autochtonie des Germains comme une *opinio*, une thèse, non une certitude. Au chapitre 2, c'est une affirmation atténuée (*crediderim*) qui qualifie les Germains d'*indigenae*. Prudence de « scientifique » qui peut faire sourire lorsqu'on constate combien l'œuvre contient d'approximations et d'affirmations non vérifiées et non vérifiables !

Notons aussi que le mélange des peuples par mariage est présenté comme une souillure (« *alii aliarum nationum conubiis infectos* »), la préservation de la pureté originelle comme une valeur positive⁸. Il semble bien pourtant que dans ce jugement bienveillant sur l'origine des Germains, Tacite cède au désir de grandir la nation germanique pour donner à ses contemporains la traditionnelle leçon de morale des historiens, soucieux de valoriser l'éloignement temporel ou spatial pour mieux stigmatiser les mœurs de leur temps et de leur patrie. Faudrait-il penser pour autant que Tacite, dans ces lignes, fait fi du mythe de la double fondation de Rome, refuse d'adhérer aux valeurs dont il est porteur (par exemple, sa mission divine d'unification du monde, de l'Orient et de l'Occident) ? Sûrement pas. Voyons plutôt dans cette valorisation de l'unicité originelle, une thèse de circonstance, ou plutôt la stricte application de la théorie hippocratique des climats !

Car le raisonnement (implicite) est le suivant : les Germains, de tous les peuples de la terre, n'ont jamais ou presque été vaincus par Rome et lui ont même infligé des défaites mémorables ; ils sont donc différents des autres peuples de la terre ; et cette différence ne peut trouver son origine que dans le pays où ils sont nés. De fait, leur unité, que Tacite lui-même conçoit pourtant comme difficilement acceptable :

Unde habitus quoque corporum, *tamquam in tanto hominum numero*, idem omnibus... (4, 2).

De là vient que l'apparence, elle aussi, pour autant que la chose est possible en un si grand nombre d'hommes, est la même chez tous...

est tout entière dans l'apparence (*habitus corporum*). Or l'apparence physique est produite par la nature des sols, de l'air, des eaux. Tacite poursuit :

⁸ L'idée revient à la fin de l'œuvre, au chapitre 46, à propos des Peucins : « *Sordes omnium ac torpor procerum; conubiis mixtis nonnihil in Sarmatarum habitum foedantur* ».

...truces et caerulei oculi, rutilae comae, magna corpora et tantum ad impetum valida : laboris atque operum non eadem patientia, minimeque sitim aestumque tolerare, frigora atque inedia *caelo solove adsueverunt* (4, 2 suiv.).

...yeux farouches et bleus, cheveux d'un blond ardent, grands corps et qui n'ont de vigueur que pour un premier effort ; leur endurance n'est pas la même à la peine et au travail ; ils ne supportent pas du tout la soif et la chaleur, mais le froid et la faim, ainsi accoutumés par leur ciel ou leur sol.

Tacite s'en tient ici à une tradition qui a notablement simplifié la théorie des climats de la médecine grecque : Hippocrate affirme, lui, que les Européens (les peuples du Nord et de l'Ouest, qui incluent les Germains) sont très différents entre eux, du fait des grandes variations de saisons et de sols⁹. Leur point commun, toutefois, et qui les sépare des Asiatiques, c'est leur goût de l'action et leur courage farouche : seul ce point intéresse Tacite dans la démonstration qu'il veut faire.

Le chapitre 5 est, à cet égard, très clair : la Germanie, génératrice d'un peuple dont le physique est *idem omnibus*, offre un paysage uniforme. Tacite, là encore, est conscient du non-sens géographique de son affirmation, dans la concessive qui ouvre le chapitre : « etsi aliquanto specie differt, in universum tamen... ». À l'intérieur des frontières qu'il a définies, comment imaginer une telle unité de sol ? Pourtant, il entre dans son propos d'unifier la Germanie : l'invraisemblance scientifique cède le pas à la vraisemblance idéologique, à la nécessaire construction d'une nouvelle carte du monde romain et non romain. La Germanie sera ainsi décrite :

Terra etsi aliquanto specie differt, in universum tamen aut silvis horrida aut paludibus foeda, umidior qua Gallias, ventosior qua Noricum ac Pannoniam adspicit ; satis ferax, frugiferarum arborum inpatiens, pecorum fecunda, sed plerumque improcera (5, 1).

Le pays, en dépit d'une certaine diversité, est cependant, en général, hérissé de forêts ou enlaidi par des marécages, plus humide du côté qui regarde les Gaules, plus venteux du côté du Norique et de la Pannonie, fertile en grains, rebelle aux arbres fruitiers, fécond en troupeaux mais le plus souvent de petite taille.

⁹ « Quant au reste des Européens, ils diffèrent entre eux par la forme et par la stature, parce que les vicissitudes des saisons sont intenses et fréquentes [...]. C'est, à mon avis, la cause qui rend les formes plus variées chez les Européens que chez les Asiatiques, et qui produit pour chaque ville une différence si notable dans la taille des habitants. [...] Le même raisonnement s'applique également aux mœurs. Une telle nature donne quelque chose de sauvage, d'indocile, de fougueux ; car des secousses répétées rendent l'esprit agreste et le dépouillent de sa douceur et de son aménité. C'est pour cela, je pense, que les habitants de l'Europe sont plus courageux que ceux de l'Asie. Sous un climat à peu près uniforme, l'indolence est innée ; au contraire, sous un climat variable, c'est l'amour de l'exercice pour l'esprit et pour le corps. La lâcheté s'accroît par l'indolence et l'inaction ; la force virile s'alimente par le travail et la fatigue. C'est à ces circonstances qu'il faut rapporter la bravoure des Européens et aussi à leurs institutions, car ils ne sont pas gouvernés par des rois comme les Asiatiques » (*Airs, eaux, lieux* 23).

Dans *Air, eaux, lieux*, reprenant la tradition géographique qui partage le monde en deux grandes parties, l'Europe et l'Asie¹⁰, Hippocrate décrit les caractères des peuples du Nord de l'Europe, en particulier les Scythes :

Quant aux peuples situés à la droite du lever d'été [et qui s'étendent] jusqu'aux Palus Méotides, limite de l'Europe et de l'Asie, voici ce qu'il en est : tous ces peuples diffèrent plus les uns des autres que ceux dont je viens de parler ; ce qui tient aux vicissitudes des saisons et à la nature du sol. En effet, il en est de même pour le sol comme pour les hommes ; or les saisons éprouvent des vicissitudes fréquentes et considérables, le sol est très sauvage et très inégal : on y trouve des montagnes la plupart boisées, des plaines, des prairies où les saisons sont régulières, le sol est très uniforme. Le même rapport s'observe chez les hommes pour qui veut y faire attention. Il y a des naturels analogues à des pays montueux, couverts de bois et humides ; d'autres à des terres sèches et légères ; ceux-ci [ressemblent] à des sols marécageux et couverts de prairies ; ceux-là à des plaines nues et arides ; car les saisons qui modifient la nature de la forme diffèrent d'elles-mêmes, et plus elles en diffèrent, plus il y a de modification dans l'apparence extérieure (*Air, eaux, lieux* 13).

Ces caractères des peuples du Nord seront repris par Hérodote, puis par toute la tradition des géographes (Posidonius, Pomponius Mela, Pline l'Ancien). Le chapitre 5 donne ainsi la clé explicative des caractères généraux des Germains évoqués dans les chapitres précédents, série de lieux communs dans lesquels il veut enfermer les Germains.

Et ce premier lieu commun est leur caractère farouche et terrifiant.

Parmi les frontières « naturelles » qui enserrant les Germains, il y a, dit Tacite, deux fleuves immenses, le Rhin et le Danube¹¹, mais surtout il y a la crainte réciproque qui sépare les Daces des Sarmates. Ces peuples, « sauvages » eux-mêmes, créent une barrière de peur qui les protège de leurs voisins. Tacite ne recule pas devant ce type d'hypallage qui brouille les démarcations entre la chose et le sentiment, l'abstrait et le concret. Cette frontière sud-est entre les Daces et les Sarmates, loin de séparer ces deux peuples, les unit dans leur goût excessif de la guerre. La troisième frontière est la limite du monde, l'Océan où nul ne s'aventure. Les peuples qui le bordent ont été récemment « découverts par la guerre », expression vague qui ne désigne aucun peuple précis mais les englobe tous dans une étrangeté hostile.

Ces frontières, donc, suffisent à prouver l'autochtonie des Germains : qui serait tenté de s'aventurer sur l'Océan, ce long fleuve mystérieux qui entoure les

¹⁰ On sait qu'Hérodote distingue une troisième région : l'Afrique et la Lybie. Pomponius Mela distingue lui trois grandes régions : l'Asie, l'Afrique et l'Europe.

¹¹ Tacite ignore délibérément ici, pour les besoins de la rhétorique sans doute et la volonté d'enserrer la Germanie dans des frontières « naturelles », que le Rhin ne sépare plus sur toute sa longueur la Germanie de l'Empire. Depuis 90, la frontière de l'Empire passe au-delà du Rhin et du Danube et Tacite, d'ailleurs, fait une allusion rapide à cette extension, dans un chapitre à propos des Champs Décumates, mal intégré à l'ensemble du passage (29, 4). Cf. Perret 1962 : 8, n. 1.

terres, qui serait tenté d'aller affronter des peuples qui dressent des barrières de peur autour d'eux (donc des peuples guerriers) ?

Quis porro, praeter periculum horridi et ignoti maris, Asia aut Africa aut Italia relicta Germaniam peteret, informem terris, asperam caelo, tristem cultu adspectuque, nisi si patria sit? (2, 2).

Et qui donc, sans parler des périls d'une mer âpre et inconnue, quittant l'Asie, l'Afrique ou l'Italie, ferait voile vers la Germanie, vers ses pays sans forme, son ciel rude, triste à habiter comme à voir, à moins qu'elle ne soit sa patrie ?

Il s'agit bien ici, en prenant les termes dans le sens que leur donne la géographie antique, de séparer l'« Europe » du Nord et de l'Est des autres parties du monde, dans leur appellation antique, l'Asie, l'Afrique et l'Europe du Sud, avec l'Italie. Absence de forme et de beauté, dureté, rudesse, tristesse, tout dans le climat et les paysages de la Germanie est fait pour rebuter. La mer elle-même (l'Océan) qui l'entoure est terrifiante et inconnue : *ignoti maris*, ajoute Tacite ; le mot pourrait être appliqué à toute la Germanie, à ses peuples et à ses terres : elle est inconnue plus que terrifiante. Terrifiante parce qu'elle est inexplorée et ignorée. Rien de ce qui est décrit par Tacite ne relève d'une description véritable, tout, au contraire, tourne autour de ce pivot que constitue l'adjectif *ignoti*, qui qualifie la mer mais irradie sur l'ensemble des terres de Germanie ; cette mer inconnue enfante des monstres dont les Germains utilisent les peaux insolites pour décorer les peaux ordinaires dont ils se revêtent :

Eligunt feras et detracta velamina spargunt maculis pellibusque beluarum, quas exterior Oceanus atque ignotum mare gignit (17, 3).

Ils choisissent les bêtes et parsèment leurs dépouilles des fragments bigarrés de la peau de ces monstres qu'enfante un Océan extérieur, une mer inconnue.

Cette terre terrifiante ne peut qu'enfanter des êtres redoutables, qu'aucun mélange n'adoucit : leur voix elle-même, lors des chants guerriers, a la rudesse du sol :

Terrent enim trepidantve, prout sonuit acies, nec tam vocis ille quam virtutis contentus videtur. Adfectatur praecipue asperitas soni et fractum murmur, obiectis ad os scutis, quo plenior et gravior vox repercussu intumescat (3, 2).

Car ils sont terribles ou ils tremblent, selon qu'a retenti la ligne de bataille et pour eux, ce ne sont pas tant des clameurs que l'unisson du courage. On recherche surtout la rudesse du son et des éclats rauques, le bouclier placé devant la bouche, afin que la voix, plus pleine et plus grave, s'enfle en y résonnant.

Pour autre preuve de la pureté indigène des peuples germains, Tacite évoque curieusement des voyages mythiques vers cette terre, après lesquels plus aucune migration n'aurait eu lieu ! L'historien moderne aura tendance à voir dans ces

mythes justement la trace de migrations historiques. Mais, ne citant qu'Hercule qui, dans son parcours du monde, serait parvenu jusqu'à ces extrémités de la terre, en leur donnant son nom (les colonnes d'Hercule), et Ulysse que ses tribulations auraient porté jusqu'en Germanie, Tacite pense que les voyages de ce dieu et de ce héros n'appartiennent pas à l'histoire de l'humanité et ne peuvent être interprétés comme signes de rencontres migratoires. Au chapitre 34, il évoquera à nouveau les « colonnes d'Hercule » pour les désigner comme les limites sacrées et inaccessibles du monde¹² : les tentatives de Drusus Germanicus dans ces régions, entre 12 et 10 av. J.C., sont assimilées à l'*audacia* des entreprises démesurées et sacrilèges, puisqu'elles portent l'homme sur les traces des dieux. Ces limites du monde sont aussi les limites du savoir : « en ce qui concerne les exploits des dieux, on a jugé plus saint et plus respectueux de croire que de savoir » (34, 4).

Mais pourquoi alors cite-t-il des traces de tombes et de monuments portant des caractères grecs¹³ ? Ces données reprises à ses prédécesseurs ne peuvent qu'embarrasser Tacite : il les présente au style indirect, n'approuve ni ne réfute et laisse le lecteur faire ses choix. Souci de vérité mais souci aussi de ne rien apporter qui contredise avec trop d'évidence la thèse de l'autochtonie. C'est d'ailleurs, au chapitre suivant (4), on l'a vu, que Tacite prend position (« *opinionibus accedo* ») pour l'autochtonie et l'absence de mélange, malgré ces traces de présence de peuples venus du Sud.

Les cinq premiers chapitres construisent ainsi une argumentation bien close, qui enferme une multitude de peuples dans une distance calculée par rapport à Rome : frontières fixes et immuables – imaginaires pourtant et même erronées ! –, isolement d'une terre qu'aucun humain n'a pénétrée depuis l'âge des dieux et des héros, absence de tradition et d'histoire (on n'a de trace que d'épopée : « *Celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est* », 2, 3), tout confine les Germains sur leur terre ingrate. Tacite reprend ici les lieux communs de l'historiographie et de la géographie antique, sans s'interroger par exemple sur le fait, signalé par lui-même au chapitre 2, que ce nom unificateur de « Germains » est récent et que l'ensemble multiple de ces

¹² « *Ipsum quin etiam Oceanum illa temptavimus : et superesse adhuc Herculis columnas fama vulgavit, sive adiit Hercules, seu quidquid ubique magnificum est, in claritatem eius referre consensus. Nec defuit audentia Druso Germanico, sed obstitit Oceanus in se simul atque in Herculem inquiri. Mox nemo temptavit, sanctiusque ac reverentius visum de actis deorum credere quam scire* ». (« Que dis-je ? Nous avons dans ces régions tenté l'Océan lui-même ; la renommée a publié que des colonnes d'Hercule y existent encore, soit qu'Hercule ait visité ces lieux ou que nous nous accordions à référer à sa gloire tout ce qu'on voit partout de grand. Drusus Germanicus n'a pas manqué d'audace, mais l'Océan s'est opposé à cette enquête sur lui-même et sur Hercule. Puis nul n'a repris la tentative et en ce qui concerne les exploits des dieux, on a jugé plus saint et plus respectueux, de croire que de savoir »).

¹³ « Bien plus, un autel consacré par Ulysse et où l'on avait aussi gravé le nom de Laërte son père aurait jadis été découvert au même endroit ; des monuments et des tombeaux portant des caractères grecs existeraient encore aux confins de la Germanie et de la Rhétie » (3, 3).

peuples du Nord et de l'Est de l'Europe se seraient donnés cette appellation *ob metum*, dit Tacite (2, 5), sans plus d'explication. Il n'a d'ailleurs pas besoin d'explication pour ce qui correspond au postulat de départ énoncé au chapitre 1.

En un mot, cette nation particulière est *tantum sui similis* : l'expression contient toute la problématique de la connaissance de l'homme et de sa nature. Tacite décèle dans une nation qui ne ressemblerait qu'à elle-même (à supposer que la chose soit possible !) la faille qui lui permet de la penser comme étrangère au statut de nation civilisée. Implicitement, les peuples qui ont dépassé l'état de nature (donc de sauvagerie, dans la perspective taciteenne) sont ceux qui ont su dialectiser leur relation à l'autre, c'est-à-dire la relation du même à l'autre. Tacite dénie à la « Germanie » la faculté d'ouverture à l'autre et de connaissance de l'autre qui, seules, assurent à un peuple la possibilité d'évoluer et d'assimiler les fruits de la rencontre, qu'elle soit militaire, culturelle ou religieuse. Rome, parangon du peuple acculturé, revendique, comme marque d'appartenance aux nations civilisées (entendons hégémoniques), la faculté d'absorber les cultures autres. Cette fusion est réelle et historique : Rome ne construira son identité que par l'absorption de la culture étrusque, grecque, orientale. Mais elle subsiste aussi au niveau symbolique : si Rome n'intègre aucun dieu ni rite punique, par exemple, à la différence de ceux des peuples nommés ci-dessus, elle construira, en contrepoint de la culture punique, l'élaboration de son histoire et de ses valeurs identitaires. Le Carthaginois devient, dans l'univers mental des Romains, le creuset où sont amalgamés tous les « vices » de la barbarie, dans lequel se mire le Romain et où il découvre le revers des vertus dont il façonne son identité.

En un sens analogue, Tacite isole un objet de connaissance, foncièrement autre, la Germanie, dont l'altérité doit être poussée à son point extrême, afin de légitimer l'écriture même de l'œuvre à visée ethnologique. Les Romains ne parlent pas des Grecs en ethnologues. Lorsqu'ils parlent des Grecs, ils parlent d'eux-mêmes. Le regard ethnologique antique – et c'est justement de ce regard que veut se défaire l'ethnologue moderne – implique une posture dominante du sujet observant et une faiblesse de l'objet observé, auquel est dénié d'emblée le statut de sujet. Écrire sur la Germanie, c'est la constituer en objet autre, soumis ou à soumettre. Car dans la perspective anthropologique de l'Antiquité, il y a une unité originelle de l'humanité, comparable à l'unité close et parfaite du *cosmos*. Cette posture n'exclut pas le regard admiratif pour la pureté originelle de la culture germaine par exemple. Elle le présuppose même ; l'idéalisation de l'autre est aussi un des effets de cette mise à distance qu'implique l'écriture anthropologique. C'est parce que, dans cette vision évolutionniste de l'histoire de l'homme qui a largement perduré au-delà de l'Antiquité, sont pensés des degrés d'humanité, des stades de développement inégaux qui font côtoyer le « primitif » et le « moderne », que les peuples « développés » créent le besoin, pour se construire et se comprendre, de porter leur regard sur un autre homme, comme un autre de l'homme, qu'ils regardent de leur lieu supérieur d'observateur. Les Germains, en tant que peuple

unique, doté de caractères généraux et communs, sont évidemment un mythe, ils ne sont que l'« autre » des Romains de Tacite... En qualifiant la Germanie de peuple « simplement semblable à lui-même », Tacite enferme la Germanie dans une autochtonie dévalorisante et postule implicitement la valeur supérieure de l'acculturation et de la rencontre des cultures.

Tacite veut à la fois voir ou faire voir autrement son propre monde et stigmatiser les dégradations de la civilisation, mais il veut tout autant faire voir un monde autre, propre à conforter ses contemporains dans leurs certitudes hégémoniques.

Ajoutons qu'en renvoyant les Germains à eux-mêmes, tel un peuple *tantum sui similis*, Tacite s'inscrit dans la tradition d'Hérodote et d'Hippocrate qui parlent aussi des Scythes, le peuple de l'extrême Nord, de la dernière partie de l'univers connaissable comme d'un peuple semblable à lui-même :

Pour ce qui est de la forme extérieure chez les autres Scythes, *qui ne ressemblent qu'à eux-mêmes et nullement aux autres peuples*, mon explication est la même que pour les Égyptiens, si ce n'est que ceux-ci sont accablés par une excessive chaleur, et ceux-là par un froid rigoureux ? (Hippocrate, *Air, eaux, lieux* 18).

Lieu commun de la géographie humaine des Anciens, qui dénie aux peuples des confins la possibilité de sortir de leur « ipsité » pour penser dialectiquement leur identité, qui s'arrogent le statut définitif de centre et « interdisent » à cet Autre qui leur donne leurs propres clés identitaires, d'être, à ses propres yeux, un centre capable de se donner aussi une périphérie. Ils lui interdisent au fond d'être un sujet et non un simple objet de connaissance.

Ainsi, Tacite décrit un peuple « barbare », autochtone et foncièrement guerrier : c'est sa caractéristique générale, celle qui se lit sur la carte de sa géographie¹⁴.

C'est le point que j'aborderai dans un second temps.

L'HOMME ET L'ANIMAL : MESURE DE L'HUMAIN ET RAPPORT À LA GUERRE

La seconde partie de l'œuvre, sans ruiner, à proprement parler, les affirmations de la première, introduit, à propos du rapport à la guerre et de la nature de la guerre chez ces différents peuples, des nuances sensibles, susceptibles d'éclairer le mode de caractérisation des peuples germains opéré par Tacite.

La description permettra de faire une sorte de première cartographie militaire des peuples de Germanie ; et c'est le contact avec Rome et la guerre romaine, plus que leur situation géographique, qui sera alors l'élément classificateur.

¹⁴ Il l'exprime à plusieurs reprises dans la première partie : au chapitre 13 : « Nihil autem neque publicae, neque privatae rei nisi armati sunt » (« Affaires publiques ou affaires privées, ils ne font rien sans être en armes ») et surtout au chapitre 14 qui évoque l'incapacité des Germains à concevoir une paix active et productive (« sudore acquirere ») et leur unique mode de création de richesses et de gloire, par le sang (« sanguine parare »).

Le statut de la guerre dans l'idéologie romaine a été théorisé par Cicéron, le plus grand anthropologue, sans doute, de la romanité. On peut penser que l'idéologie de la guerre, exposée dans le *De officiis*, reçoit le plein et entier assentiment de Tacite. La lecture de la *Germanie* et des *Histoires* le laisse penser en tout cas.

Cicéron oppose deux façons de faire la guerre, ce qui lui permet de ranger dans les guerres légitimes toutes les guerres passées et futures de l'État romain :

Et dans la République, il faut principalement respecter les droits de la guerre. De fait, étant donné qu'il existe deux moyens de gérer un conflit, l'un par la discussion, l'autre par la violence, et étant donné que le premier est spécifique à l'homme, alors que l'autre lui est commun avec les bêtes, il ne faut recourir au second que s'il est impossible d'employer le premier. C'est pourquoi, s'il faut entreprendre une guerre, ce n'est que pour un seul motif : le désir de vivre en paix sans injustice. Et une fois la victoire obtenue, il faut laisser en vie les ennemis qui ne se sont révélés, dans la guerre, ni cruels ni inhumains (*De off.* I 34 suiv.)¹⁵.

Le rapport à la guerre, on le voit, constitue l'un des critères d'humanité d'un peuple ou d'un régime politique. Il ne s'agit pas seulement d'un critère permettant de distinguer le « civilisé » du « barbare », mais bien l'homme de l'animal. La guerre est *vis*, violence à l'état brut ; un État policé ne peut y recourir sans effectuer toute une série de pratiques rituelles destinées à légitimer, pour un temps, et dans un espace donné, le recours à la force aveugle de la guerre. C'est tout le sens à donner à l'épisode fondateur des Horaces et des Curiaces¹⁶, l'un des mythes originels destiné à légitimer dans la cité romaine, le *iustum bellum*, « la guerre juste »¹⁷. C'est tout le sens à donner aux rituels que fonde ce mythe tels qu'ils apparaissent dans les fêtes de mars et d'octobre, d'ouverture et clôture de la guerre.

Or, il me semble que la deuxième partie de la *Germanie*, lue sous l'angle du rapport à la guerre et à la paix, opère une véritable classification territoriale des peuples germains.

Le chapitre 14 de la première partie attribue, comme caractère commun à tous les peuples, le goût et le besoin permanent de la guerre :

¹⁵ « Atque in re publica maxime conservanda sunt iura belli. Nam cum sint duo genera decertandi, unum per disceptationem, alterum per vim, cumque illud proprium sit hominis, hoc beluarum, confugiendum est ad posterius, si uti non licet superiore. Quare suscipienda quidem bella sunt ob eam causam, ut sine iniuria in pace vivatur, parta autem victoria conservandi ii qui non crudeles in bello, non inmanes fuerunt ». La traduction est nôtre.

¹⁶ Cf. le rite de « la poutre de la sœur » (*tigillum sororium*), sous laquelle Horace est contraint de passer pour se purifier du meurtre de sa sœur : « chaque année, le 1^{er} octobre, les guerriers de retour d'expédition se débarrassent du *furor* qui les anime, selon un rituel de désécration » (Meslin 1978 : 50). Cf. aussi Dumézil 1942 : 110–115.

¹⁷ Cic. *Off.* I 36 : « ex quo intellegi potest nullum bellum esse iustum nisi quod aut rebus repetitis geratur, aut denuntiatum ante sit et indictum ». Cf. aussi *Rep.* II 31.

Si civitas, in qua orti sunt, longa pace et otio torpeat, plerique nobilium adulescentium petunt ultra eas nationes, quae tum bellum aliquod gerunt, quia et ingrata genti quies et facilius inter ancipitia clarescunt magnumque comitatum non nisi *vi bello-que* tuare ; exigunt enim principis sui liberalitate illum bellatorem equum, illam cruentam victricemque frameam. Nam epulae et quamquam incompti, largi tamen apparatus pro stipendio cedunt. Materia munificentiae per bella et raptus. Nec arare terram aut exspectare annum tam facile persuaseris quam vocare hostem et vulnera mereri. Pigrum quin immo et iners videtur sudore acquirere quod possis sanguine parare (14).

Si la cité où ils sont nés s'engourdit dans l'oisiveté d'une longue paix, la plupart des jeunes nobles s'en vont d'eux-mêmes chez des peuples qui ont alors quelque guerre, car cette nation déteste l'état de paix, puis il leur est plus facile de s'illustrer dans les hasards et l'on ne peut entretenir de nombreux compagnons que par la violence et la guerre ; ils exigent en effet de la libéralité de leur chef ce cheval de bataille, cette sanglante et victorieuse framée ; la table du chef avec ses apprêts grossiers mais abondants, leur tient lieu de solde ; la source de la munificence est dans la guerre et le pillage. Et on les persuaderait moins aisément de labourer la terre et d'attendre la saison que de provoquer un ennemi et de gagner des blessures. Bien plus, c'est à leurs yeux paresse et lâcheté que d'acquérir par ses sueurs ce qu'on peut obtenir par son sang.

Cette affirmation généralisante relève, comme on l'a vu, de sources livresques qui véhiculent sur les Barbares les images conventionnelles de peuples grossiers et violents, prisonniers de la *vis* guerrière et inaccessibles à la *virtus* exigée par la guerre romaine.

Bien plus nuancée va être l'étude du rapport à la guerre des différents peuples « germains » évoqués dans la deuxième partie de l'oeuvre. Il s'en dégage, à mon sens, une véritable théorie de la romanité, comparable à la théorie des climats dont elle est souvent le complément. Tout se passe comme si la relation avec Rome, générée par le voisinage géographique ou telle autre cause historique, suscitait des transformations, non pas seulement institutionnelles ou sociopolitiques, mais physiologiques : lent éloignement de la violence aveugle du guerrier barbare dû à la découverte, par osmose, de la guerre romaine, dialectisée avec la paix et la gloire, jamais éloignée de la *virtus* et de l'*humanitas*.

La description des peuples divers de la Germanie à partir du chapitre 28 s'ouvre sur les critères dialectisés de la *vis/inertia* qui amène Tacite, à quelques lignes d'intervalle, à évoquer tout à la fois la *vis* des Gaulois (*validiores*) et leur *inertia*¹⁸ ! Pour évoquer leur force physique, Tacite prend pour caution César (« summus auctorum diuus Iulius »), qui a pu tester la résistance gauloise. Crédible est l'affirmation (« eoque credibilile est ») de cette supériorité physique

¹⁸ « *Validiores* olim Gallorum res fuisse summus auctorum divus Iulius tradit » (28, 1) et au § 4 du même chapitre : « eoque credibile est etiam Gallos in Germaniam transgressos : Treveri et Nervii circa adfectionem Germanicae originis ultra ambitiosi sunt, tamquam per hanc gloriam sanguinis a similitudine et *inertia Gallorum* separentur ».

des Gaulois, puisque deux nations gauloises, les Boïens et les Helvètes, ont réussi à s'imposer dans la région appelée Bohême¹⁹. En tout cas, ajoute Tacite, tous les peuples de la rive gauche du Rhin, la rive « romaine », évoqués dans ce chapitre se revendiquent « germains » par le sang et renient toute parenté avec l'*inertia* des Gaulois. Dans cette contradiction peu explicable, il faut avant tout voir que l'objet de ce chapitre est ailleurs : Tacite veut reconstruire une identité « germaine », d'un point de vue tout « romain », pour établir la « carte » de la puissance guerrière au-delà des frontières de l'Empire. Ne cherchons pas la réalité de ce patriotisme germain, ailleurs que dans le projet d'évoquer ... les Ubiens : ce peuple, installé sur la rive même du Rhin (« *super ipsam Rheni ripam collocati* », 28, 5), revendique son origine germaine mais aime se faire appeler « Agrippinien », car, sous Agrippa, il est devenu « allié » de Rome après s'être installé sur la rive gauche, et « a mérité d'être une colonie romaine » (« *quamquam Romana colonia esse meruerint* »)²⁰. Cette proximité géographique d'installations romaines, qui neutralisaient les peuples germains trop entreprenants en les faisant entrer dans l'*amicitia* romaine, suffisait à faire basculer une humanité étrangère aux valeurs romaines (*validior, iners*) dans le champ des valeurs romaines et à leur conférer l'une d'elles, en l'occurrence, la *fides* (*experimento fidei*, 28, 5).

Poursuivons la « cartographie » des valeurs romaines : passer de la barbarie à l'humanité, c'est-à-dire à la romanité, c'est se voir conférer, non plus la *fides*, mais ici la *virtus*. Au chapitre suivant (29), dans l'espace voisin, non loin de la même rive « romaine » du Rhin (« *non multum ex ripa* »), habitent les Bataves, « *omnium harum gentium virtute praecipui* » (« de toutes ces nations, les premiers par le courage »). L'entrée dans la *societas* de Rome est un honneur et un privilège recherché par les peuples, dans l'attente d'une entrée dans le sein de l'Empire romain ! Ces zones frontalières permettent qu'au seuil de l'Empire, la *virtus* romaine se répande, comme par contact !

Manet honos et antiquae societatis insigne (29, 2).

Ils conservent l'honneur et le privilège d'une antique alliance.

L'ethnocentrisme de Tacite ne s'arrête pas là : la *societas* dont « bénéficient » les Bataves, petite tribu des Chattes, leur vaut de ne pas subir l'humiliation des tributs prélevés par les publicains :

¹⁹ Tacite, comme César, se trompe en pensant que les habitants de Bohême viennent de Gaule : ils sont bien « gaulois » c'est-à-dire Celtes, mais issus d'une migration venue de l'est.

²⁰ Dans les *Annales* (XII 27), Tacite raconte comment Agrippine, née chez les Ubiens, y fit installer « une colonie à laquelle elle voulut donner un nom tiré du sien propre ». Ce peuple, ajoutait-il, avait été reçu dans l'alliance romaine par Agrippa après avoir franchi le Rhin.

Nec tributis contemnuntur nec publicanus atterit ; exempti oneribus et collationibus... (*ibid.*).

Ils ne subissent pas la honte des tributs et le publicain ne les pressure pas ; exempts de charges et de contributions...

Et Tacite ajoute, éclairant le lecteur sur les degrés d'humanité décelables sur la carte du monde habité :

...et tantum in usum proeliorum sepositi, velut tela atque arma, bellis reservantur (*ibid.*).

...et réservés seulement pour servir aux combats, comme des traits et des boucliers, on les garde en vue des guerres.

La semi-liberté que préserve la *societas* romaine laisse encore les peuples non encore intégrés dans l'Empire éloignés de l'*humanitas* pleine et entière que peut seule conférer l'entrée dans l'Empire. Le statut provisoire de ceux qui attendent à la porte de l'Empire est celui d'objets mis en réserve, comme les lances et les boucliers, pour servir au combat.

S'il fallait écrire la légende de cette carte de l'*humanitas* des Germains, on inscrirait sur la rive gauche du Rhin : peuples estampillés, par contact avec Rome, de la *virtus* et de la *fides*, peuples méritant l'Empire mais encore étrangers à la romanité, objets de réserve.

Franchissant ensuite la frontière du Rhin (« ultra Rhenum », 29, 3), Tacite aborde la nation des Mattiaques, tenue dans la même obéissance (« in eodem obsequio ») : la grandeur du peuple romain franchit les frontières naturelles (*protulit*) et suscite le respect (*reverentiam*) des peuples au-delà même des frontières anciennes de l'Empire (« ultra ueteres terminos imperii »). La conclusion de cet extraordinaire chapitre 29 définit l'humanité des Mattiaques au double regard du mental (« mente animoque nobiscum agunt ») et du physique (« terrae suae solo et caelo acrius animantur »). La théorie des climats selon Tacite, intègre, dans ses critères d'influence, la proximité géographique de Rome ! À la répartition des terres habitées selon la nature de l'air et des eaux se superpose ainsi le critère politique que constitue l'extension de l'Empire romain : ces peuples encore farouches, puisqu'ils demeurent au-delà du Rhin (« in sua ripa »), commencent à bénéficier des effets bénéfiques de leur obéissance à Rome et du respect porté à l'Empire romain en servant ses intérêts (« nobiscum agunt »).

Cet ethnocentrisme taciteen, comme celui de toute l'Antiquité, doit être renversé dans une perspective historique moderne : loin que l'avancée romaine dans les territoires frontaliers distribue sur son passage la *virtus* et la *fides*, il faut voir dans ces contacts lents et progressifs de Rome avec les peuples des confins de son empire la découverte d'intérêts économiques communs, de structures socio-politiques communes, d'aspirations communes mêmes, sans lesquelles

l'impérialisme aurait été impensable²¹. Qui oserait dater l'intégration de la Grèce à l'Empire romain de la prise de Corinthe ? Le *limes* n'est pas une ligne franche et nette, c'est une zone ouverte dans laquelle des peuples sont entrés en contact autrement que lors d'actions militaires. Mais l'historiographie romaine postule la royauté du peuple romain, son statut de guide de l'humanité, sa mission civilisatrice ; dans cette perspective, il ne peut que rencontrer, hormis le cas particulier de la Grèce et de l'Asie mineure, que des peuples auxquels il confèrera les valeurs unificatrices du monde dont il est porteur.

Poursuivant la description et poussant vers l'est, en franchissant le Rhin, Tacite découvre la nation des Chattes. *Ultra hos*, dit le texte de notre cartographe²². Comment cet au-delà se situe-t-il sur l'échelle de l'humain ? La géographie, la nature des sols, des eaux et de l'air suffisent là encore à donner la clé de l'apparence physique des Chattes, étonnamment désignés comme « les enfants » (Jacques Perret traduit ainsi *Chattos suos*) de la forêt hercynienne : un lieu moins marécageux, des étendues moins vastes, des collines plus espacées, une forêt moins dense que dans le reste de la Germanie. Les Chattes gardent, certes, la dureté menaçante et farouche des traits germains, mais se montrent, mentalement et militairement, plus sensés et plus avisés :

Duriora genti corpora, stricti artus, minax vultus et maior animi vigor. Multum, ut inter Germanos, rationis ac sollertiae (30, 2).

La géographie « adoucie » du pays des Chattes n'explique pas à elle seule les traits physiques et moraux qui les distinguent des autres Germains et en font un

²¹ Trébert 1995 : la notion de *limes* est extrêmement floue et l'impérialisme romain comme les impérialismes antiques est loin de s'être forgé sur les seules conquêtes militaires.

²² « *Ultra hos Chatti initium sedis ab Hercynio saltu incohant, non ita effusis ac palustribus locis, ut ceterae civitates, in quas Germania patescit; durant siquidem colles, paulatim rarescunt, et Chattos suos saltus Hercynius prosequitur simul atque deponit. Duriora genti corpora, stricti artus, minax vultus et maior animi vigor. Multum, ut inter Germanos, rationis ac sollertiae: praeponere electos, audire praepositos, nosse ordines, intellegere occasiones, differre impetus, disponere diem, vallare noctem, fortunam inter dubia, virtutem inter certa numerare, quodque rarissimum nec nisi ratione Romanae disciplinae concessum, plus reponere in duce quam in exercitu. Omne robur in peditibus, quem super arma ferramentis quoque et copiis onerant: alios ad proelium ire videas, Chattos ad bellum » (30). (« Au-delà, les Chattes ont leurs premiers établissements dans la forêt Hercynienne, en un pays moins épanoui et moins marécageux que ceux des autres cités où se déploie la Germanie ; car les collines s'y prolongent, peu à peu s'espacent et la forêt Hercynienne, du même mouvement, accompagne puis abandonne les Chattes ses enfants. Chez cette nation, corps plus durs, membres nerveux, visage menaçant et plus grande vigueur d'âme. Pour des Germains, beaucoup de raisonnement et d'habileté : prendre pour chefs des hommes d'élite, écouter leurs chefs, garder leurs rangs, reconnaître les occasions, différer leurs attaques, ordonner leurs journées, fortifier leurs nuits, tenir la chance pour incertaine, la vertu pour sûre, enfin ce qui est très rare et n'a été accordé qu'à la discipline romaine, attendre du chef plus que de l'armée. Toute leur force est dans l'infanterie, qu'ils chargent encore, en sus des armes, d'outils en fer et de provisions : on voit les autres peuples aller au combat, les Chattes à la guerre »).*

peuple doté de *ratio*, *disciplina* et *virtus*. Il s'agit d'expliquer par leur proximité avec les Romains la différence des Chattes avec les autres Germains (« ut inter Germanos »). Car pourquoi les décrire avant les Usipes, les Tenctères, ou les Bructères, décrits aux chapitres 32 à 35, qui sont, eux, au voisinage immédiat du Rhin côté german, mais beaucoup plus près de la « frontière » que les Chattes qui sont en fait plus à l'est, sur les bords de l'Elbe et non du Rhin ? La géographie de Tacite est humaine et politique et non territoriale. L'ordre du texte est régi par le degré de « proximité » avec l'identité romaine et le mode de gestion de la guerre. Il ne s'agit pas de proximité géographique : Tacite n'a pas sous les yeux, pour la description de ces premiers peuples, la moindre carte, et même si tout porte à croire qu'il décrit d'abord les peuples de la zone ouest et est du Rhin, il a en tête d'autres critères cartographiques...

On s'en convaincra d'autant plus en abordant l'évocation des Chauques et des Chérusques. Au début du chapitre 35, Tacite passe de l'est au nord et décrit les Chauques, dont le territoire occupe une grande partie de la côte océanique. Or ce peuple, éloigné du Rhin, au centre Nord de la Germanie est qualifié de

populus inter Germanos nobilissimus, quique magnitudinem suam malit iustitia teneri (35, 2).

le plus noble des peuples germaniques et qui préfère soutenir sa grandeur par la justice.

Et c'est dans son rapport à la guerre qu'il se distingue des Germains :

Sine cupiditate, sine impotentia, quieti, secretique nulla provocant bella, nullis raptibus aut latrociniiis populantur. Id praecipuum virtutis ac virium argumentum est quod, ut superiores agant, non per iniurias adsequuntur ; prompta tamen omnibus arma ac, si res poscat, exercitus, plurimum virorum equorumque ; et quiescentibus eadem fama (35, 3 suiv.).

Sans ambitions, sans violences, calmes et retirés, ils ne suscitent eux-mêmes aucune guerre, ils ne se font jamais voleurs ou brigands pour piller. La meilleure preuve de leur courage et de leur force, c'est que pour tenir le premier rang, ils ne recourent pas à l'injustice ; pourtant tous ont leurs armes prêtes, et si l'occasion le demande, une armée, beaucoup d'hommes et de chevaux ; et le repos ne porte pas atteinte à leur renom.

Belle définition d'un peuple qui a su dialectiser le rapport de la guerre à la paix, à la manière cicéronienne :

La meilleure preuve de leur courage et de leur force, c'est que pour avoir la supériorité, ils ne recourent pas à l'injustice²³.

²³ Cf. Cicéron : c'est dire que seul le plus fort, le puissant, celui qui vit sur le qui-vive et ne s'amollit pas dans la paix peut garder la faculté d'être juste.

Non seulement Tacite accorde aux Chauques la *uirtus*, mais il montre la complémentarité de cette vertu avec leur force qu'il n'appelle pas *vis* mais *uires*. Le mot au pluriel désigne ici les forces armées organisées, la puissance guerrière et non la violence sauvage des guerriers « barbares ». N'ayant aucune cupidité, aucune passion pour le pouvoir, sachant, qui plus est, maîtriser leurs passions naturelles pour la richesse et le pouvoir, le peuple des Chauques n'a recours à la guerre que par nécessité et pour répondre à une provocation. Ils ne sont jamais offensifs et lorsqu'ils sont vainqueurs ne commettent pas d'injustice. Leurs armes sont toujours prêtes ainsi qu'une armée structurée (« *arma et, si res poscat, exercitus* »). Ils vivent en paix (*quiescunt*) mais une paix étrangère à l'*inertia*, une paix digne qui ne porte pas atteinte à leur renommée (« *quiescentibus eadem fama* »). La paix de peuples qui cherchent à ne jamais commettre ni d'excès, ni d'injustices.

Après les Chattes, farouches mais adoucis par la « proximité » romaine, après les Chauques équilibrés, dignes d'une position centrale pour leur respect de la mesure, sont décrits les Chérusques. Ce peuple est situé « *in latere Chaucorum Chattorumque* » et se trouve donc pris entre ces deux tribus :

In latere Chaucorum Chattorumque Cherusci nimiam ac marcentem diu pacem inlaccessiti nutrierunt : idque iucundius quam tutius fuit, quia inter impotentes et validos falso quiescas : ubi manu agitur, modestia ac probitas nomina superioris sunt. Ita qui olim boni aeque Cherusci, nunc inertes ac stulti vocantur : Chattis victoribus fortuna in sapientiam cessit. Tracti ruina Cheruscorum et Fosi, contermina gens. Adversarum rerum ex aequo socii sunt, cum in secundis minores fuissent (36).

Notons d'abord que cette position « centrale » entre les Chattes et les Chauques ne correspond à aucune réalité géographique²⁴. C'est mentalement qu'ils sont peuples du milieu, éloignés des excès.

Les Chérusques, eux, sont d'emblée marqués par l'excès (*nimiam*). Leur position confortable de peuple protégé par ses voisins (dans la carte tacitienne), *inlaccessiti*, les a installés dans une paix amollissante et dégradante (« *nimiam ac marcentem diu pacem* »)²⁵. Paix dont ils peuvent goûter la douceur (cf. plus haut *dulcedine*), paix voluptueuse, mais dangereuse (« *idque iucundius quam tutius fuit* ») car, au milieu de peuples incapables de maîtriser leurs désirs belliqueux (« *impotentes et ualidos* »), le goût de la paix est une erreur : les plus forts seuls peuvent exercer leur capacité de modération et de loyauté. La *iustitia*, la *modestia* et la *probitas* sont des valeurs attachées aux peuples hégémoniques, qui ont la supériorité et la force. En même temps, ces valeurs n'ont de sens et d'objet

²⁴ D'autres cartes les situent tout à fait au Nord, voisins des Chauques et éloignés des Chattes, et non entre ces deux peuples (Grimal 1990).

²⁵ Cf. aussi *Annales* I 55–59 : Tacite raconte la reddition de Ségeste à Rome après la défaite de Varus, comment il trahit Arminius (pour des raisons personnelles aussi) et déclara qu'il préférerait la paix à la guerre et pour cette raison choisissait Rome.

que chez les puissants. C'est ainsi que les Chérusques autrefois *boni aequique* (voir Ségeste *Annales* I 55 suiv.) sont maintenant qualifiés d'indolents et de sots (*inertes ac stulti*). Et ce sont les Chattes qui auraient récolté le « bénéfice » de la guerre et de la victoire : les Chattes victorieux, dit Tacite dans le même chapitre, ont vu leur chance (*fortuna*) passer pour sagesse ! (« *Chattis victoribus fortuna in sapientiam cessit* », 36, 2)²⁶.

Ces trois peuples, après ceux qui ont été intégrés à l'empire romain, sont ainsi situés par Tacite sur une sorte d'échelle comparative qui mesure leur distance à la germanité guerrière et à la paix romaine, c'est-à-dire leur degré sur l'échelle de l'humain, dans le domaine primordial de la gestion de la guerre. N'oublions pas le postulat de départ de Tacite : les Germains sont belliqueux. Et Tacite ne s'intéresse pas à la Germanie dans un pur souci de vérité ethnographique. La curiosité des Romains, certes, est très aiguë à l'égard des peuples étrangers et éloignés²⁷, mais c'est l'Orient et l'Asie qui les fascine plus que l'Europe du Nord. En fait, après Hérodote et Strabon, et leur vision des Scythes, les peuples septentrionaux sont perçus comme définitivement barbares, sauvages inaccessibles à tout adoucissement de mœurs du fait de leur position géographique (Posidonius, Pomponius Mela). Ils n'évoquent rien dans l'imaginaire latin, rien d'autre que des peuples invincibles, mais surtout sur lesquels une victoire n'apporterait rien à Rome. C'est dans ce contexte que l'œuvre de Tacite est à comprendre : il est possible que Tacite ait été amené, par sa curiosité ethnographique, à concevoir une sorte de théorie de l'impérialisme qui prenne en compte la vraie nature des hommes et surtout leur capacité naturelle à se soumettre aux lois de la guerre romaine. Il s'agit de savoir quels peuples Rome a intérêt à ranger sous ses lois et quels peuples elle peut laisser « hors les murs », parce que leur éloignement de l'humanité du centre les range plus près des animaux ou des objets curieux, à moins qu'ils ne se situent dans des contrées encore toutes pleines de l'histoire des dieux, de ce temps où les dieux parcouraient le monde.

Après la référence à la cavalerie remarquable des Tenctères (chap. 32), Tacite évoque les guerres « barbares » entre Bructères d'une part et Chamaves

²⁶ Il vaut la peine ici de remémorer la réalité historique des relations entre Rome et les Chérusques. Présentés ici comme pacifistes, ils ont été un peuple ambigu dans ses relations avec Rome : Arminius, massacreur des trois légions de Varus en 9 ap. J.-C., est Chérusque, mais un prince chérusque rival, Ségeste, l'a trahi pour passer du côté des Romains. Le chapitre 36 est donc difficile à interpréter : on s'étonne de voir présenté comme pacifiste et *iners* le peuple qui a suscité Arminius contre Rome et lui a infligé la pire défaite de son histoire, après les victoires d'Hannibal. Comment comprendre ? Tacite esquisse-t-il une petite leçon de morale politique : une victoire doit être exploitée et gérée selon un certain nombre de valeurs (*modestia ac probitas*) que les Chérusques ne possèdent pas. Veut-il tout à la fois flatter les Chattes et les Chauques, dont la fidélité peut avoir des relents de « barbarie » ?

²⁷ A. Baslez, M.-F. Baslez 1993.

et Angrivariens d'autre part (chap. 33) : guerres « offertes » en spectacle aux Romains qui n'ont plus qu'à en recueillir les effets : des peuples qui leur demandent secours ! Ces peuples secouent le joug de telle *superbia* (notion monarchique devenue « barbare » à Rome soit par l'attrait du butin (« *dulcedine praedae* »), soit par quelque faveur des dieux à l'égard de Rome. Guerres aux antipodes des guerres impérialistes romaines... Peuples éloignés. Proches sur la carte, plus proches que les Chattes ou les Chérusques mais plus éloignés par la distance où les met Tacite dans sa description.

Après l'évocation de ces peuples limitrophes du Rhin, Tacite passe au Nord, le grand Nord avec les Cimbres. Le chapitre 37 les situe *proximi Oceano* : de fait, les Cimbres peuplent les confins du Nord. Avec la région sacrée qui touche à l'Océan, finit la terre habitée. L'autre rive de cet immense « fleuve » touche au cercle qui ferme le cosmos, et porte les étoiles fixes et constellations du zodiaque.

Comment Tacite va-t-il situer les Cimbres sur sa carte de la guerre ? Comment parler d'un peuple aussi éloigné de Rome et de son rayonnement « pacificateur » et qui a pourtant tenu tête pendant plus de 150 ans aux troupes romaines, qui ne l'ont vaincu qu'une fois (victoire de Marius à Verceil en 101) ?

On notera tout d'abord que ce n'est pas à leur propos que Tacite évoque les confins mythiques du monde, comme on le verra au chapitre 45 et comme on l'a vu aux chapitres 2 et 34 : Tacite n'a-t-il pas été conscient de la contradiction qu'il y aurait eu à faire des Cimbres un peuple écarté et confiné aux extrémités de la terre, dans un pays chargé de légendes ? Car ce peuple a quitté son pays, s'est lancé, avec les Teutons, à la conquête du Sud, de la Gaule, de l'Italie et de l'Espagne, où ils ont remporté victoire sur victoire, malgré leur défaite finale. Ces peuples lointains sont germaniques, par leur côté guerrier et offensif, mais ils gèrent très bien la guerre, malgré leur éloignement de Rome !

Alors le parti pris de Tacite, pour présenter un peuple qui contredit ses choix cartographiques, est de le présenter comme indomptable, en détaillant les revers et le ridicule imposé aux Romains pendant plus d'un siècle par ce peuple²⁸.

Ni le Samnite, ni les Carthaginois, ni les Espagnes ou les Gaules, pas même les Parthes ne se sont plus souvent rappelés à nous : car la royauté d'Arsace est moins indomptable que la liberté des Germains. [...] Après avoir pris Carbo, Cassius, Aurelius, Servilius Caepio et Maximus Mallius, (les Germains) ont enlevé d'un coup cinq armées consulaires du peuple romain, à César lui-même Varus et trois légions avec lui (37, 5).

Verra-t-on dans ce chapitre la clé de l'œuvre : Rome devrait renoncer à intégrer les Germains à l'Empire, « car, dans ces derniers temps, on a gagné sur eux des

²⁸ « Non Samnis, non Poeni, non Hispaniae Galliaeve, ne Parthi quidem saepius admonere : quippe regno Arsacis acrior est Germanorum libertas. [...] At Germani Carbone et Cassio et Scauro Aurelio et Servilio Caepione Gnaeoque Mallio fuis vel captis quinque simul consularis exercitus populo Romano, Varum trisque cum eo legiones etiam Caesari abstulerunt » (37).

triumphes plus que des victoires » ? Ainsi Tacite conclut-il le chapitre sur les Cimbres. Ainsi introduit-il aussi les derniers chapitres de l'oeuvre qui décrivent les Suèves, nom générique d'une multitude de peuples qui vivent de la rive nord du Danube jusqu'à l'Océan et dont la « nature » apparaît comme indomptable.

En tout cas, après ces chapitres, qui évoquent les peuples entrés en contact avec Rome, Tacite décrit, du chapitre 38 à la fin, une multitude de peuples qu'il regroupe sous le nom de Suèves :

Nunc de Suebis dicendum est, quorum una, ut Chattorum Tencterorumque, gens (38, 1).

« Il faut parler des Suèves » dit Tacite, comme s'il préparait le lecteur une découverte insolite... De fait, la description de ces peuples construit, sur la carte taciteenne, le dernier cercle de la barbarie, qui va jusqu'à perdre visage humain.

Une exception notable au milieu de cette sauvagerie, les Hermondures :

Et haec quidem pars Sueborum in secretiora Germaniae porrigitur. Propior, ut, quo modo paulo ante Rhenum, sic nunc Danuvium sequar, Hermundurorum civitas, fida Romanis ; eoque solis Germanorum non in ripa commercium, sed penitus atque in splendidissima Raetiae provinciae colonia (41, 1).

Et cette partie des Suèves s'étend vers les régions les plus écartées de la Germanie ; plus près de nous (pour suivre maintenant le Danube, comme naguère le Rhin), la cité des Hermondures, fidèle aux Romains, seuls aussi entre les Germains à commercer non pas sur la rive, mais à l'intérieur et dans la plus brillante colonie de la Province de Rhétie.

Ce ne sont ni leur climat, ni leur sol, ni leurs eaux qui font d'eux une nation *fida Romanis*, mais leur proximité, non de Rome, mais d'une province romaine, sur la rive Nord du Danube ! Car l'influence romaine franchit les fleuves et une rive assagie adoucit aussi l'autre. Comme d'autres peuples romanisés, ils ont rejoint la *fides* romaine, par le miracle de relations commerciales et humaines et sans affrontement militaire.

Ce qui est dit des autres peuples de cet extrême nord et est de l'Europe est fait pour compléter la carte de l'humain, au-delà du centre de l'humanité accomplie, entre le Danube et l'Océan : les Semnons « immolent officiellement un homme » pour « célébrer les prémices d'horribles rites barbares »²⁹ ; les Langobards célèbrent des mystères en l'honneur de Nerthus, la Terre-Mère, qui se terminent par la noyade dans un lac retiré de la divinité avec son char et ses voiles : les esclaves chargés de cette mission y sont aussi engloutis³⁰ ; « les Cotins, ce qui

²⁹ « ...caesoque publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia » (39, 2).

³⁰ « Mox vehiculum et vestes et, si credere velis, numen ipsum secreto lacu abluitur. Servi ministrant, quos statim idem lacus haurit. Arcanus hinc terror sanctaque ignorantia, quid sit illud, quod tantum perituri vident ».

devrait accroître leur honte, ont même des mines de fer ! » (43, 2) ; les Haries, qui n'ont laissé d'autres traces dans l'histoire que celle-ci, aggravent la sauvagerie de leur âme et de leur nature en s'affublant de boucliers noirs, en se peinturlurant le corps, en combattant par nuits noires au point que cette armée de lémures semble sortie de l'enfer³¹ ; les Gothons obéissent à des rois (44), signe de barbarie primitive et comble de l'esclavage dans la tradition romaine depuis l'expulsion des Tarquins, mais signe léger comparé à l'obéissance à une femme découverte chez les Sitones (« tant ils dégénèrent non seulement de la liberté, mais de la servitude elle-même » (45, 9) ; les Suiones, amoureux des richesses, obéissent eux aussi à des rois, pire des tyrans qui gardent les armes sous bonne garde, de peur qu'« une troupe oisive d'hommes armés ne tombe dans la licence » (« otiosa porro armorum manus facile lasciviunt », 44, 3).

L'éloignement du centre de la civilisation humaine, c'est un rapport primaire à la guerre et au pouvoir, l'incapacité de construire une voie médiane entre la violence terrifiante et gratuite et l'oisiveté amollissante : aux yeux de Tacite, ces conduites sont « animales », non humaines, comme on peut s'y attendre dans des régions sans au-delà, aux confins de la nature (« Illuc usque et – fama vera – tantum natura », 45, 1). Le début du chapitre 45 est un magnifique hymne à l'Océan et au soleil :

Trans Suionas aliud mare, pigrum ac prope inmotum, quo cingi cludique terrarum orbem hinc fides, quod extremus cadentis iam solis fulgor in ortus edurat adeo clarus, ut sidera hebetet ; sonum insuper emergentis audiri formasque equorum et radiorum capitibus adspici persuasio adicit. Illuc usque (et fama vera) tantum natura.

Par delà les Suiones, une autre mer, dormante et presque immobile, dont on croit qu'elle entoure et enferme le monde parce que les dernières clartés du soleil couchant y durent jusqu'à son lever, si vives qu'elles voilent les étoiles : on entendrait encore le bruit qu'il fait en sortant des flots, on apercevrait la forme de ses chevaux, les rayons de sa tête, c'est ce qu'ajoute la crédulité. Jusque-là – et l'opinion est sûre – seulement jusque-là, s'étend la nature.

Tacite distingue, scientifiquement, la *fides*, la *fama vera* qui encadrent le passage, de la *persuasio*, l'ajout de la croyance populaire. Il y a dans ces mots toute la définition du mythe aux yeux d'un historien : ces affirmations sur l'Océan ne sont pas vérifiables, elles constituent une *fama* auquel on ajoute foi (*fides*), car elles reposent sur la science du *cosmos* et la représentation des quatre éléments qu'elle induit. Pour adhérer à ce discours semblable au vrai, ce *muthos* donc, la croyance populaire superpose des représentations figurées et naïves, poétiques aussi qui acquièrent le statut pédagogique de preuves. L'homme – et

³¹ « Ceterum Harii super vires, quibus enumeratos paulo ante populos antecedunt, truces insitae feritati arte ac tempore lenocinantur : nigra scuta, tincta corpora ; atras ad proelia noctes legunt ipsaque formidine atque umbra feralis exercitus terrorem inferunt, nullo hostium sustinente novum ac velut infernum adspectum ; nam primi in omnibus proeliis oculi vincuntur » (43, 6).

Tacite lui-même – a besoin de croire à ce mythe. Sa véracité tient tout entière dans sa transmission, sa réécriture, cette longue chaîne d'écriture dans laquelle Tacite veut prendre sa place. Tout se passe comme si Tacite voulait puiser dans l'imagerie populaire et poétique l'argument irréfutable – le mythe est vrai car il est le langage des premiers savants, qui étaient des poètes – que les visages de l'humain se répartissent sur la terre habitée selon une hiérarchie inhérente à la structure de l'univers et à la course du soleil : là où le jour et la nuit se confondent, où les saisons disparaissent ou alternent avec violence, là, la vie humaine ne peut que garder les formes mal dégrossies, pour des peuples qui ne bénéficient pas des douceurs des climats tempérés et des valeurs dont ils sont porteurs !

Ainsi ce « poème » qui ouvre le chapitre 45, l'avant dernier chapitre de l'œuvre, rend vraisemblables par avance les descriptions qui ferment l'œuvre : après la Suévie, on découvre les Peucins, les Vénèthes et les Pennes. Livrés à la souillure des unions mixtes, au brigandage, leurs caractères atteignent le pire avec ceux des Fennes, qui semblent résumer ceux de tous les autres :

Fennis mira feritas, foeda paupertas : non arma, non equi, non penates ; victui herba, vestitui pelles, cubile humus : solae in sagittis spes, quas inopia ferri ossibus asperant (46, 3).

Chez les Fennes, étonnante sauvagerie, hideuse misère, saleté de tous, torpeur des grands ; pas d'armes, pas de chevaux, pas de pénates ; pour nourriture, l'herbe, pour vêtements, des peaux et comme lit, la terre. Leurs seuls espoirs sont dans leurs flèches qu'ils appointent, par manque de fer, avec des os.

Il n'est pas impossible que la fin du chapitre ait nourri l'argument que Tacite faisait l'éloge de cet état de sauvagerie primitive : « en sécurité du côté des hommes, en sûreté du côté des dieux, ils sont parvenus à l'état le moins accessible aux mortels : ils n'ont même plus de vœux à former ». Je pense que c'est pourtant exactement le contraire d'un éloge. Ces hommes, aux yeux de Tacite et dans la présentation qu'il en fait, sortent de l'humanité car ils sortent du temps : sans passé, sans avenir, ils vivent dans le présent éternel et répétitif des animaux. Où sont les traces d'ataraxie et de sérénité conquise par la sagesse ?

La carte de la Germanie ne se ferme-t-elle pas sur l'évocation des Hellusiens et des Oxions, comme appartenant à la légende (« cetera iam fabulosa ») : que dire de ces hommes qui ont certes « une face d'hommes et un visage » (« ora hominum uultusque ») mais « un corps et des membres de bêtes » (« corpora atque artus ferarum gerere »). Infinitif de narration (*gerere*), infinitif historique, mode des propos rapportés. Tacite ne s'en offusque pas, il qualifie simplement l'affirmation d'*incompertum* et la laisse en suspens (« in medium relinquam »). Prudence de scientifique invoquée, on le sait, au moment même où l'auteur veut, certes, prendre un peu de recul par rapport à l'idée, mais non la réfuter. Il y a dans le *cetera iam fabulosa* toute la théorie du vraisemblable, si souvent convoquée

par les historiens, lorsqu'ils abordent des faits ou des événements douteux mais nécessaires à l'idéologie sous-jacente à leurs propos³².

Ainsi, Tacite apparente le physique des Germains des bords de la Baltique à celui d'hommes monstrueux, mi-hommes, mi-animaux. On ne saurait atténuer le propos, en suggérant qu'il est ici tributaire des traditions géographiques et qu'il ne fait que reproduire, sans y adhérer, des thèses héritées.

J'ai essayé de montrer la portée idéologique du recours à la notion de *fama vera*. S'agissant de la structure du cosmos et de la terre habitée, les modulations avec la vérité qu'offre le discours mythique ne doivent pas abuser le lecteur moderne : l'ethnocentrisme qui postule, chez les Grecs et les Romains anciens, la supériorité des Européens du Sud, de la Méditerranée conçue comme centre de la terre, sur les peuples du Nord (et dans une moindre mesure de l'extrême Sud), trouve sa racine dans une théorie des climats élaborée par les médecins, et non par les géographes. Au catalogue des maladies à soigner dans les différentes régions de la terre, les idéologues géographes et historiens ont substitué des caractères de l'homme sain, devenus progressivement la pure transposition des caractères mêmes du sol (une terre hérissée de forêts « produira » des hommes hirsutes !).

L'auteur de la Germanie, convaincu de la supériorité de l'homme romain, qu'il situe, implicitement, au point précis de son mode de gestion de la guerre, ajoute ce critère sur l'échelle qui hiérarchise les peuples et les hommes à l'intérieur de ces peuples. Dépassant la *vis* de l'homme primitif et de l'animal, le Romain dialectise cette force nécessaire dans la guerre avec l'idéal de *virtus*, de *fides*, de *probitas* et de *sapientia* (pour ne parler que des valeurs évoquées dans la Germanie), c'est-à-dire des valeurs exigées par l'idéal de *pax* construit par l'impérialisme romain. Les Germains non encore vaincus (*victi*, c'est-à-dire non encore entrés dans le cercle des terres pacifiées par Rome) appartiennent-ils à une autre humanité, définitivement inscrite dans une zone non amendable, impossible à adjoindre à l'Empire ? C'est en ce sens que l'œuvre de Tacite ne relève pas de l'ethnographie, mais du politique. Il n'est pas préoccupé de la vérité de son discours mais de son efficacité.

Cette vision politique, on le sait, est nourrie de tout un imaginaire romain qui va de l'éloge des vertus moyennes et tempérées de l'Italie au livre II des *Géorgiques* de Virgile, à la répulsion d'Ovide pour les terres et les hommes « sauvages » de la Thrace où il est exilé, et dont la froideur glacée devient la métaphore même de sa tristesse, de l'angoisse et de l'abattement qui l'étreignent.

Dans cette conceptualisation de la carte du monde, l'espace géographique est un lieu de sens sur l'humanité, son rapport à la nature, à la cité, au pouvoir,

³² Les premiers chapitres de l'histoire-légende de la fondation de Rome chez Tite-Live en sont une belle illustration.

au bonheur. Les valeurs qui définissent l'humanité sont spatialement codées, « territorialisées ». La modernité du texte de Tacite n'est-elle pas dans ce codage de l'Espace, comme enjeu politique et philosophique ?

Université Charles-de-Gaulle – Lille III
HALMA-IPEL – UMR 8164 du CNRS

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

Éditions de la *Germanie*

- Anderson 1938 : J.G.C. Anderson (éd.), *De origine et situ Germanorum*, Oxford 1938.
Giovanni 1984 : F. Giovanni (éd. et ill.), F. Galli (comm.), *De origine et situ Germanorum*, Roma 1984.
Grimal 1990 : P. Grimal (éd.), *Tacite, Œuvres complètes*, Paris 1990 (Bibliothèque de la Pléiade).
Much 1967 : R. Much (éd.), *Tacitus, Die Germania*, Heidelberg 1967.
Perret 1962 : J. Perret (éd.), *Tacite, La Germanie*, Paris 1962.
Voisin 2009 : P. Voisin (éd.), *Tacite, La Germanie*, Paris 2009.

Sur Tacite et la *Germanie*

- Arnaldi 1924 : F. Arnaldi, *Le idee politiche, morali e religiose di Tacito*, JPhV 1924, pp. 136–138.
——— 1973 : *Tacito*, Napoli 1973.
A. Baslez, M.-F. Baslez 1993 : A. Baslez, M.-F. Baslez, *Voyager dans l'Antiquité*, Paris 1993.
Bérard 1994 : F. Bérard, *Bretagne, Germanie, Danube : mouvements de troupes et priorités stratégiques sous le règne de Domitien*, Pallas XL 1994, pp. 221–240.
Briquel 1988 : D. Briquel, *Le Romain sous le Germain : remarques sur la Germanie de Tacite*, dans : *Le regard des Anciens sur l'étranger*, Dijon 1988, pp. 115–147.
——— 1994 : *Les Romains ne sont pas des autochtones : à propos de Tite-Live, I, 8, 5*, dans : R. Chevallier, R. Poignault (éds.), *Présence de Tite-Live*, Tours 1994, pp. 67–78.
Chevallier 1960 : R. Chevallier, *La Germanie dans la littérature et l'opinion publique romaines au I^{er} siècle de notre ère*, IL XII 1960, pp. 106–112.
——— 1961 : *Rome et la Germanie au I^{er} siècle de notre ère. Problèmes de colonisation*, Bruxelles, 1961.
Consoli 2002 : M.E. Consoli, *I Germani nella visione militare e politica di Cesare e Tacito*, Vichiana 4a ser. IV 2002, pp. 195–210.
Cordier 2006 : P. Cordier, *L'ethnographie romaine et ses primitifs : les paradoxes de la « préhistoire » au présent*, Anabases 2006 n° 3, pp. 173–193.
Deleuze, Guattari 1980 : G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris 1980.
Dorey 1969 : T.A. Dorey (éd.), *Tacitus*, London 1969 (Studies in Latin Litterature and its influence 12).
Dumézil 1942 : G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, Paris 1942.
Dupont 1995 : F. Dupont, « *En Germanie, c'est-à-dire nulle part* ». *Rhétorique de l'altérité et rhétorique de l'identité : l'aporie descriptive d'un territoire barbare dans la Germanie de Tacite*, dans : A. Rousselle (éd.), *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Perpignan 1995, pp. 189–219.
Hartog 1980 : F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris 1980.

- Kolendo 1998 : J. Kolendo, *La classification des peuples de la Germanie à la lumière de l'analyse de l'œuvre de Tacite*, dans : *Actes du colloque « Le monde antique et les barbares : textes, monuments, réflexion sur le passé »*, Warszawa 1998, pp. 57–63 [non vidi].
- Malissard 2002 : A. Malissard, *Néron, Tacite et la question de l'espace romain*, dans : J.M. Croisille, Y. Perrin (éds.), *Néronia VI : Rome à l'époque néronienne : institutions et vie politique, économie et société, vie intellectuelle, artistique et spirituelle : actes du VI^e colloque international de la SIEN (Rome, 19–23 mai 1999)*, Bruxelles 2002, pp. 178–192.
- Meslin 2001 : M. Meslin, *L'homme romain*, Paris 2001 [1978].
- A. Michel 1966 : A. Michel, *Tacite et le destin de l'empire*, Paris 1966.
- J.H. Michel 1998 : J.H. Michel, *Quid ad « Germaniam » Taciti explanandam anthropologia et palaeoethnologia afferre possint ?*, *RomBarb* XV 1998, pp. 117–125.
- Ndiaye 2005 : É. Ndiaye, *L'étranger « barbare » à Rome : essai d'analyse sémique*, *AntClass* LXXIV 2005, pp. 119–135.
- Nicolet 1988 : C. Nicolet, *L'inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'Empire romain*, Paris 1988.
- Norden 1922 : E. Norden, *Die germanische Urgeschichte in Tacitus' Germania*, Leipzig 1922.
 ——— 1927 : *Tacitus' Germania*, *Deutsche Rundschau* 1927, pp. 282–294.
- Paratore 1951 : E. Paratore, *Tacito*, Milano 1951.
- Poeschl 1986 : V. Poeschl (éd.), *Tacitus*, Darmstadt 1986 (Wege der Forschung 97).
- Syme 1970 : R. Syme, *Ten Studies in Tacitus*, Oxford 1970.
- Toulze 1993 : F. Toulze, *Centre et périphérie à Rome*, *Uranie* III 1993, pp. 87–118.
 ——— 1995 : *La construction de la barbarie dans la Germanie de Tacite*, dans : *Études inter-ethniques sur le Barbare, le Primitif, le Sauvage*, n° 10, Lille 1995, pp. 61–74.
- Trébert 1995 : Y. Trébert, *Nature des frontières de l'empire romain : le cas germain*, dans : A. Rousselle (éd.), *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Perpignan 1995, pp. 221–235.

GELLIUS, *NOCTES ATTICAE* III 1,
OR THE DISASTROUS EFFECTS OF GREED*

By

KATARZYNA OCHMAN

RÉSUMÉ: Le but de cet article est de présenter la matière d'un chapitre des *Nuits Attiques* (III 1), dans lequel Aulu-Gelle dépeint une conversation tenue par le philosophe Favorin d'Arles avec quelques-uns de ses disciples. Les lettrés discutent d'un passage de la *Conjuration de Catilina* (11, 3). Salluste y fait une vigoureuse attaque contre l'*avaritia*. Une des idées introduites par Salluste est que la cupidité rend efféminé non seulement l'âme, mais également le corps. Les diverses interprétations que les interlocuteurs d'Aulu-Gelle donnent à cette accusation, sont ici examinées en tenant compte non seulement du contexte plus large du passage sallustéen, mais aussi de la figure de Favorin et particulièrement telle qu'elle nous est présentée dans les *Nuits Attiques*. On tente de démontrer que Favorin, qui mène la conversation, n'est pas sérieux, comme on l'a souvent cru, mais que, ironisant sur sa propre condition (il était à la fois extrêmement riche et efféminé), il se moque des grammairiens. Ce passage d'Aulu-Gelle appartient donc à cette catégorie de chapitres des *Nuits Attiques* dans lesquels on dévoile l'ignorance de pédants.

The first chapter of book III of the *Attic Nights* relates a discussion led by the philosopher Favorinus with several gentlemen, none of them called by name, concerning a passage from Sallust's *Conspiracy of Catiline*. This chapter belongs to a large group of very interesting Gellian *capitula* which feature conversations between learned men on various topics of grammar – grammar understood in the broadest, ancient sense. Gellius depicts these situations in a very vivid and engaging manner¹. A characteristic trait of these passages is that very often in the course

* Original paper presented at the conference “*De natura hominum* dans les textes grecs et latins” held on 21–22 May 2009 in Wrocław. I would like to express my gratitude to all participants in the discussion, as well as to the anonymous referee, for bringing to my attention interesting aspects of the subject and important bibliographical items. Marta Otlewska and Przemysław Siekierka kindly provided me with materials otherwise unavailable. I am also greatly indebted to Margaret Palczynski (McGill University, Montreal) for her patience and diligence in amending my English.

¹ A question may be (and has been) asked, whether the described events did actually take place, but the ultimate answer does not seem to be of crucial importance: the chapters of this kind are immensely entertaining for the reader, so that at the end of the day Gellius proves to be either a very skilful, intelligent reporter, or a creative author of fiction – or rather a mix of the two. As for the scholarly discussion on fact and fiction in the *Attic Nights*, see the insightful diagnosis of Holford-

of the discussion a self-proclaimed specialist is exposed as incompetent by a real scholar, someone truly erudite, such as Herodes Atticus, Sulpicius Apollinaris, Fronto, or – most of all – Favorinus². The entertaining and educational values of these dramatic chapters have encouraged philologists, especially in recent years, to investigate and re-appraise Gellius' methods and purposes³.

The chapter in question has not yet received much interest from the scholars, even though it seems to be worthy of particular attention⁴. As Stephen Beall put it in the introduction to his analysis of *NA* XVII 8, “even Gellius' admirers have sometimes found it difficult to figure out what he was thinking as he went about his work” (Beall 1999: 55), and also *NA* III 1 seems to have caused difficulties for the readers of Gellius. Indeed, at first sight the account may seem illogical, the argumentation incoherent, its conclusion dull or non-existent – especially if we take this Gellian passage seriously, as a report of a conversation that was intended to be an earnest investigation of academic matters⁵. Had this been the case, Gellius would have missed the point completely – the “scholarly” opinions expressed by the pedantic interlocutors are increasingly clumsy and thoughtless. This, however, would be unusual for our author, who in general understands well what he is talking about, and at times even presents us with very sophisticated pieces of intellectual entertainment. The most amusing chapters are often the

Strevens (2005: VII): “If in the late nineteenth century Gellian studies were beset by the self-contented scepticism that supposed all settings to be fictitious and all learning second-hand, in the late twentieth the danger came from the ingenuous *naïveté* that believed the encounters to have taken place and the books to have been in the author's library. Perhaps this was an attempt at rehabilitation, for so great, it seems, was the scholars' discomfort in the presence of art that those who took Gellius' dialogues for pure fiction held him in lower esteem than those who made him a mere reporter”.

² For a comprehensive investigation of this *topos* in the *Attic Nights*, together with a critical summary of previous scholarly views see Vardi 2001, under the meaningful title *Gellius against the Professors*.

³ See first of all Beall 1999, with reasonable methodological postulates (p. 55), pursued for instance by Tischer 2007 and Hogan 2009 – each of them examining a single dialogical *capitulum*.

⁴ Apart from the interpretations of Astarita (1993: 180), Gleason (1995: 143), and, most recently, Keulen (2009: 120–122, 178–180), I find no other attempts at a comprehensive approach to this chapter. What is important, all these readings focus on expounding Gellius' intentions and his understanding of the quotation, without considering the Sallustian context of the passage. Vardi 2001 does not take *NA* III 1 into account, nor do Marache 1960 and Buongiovanni 2004. It is not surprising that even Martin Hertz's manuscript notes in his interleaved copy of the *Attic Nights* (University Library in Wrocław, ms. IV O 7h, possibly identical with the “thesaurus” mentioned by Hosius [1903: XX f.] in the preface to his edition) are strikingly sparse for III 1 in comparison with most other chapters.

⁵ So, for instance, Kretzschmer (1860: 105) and a century later Gassner (1972 : 213). As Keulen puts it in the introduction to his inspiring book (2009: 2), “the traditional positivistic approach in Latin studies, which has been reluctant for a long time to move beyond detailed philological and textual analysis, has transformed Gellius into something of an exemplary caricature of its own tendency to study texts outside their contexts”.

ones featuring Favorinus, the unquestioned star of the *Attic Nights*, presented by Gellius as a genuine scholar, erudite and witty at the same time. Favorinus' irony is often emphasized⁶, and Beall (2001: 101 ff.) argues that Gellius shared this attitude of his mentor and provides examples of its influence on the *Attic Nights*. The following attempt at interpreting chapter III 1 is based on the assumption that its structure and purpose are essentially similar to other dialogical chapters of the *Attic Nights*, and that Gellius made efforts to present Favorinus in a coherent way: as conspicuously clever and undeniably learned.

Auli Gellii *Noctium Atticarum* lib. III cap. I⁷

**Quaesitum atque tractatum, quam ob causam Sallustius
avaritiam dixerit non animum modo virilem,
sed corpus quoque ipsum effeminare.**

[1] Hieme iam decedente, apud balneas † stitias⁸ † in area subcalido sole cum Favorino philosopho ambulabamus; atque ibi inter ambulandum legebatur *Catilina* Sallustii, quem in manu amici conspectum legi iusserat. [2] Cumque haec verba ex eo libro lecta essent:

Avaritia pecuniae studium habet, quam nemo sapiens concupivit; ea quasi venenis malis inbuta corpus animumque virilem effeminat, semper infinita et insatiabilis est, neque copia neque inopia minuitur,

[3] tum Favorinus me aspiciens

⁶ E.g. Barigazzi 1966: 74, Holford-Strevens 1997a: 109, Gleason 1995: 151 (“fundamental irony”). An excellent analysis of allusions and possible *double entendres* connected with the character of Favorinus can be found in Keulen (2009, part II of the book, esp. relevant is chapter IV entitled “Exposing his [i.e. Favorinus’] own infamy: avarice and unmanliness”). Some of Keulen’s conclusions seem, however, too daring (cf. the review by Holford-Strevens 2009). It is beyond question that, very often, “in the spirit of Lucianic writings, [Gellius] invites the reader to recognise the satire and to acknowledge where true authority lies” (Keulen 2009: 314), but for the fact that by “true authority” he understands solely Gellius’ own carefully constructed authority, and not at all the authority of other intellectuals presented in the *Attic Nights*.

⁷ The text is that of Hertz (Berlin 1883–1885), with one major change noted below (n. 9).

⁸ *Discriptio XIII regionum Urbis Romae* enumerates 856 baths, of which we know only few by name (see Fagan 1999: 14, n. 9; 357 f.; also Appendix 2. Keulen 2009: 178–180 discusses the role of this kind of setting in Gellian dialogues). *Titias* is a conjecture of Lipsius, accepted by modern editors. Lipsius was thinking, however, of *Thermae Titianae*, whereas Marache and Cavazza understand *Titias* as baths established by some unknown Titius. I insert the *crucis* following the suggestion of Holford-Strevens (1993: 294), who discusses the corruption in detail. To the long list of attempts to make the text readable he adds *Sittias*, considering the fact that a wealthy Sittius has been at least noted by history (cf. *RE* s.v. *Sittius* 2). Another possibility could be *Senias* – the baths of Senius are mentioned by Cicero (*Pro Caelio* 61 f.). In the minuscule script the word *Senias* would have the same amount of vertical strokes as *stitias*, the reading given by *V*.

– Quo – inquit – pacto corpus hominis avaritia effeminat? Quid enim istuc sit, quod animum virilem ab ea effeminari dixit, videor ferme adsequi, set, quonam modo corpus quoque hominis effeminet, nondum reperio.

[4] – Et ego – inquam – longe iamdiu in eo ipse quaerendo fui ac, nisi tu occupasses, ultro te hoc rogassem.

[5] Vix ego haec dixeram cunctabundus, atque inibi quispiam de sectatoribus Favorini, qui videbatur esse in litteris veterator,

– Valerium – inquit – Probum audivi hoc dicere: usum esse Sallustium circumlocutione quadam poetica et, cum dicere vellet hominem avaritia corrumpi, corpus et animum dixisse, quae duae res hominem demonstrarent; namque homo ex anima et corpore est.

[6] – Numquam, – inquit Favorinus – quod equidem scio, tam inopportuna tamque audaci argutia fuit noster Probus, ut Sallustium, vel subtilissimum brevitatis artificem, periphrasis poetarum facere diceret.

[7] Erat tum nobiscum in eodem ambulacro homo quispiam sane doctus. [8] Is quoque a Favorino rogatus, ecquid haberet super ea re dicere, huiusmodi verbis usus est:

[9] – Quorum – inquit – avaritia mentem tenuit et corrumpit quique sese quaerundae undique pecuniae dederunt, eos plerosque tali genere vitae occupatos videmus, ut sicuti alia in his omnia prae pecunia, ita labor quoque virilis exercendique corporis studium relictui sit. [10] Negotiis enim se plerumque umbraticis et sellulariis quaestibus intentos habent, in quibus omnis eorum vigor animi corporisque elanguescit et, quod Sallustius ait, *effeminatur*.

[11] Tum Favorinus legi denuo verba eadem Sallustii iubet atque, ubi lecta sunt:

– Quid igitur – inquit – dicimus, quod multos videre est pecuniae cupidos et eosdem tamen corpore esse vegeto ac valenti?

[12] Tum ille ita respondit non hercle inscite⁹:

– Quisquis – inquit – est pecuniae cupiens et corpore tamen est bene habito ac strenuo, aliarum quoque rerum vel studio vel exercitio eum teneri necessum est atque in sese colendo non aequae esse parcum. [13] Nam si avaritia sola summa omnes hominis partes affectionesque occupet et si ad incuriam usque corporis grassetur, ut per illam unam neque virtutis neque virium cura adsit, tum denique id vere dici potest effeminando esse et animo et corpori, qui neque sese neque aliud curent nisi pecuniam.

[14] Tum Favorinus:

⁹ So Marshall, following the *recentiores*, which lack the dittography of *VPR* (“respondit respondis”). Hertz gives here: “Tum ille ita respondit: ‘Respondes non hercle inscite. Quisquis, inquit, etc.’”. The position of *inquit*, which Gellius places often after the first cited word, suggests that the quotation begins with *quisquis*. For this observation I am grateful to Professor Jakub Pigoń.

– Aut hoc, – inquit – quod dixisti, probabile est, aut Sallustius odio avaritiae plus quam potuit¹⁰ eam criminatus est.

The setting of the scene is very pleasant, as often in Gellius, who likes to please his readers with the traditional niceties of philosophical dialogues¹¹. It is early spring, we are at the baths, and we are invited to accompany Favorinus and a group of his disciples in a relaxing walk in the first sunshine. Gellius is there too. One of the students happens to have with him a copy of *The Conspiracy of Catiline*. Favorinus notices it and asks that the book be read to them as they walk¹². A certain passage catches the teacher’s attention and he starts to examine his companions about it.

In the case of this chapter we are lucky enough to have the rest of the Sallustian work, not only sparse fragments, as when Gellius talks about Ennius or Cato the Elder. Let us take a look at the context of the passage quoted. Sallust is speaking here about greed, and in the span of several chapters he is arguing that greed – *avaritia*, together with *ambitio* have become the two major vices of the Romans, the vices that led to the decline of the Roman Republic. This reasoning provides context for the behaviour of Catiline and his adherents, whose profligate way of life will be depicted several chapters later. Favorinus, however, seems to be interested in only one sentence, in fact, in a single phrase taken out of this whole larger passage. Namely, he expresses his doubt whether greed could actually render not only a man’s mind effeminate, but also his body (§3).

Before we accept Gellius’ invitation and take part in the discussion that follows, it is important to mention several facts about the person of the philosopher, which may not appear obvious for a modern reader, but which must have been conspicuous for the audience in the second century AD. Favorinus was definitely an important and well known figure at this time. He belonged to the movement of the Second Sophistic and was one of the few sophists who, in the eyes of Philostratus, deserved the title of “philosopher”¹³. He was very successful as

¹⁰ *potuit*: mss., *oportuit*: Scriverius, applied by Marshall and Cavazza.

¹¹ Cf. especially *NA* I 2, 1 f. with the description of Cephisia, the magnificent villa of Herodes Atticus, and its surroundings, pictured as a typical *locus amoenus*.

¹² Of which Favorinus was much in favour, cf. *NA* III 19, 1: “Apud cenam Favorini philosophi cum discubitum fuerat coeptusque erat apponi cibus, servus assistens mensae eius legere inceptabat aut Graecarum quid litterarum aut nostratium”, similarly II 22, 1. Keulen (2009: 121) believes that in III 1 Favorinus himself chose the precise Sallustian passage to be read. However, knowing the philosopher’s literary habits, it can easily be imagined that he asks that the book be read from the very beginning and then, having noticed an attractive topic for discussion, he asks for the reading to stop. It takes a quarter of an hour to recite the first 11 chapters of the *Bellum Catilinae* (see Johns on 2010: 44 f., esp. note 29, with further bibliography).

¹³ *VS* 492. As Holford-Strevens (1997b: 188 f.) puts it, “Plutarch [...] took him seriously enough [...] to address two works to him and cite him in others, [...] Galen took him seriously

an orator and as a teacher. He was very popular: people enjoyed listening him, and they enjoyed it so much that we are informed that even those who did not understand Greek would come and listen to Favorinus' speeches for the sake of the performance itself¹⁴. He was also active as a writer. Little of his work is extant, but he has been immortalized by Gellius, who belonged to his group of faithful students, or rather followers¹⁵, and made him one of the protagonists of his *Attic Nights*, indeed the most prominent character of the miscellany¹⁶. Favorinus is depicted as very learned and very witty at the same time. Gellius admits that he cannot always tell whether Favorinus is speaking seriously or making fun of something¹⁷. In the *Attic Nights* Favorinus seems often to take pleasure in correcting other people's wrong opinions, and he tends to do it in a very amusing, intelligent way. In general, this picture differs from what we can read about Favorinus in other sources – his person seems to have aroused contradictory, even extreme reactions. For Gellius, however, he is an idol – Holford-Strevens (1997a: 112) calls Favorinus Gellius' Socrates.

Favorinus himself says that his life can be described by means of three paradoxes:

- 1) he was born a Gaul, but spoke Greek;
- 2) he was a eunuch, but was accused of adultery;
- 3) he quarrelled with the emperor, and lived¹⁸.

enough to compose three works against him". *RE*, however, saw Favorinus only as "Halbphilosoph" (Schmid 1909: 2078).

¹⁴ Καὶ ὅσοι τῆς Ἑλληνῶν φωνῆς ἀξύνετοι ἦσαν, οὐδὲ τούτοις ἀφ' ἡδονῆς ἢ ἀκρόασις ἦν, ἀλλὰ κάκεινους ἔθελε τῆ τε ἡχῆ τοῦ φθέγγματος καὶ τῷ σημαίνοντι τοῦ βλέμματος καὶ τῷ ῥυθμῷ τῆς γλώττης (Philostratus, *VS* 491).

¹⁵ Cf. *NA* XIV 2, 11: "...pergo ire ad Favorinum philosophum, quem in eo tempore Romae plurimum sectabar", or XVI 3, 1: "Cum Favorino Romae dies plerumque totos eram tenebatque animos nostros homo ille fandi dulcissimus, atque eum, quoquo iret, quasi ex lingua prorsum eius apti prosequeremur: ita sermonibus usquequaque amoenissimis demulcebat".

¹⁶ Favorinus as the main character of the *Attic Nights* was studied particularly by Beall 2001. Apart from the works cited above (n. 13), see too Holford-Strevens (1997a: 109–112 and 2005: 98–130), Gleason 1995 (esp. ch. 1 and 6), Barigazzi 1997, and introductions to Favorinus' editions of Barigazzi and Amato.

¹⁷ Cf. *NA* XIV 1, 2 (Marshall): "exercendine aut ostentandi gratia ingenii, an quod ita serio iudicatioque existimaret, non habeo dicere". On Favorinus' characteristic sense of humour see Holford-Strevens 1997a: 109, esp. n. 53. See also *NA* XVII 12, 1 f.: "Infames materias, sive quis mavult dicere 'inopinabiles', quas Graeci 'ἀδόξους ὑποθέσεις' appellant, et veteres adorti sunt, non sophistae solum, sed philosophi quoque, et noster Favorinus oppido quam libens in eas materias se deiciebat, vel ingenio expurgificando ratus idoneas vel exercendis argutiis vel edomandis usu difficultatibus, sicuti, cum Thersitae laudes quaesivit et cum febrim quartis diebus recurrentem laudavit, lepida sane multa et non facilia inventu in utramque causam dixit eaque scripta in libris reliquit". Theodor Mommsen (1868: 85) described the philosopher in following words: "Favorinus Gellianus, scholasticorum aetatis Hadrianae facile princeps minorumque zetematorum magnus Achilles".

¹⁸ Philostratus, *VS* 489: Γαλάτης ὢν ἑλληνίζειν, εὐνοῦχος ὢν μοιχείας κρίνεσθαι, βασιλεῖ διαφέρεσθαι καὶ ζῆν.

The second feature, his hermaphroditism, has excited particular interest among scholars. Favorinus is said to have been born without testicles – he was not a eunuch then, but suffered from cryptorchidism, which, combined with other signs of a sex development disorder, means that he was born intersex, to use the recent terminology¹⁹. We have a detailed description of Favorinus' appearance by his great enemy, the speaker Polemo²⁰. We are lucky, because Polemo belonged to the devotees of the art of physiognomy – this is why Favorinus' characteristics are described very precisely. His voice was a voice of a woman, says Polemo, he had no beard, his skin was soft and his neck – long and slender. What is more, he took particular care of his appearance: he dyed his hair, used perfumes, wore jewellery and make-up and enjoyed fancy clothes. Gellius does not mention all this in the *Attic Nights*, either because he is a gentleman, or rather because he presupposes that the readers know what Favorinus was like²¹. He was a celebrity on an imperial scale. Beall (2001: 101) describes him brilliantly as “a prototypical pop star: effeminate in voice and appearance, elaborately dressed, morally suspect, superlatively clever, profoundly incongruous”.

As we can see, when it comes to effeminate men, there can hardly be found a more striking example than Favorinus himself. It is therefore easy to imagine him asking, with his feminine voice: “Tell me my friend, how is it possible that greed render men effeminate?” It is also important to remember that Favorinus was famous not only for his ambiguous gender, but also for his immense wealth.

¹⁹ This information raised some speculation as for the precise nature of Favorinus' condition. Swain 1989: 154 summarizes the discussion. The now commonly suggested diagnosis is “Reifenstein's syndrome”. First proposed by Mason 1979, it has not been excluded by Retief, Cilliers 2003, who offer an analysis of Favorinus' case based on recent medical studies. Reifenstein's syndrome, however, is only one of various sex development disorders, many of which share common symptoms (such as cryptorchidism), but are impossible to correctly diagnose and differentiate without performing genetic and hormonal tests, as well as computed tomography. For the purposes of this paper I am employing the term “intersexuality”, which gained popularity in the English language in the nineties. In a recent paper entitled *Consensus Statement on Management of Intersex Disorders* (2006), P.A. Lee et al. postulate changing the terminology due to diagnostic and social reasons. They suggest introducing a general description: “disorders of sex development”, or “DSD”. Apart from these reservations on the part of the scientists, the word “intersexual” is still in common use, even among patients affected with DSD.

²⁰ Extant in the Arabic version only, and misunderstood by some scholars, who used only the Latin translation. See Gleason 1995: 7 and Holford-Strevens 2005: 98–100 for translations and comments.

²¹ Holford-Strevens (1997a: 95 f.) in the article entitled *Aulus Gellius: The Non-Visual Portraitist* observes also that Gellius respected (even more than necessary) the convention of dialogue as a genre, and that he may have consciously rejected the physiognomical tradition, but nevertheless in general “Gellius was not interested in people's looks”.

He could easily afford all extravagant expenses of the sort that the Romans would associate with ladies' wastefulness²².

And so this Favorinus, a doubtful man undoubtedly rich, wishes to study avarice and effeminacy. He is being ironic and provocative: he wants to play with this passage of Sallust and the very way in which he asks the question is allusive. As Wytse Keulen (2009: 122) observed, the phrase "videor ferme adsequi", apart from its most obvious meaning, can also hint at Favorinus being an example of the supposed link between avarice and effeminacy: "I seem to bring this into practice" (cf. above, n. 22). However, the interlocutors interpret Favorinus' question literally, even grammatically, as if the professor was solely interested in the wording of the sentence²³. They provide explanations that are as sophisticated as they are incorrect²⁴.

Favorinus' question is first directed at Gellius himself. The information that Favorinus asks the question "Gellium aspiciens" is not to be ignored. It hints at a particular relation between Gellius and the teacher, who winks significantly at his favourite student²⁵. "Watch this!", he seems to whisper, or maybe: "There now, you know what to say". Gellius does not fail. He knows what Sallust means in the introduction to *Bellum Catilinae*, and he understands that Favorinus'

²² Keulen (2009: 118 f.) indicates a moment in Favorinus' biography which may suggest that the philosopher himself has not been free from the vice of avarice: when appointed high-priest of his home town, he refused to accept the expensive duty.

²³ Holford-Strevens (2005: 103; 252) asks whether Favorinus, "secure in his place as a παιδαγωγός amongst a male élite, raise[s] such ticklish topics on purpose, daring those present to pass personal remarks?". If we believe that Gellian stories to some extent reflected true circumstances, Favorinus' interlocutors did not even allude to the philosopher's peculiarity. The conversation that follows is deadly serious on their part. One is tempted to imagine that they were doing their best to remain "professional" and not to show any sign of disrespect towards the Very Important Person of Favorinus, who secretly enjoyed it and laughed at them. Cf., however, *NA* IV 1, entitled "Sermo quidam Favorini philosophi cum grammatico iactantiore factus in Socraticum modum", where an ostentatious grammarian seems to allude to Favorinus' condition when discussing (grammatical) gender. On this chapter, set against a passage from Lucian's *Demonax*, see Gleason 1995: 136, as well as the detailed discussion in Keulen 2009: 126–132.

²⁴ Sadly, the opinions of the two gentlemen, whom Gellius calls only *quispiam* (for which see Rossi 1996/1997: 76 f.), were still able to find place in the serious scholarly discourse (cf. above, n. 6). Vretska (1976: 223), in his impressive commentary on Sallust, uses them as an example of the views of ancient grammarians, quoted by Gellius, who apparently did not notice how worthless they were. Favorinus' conclusion (*NA* III 1, 14) is treated in the same way, and indeed presented as the most surprising of the three explanations.

²⁵ A comparable situation can be found in *NA* II 2, 1, where Gellius shows himself on close terms with the Platonic philosopher Taurus: "Taurus, sectatoribus commodum dimissis, sedebat pro cubiculi sui foribus et cum assistentibus nobis sermocinabatur", cf. Holford-Strevens 1997a: 105. For a contrasting context, see IV 1, 2, where an unknown grammarian (again described as *quispiam*) commits a *faux pas*: he expresses his opinion "aspiciens ad Favorinum, quamquam ei nondum etiam satis notus esset", where the subject of the subordinate clause is still *quispiam*, and not (as Keulen 2009: 121 wants it) Favorinus.

question is a mockery, or maybe the kind of question teachers ask in order to test their students²⁶. No teacher poses questions because he really does not know the answer. Understanding this, Gellius presents the issue raised by Favorinus as very stirring: he asserts to the rest of the party that he has been investigating it for a long time, and that he was just about to ask the question himself. This is the only sentence Gellius utters in this conversation, and it is a significant one. The answer to Favorinus “question” does not require any special investigation, there is no philological riddle in this passage of Sallust. This should be quite clear to anyone who reads the next several paragraphs of the *Conspiracy of Catiline*. Had it been true that Gellius took pains to understand this particular place in Sallust, he would have placed himself among the pedantic grammarians, who are apparently unable to appreciate literary texts. It is important that Gellius speaks *cunctabundus*, “stalling for time”: he does not want to give any response to the tricky query, but tries to induce others into Favorinus’ trap²⁷.

The reaction is not long delayed. One of the companions hardly lets Gellius finish his thought before he blurts out a very self-confident answer: in the opinion of Valerius Probus, Sallustian “body and soul” would denote man in his entirety (§5). It is important to notice that this person, described only as *quispiam*, seemed to be well educated in literature, “videbatur esse in litteris veterator” (cf. Keulen 2009: 180). He is quoting the authority of Valerius Probus²⁸, which seems to have been an easy thing to do, because Probus’ teaching was for the most part transmitted orally, that is, there was no reference available, apart from saying “Probus said so”²⁹. Thus, the explanation provided here is quickly refuted by Favorinus, based on two assertions:

- 1) Sallust, famous for his *brevitas*, would never use a *periphrasis poetarum*;

²⁶ Otherwise Marache (1952: 239), who gives the following summary of the chapter: “...Favorinus doit avouer qu’une expression du *Catilina* lui reste inexplicable. Il hésite à admettre la solution proposée par un de ses compagnons”.

²⁷ Another way of understanding the exchange between Favorinus and Gellius would be that the latter does not instantly penetrate the philosopher’s intentions – so Gleason (1995: 143), who describes Gellius as “nonplussed”. Nonetheless, I cannot but imagine Gellius who – even unable to provide any explanation – suspects some kind of a trick on the part of Favorinus and thus answers *cunctabundus*, with reserve, waiting for the outcome. Hesitation and uncertainty are still more professional than rushing overeagerly with an arbitrary answer. Somewhat differently Keulen (2009: 121), for whom *cunctabundus* means “respectful hesitation to address his master on a topic that involves accusations of effeminacy and immorality” – part of Gellius’ self-presentation as the humblest *sectator* of Favorinus. Consequently, Keulen interprets Gellius’ words as an expression of “relief that Favorinus himself comes up with this very delicate question”.

²⁸ On whom see Jocelyn 1984 and 1985, as well as Holford-Strevens 2005: 163–165, esp. n. 34.

²⁹ A similar situation is described in *NA* XV 30, where an etymological question is discussed. A philologist has just given a far-fetched explanation, “scriptum etiam hoc esse a Valerio Probo contendit”, but Gellius has his doubts: “Ego, cum Probi multos admodum commentationum libros adquisierim, neque scriptum in his inveni nec usquam alioqui Probum scripsisse credo”. Citing

2) to say such a thing would be a tasteless joke on the part of *noster Probus*; he is too good a grammarian to accuse Sallust of something like that (§6).

Then Favorinus, hoping for a better outcome, directs the same question to another *quispiam*, described by Gellius as *sane doctus*³⁰. He presents an explanation that made Ludovic Legré (1900: 265) speak of “une curieuse question littéraire, qui touchait à l’hygiène”. The reasoning gains Favorinus’ praise: not because of its particular value for understanding the passage of Sallust, but because the argument is conducted in a most correct way (§9 f.): there is a direct connection between avarice and effeminacy, because *labor virilis* and *exercendi corporis studium* are set aside by those whose minds are corrupted by the want of money. The reasoning is flawless, the speaker being clearly a victim of “the fatal fascination of dialectic”³¹. Favorinus does not refute him instantly, as he did with the previous *quispiam*, but he wants to look more thoroughly into this way of interpreting the text and to test the dialectic competence of the interlocutor. He asks that the passage should be read again³² and expresses his doubt (§11): “What you say is not always true”, he points out. There can be found many greedy men who are still fit and strong. The other responds skilfully (as Gellius observes, “non hercle inscite”) (§13): these people must be not *completely* spoilt and captured by avarice, they must still have some other interests than just collecting money, and this saves them. Someone purely avaricious would certainly be effeminate, because he would neglect all care for his body. Maud Gleason (1995: 143) in her valuable account of “Favorinus the Philosopher as Remembered by his Roman Friends” paraphrases this chapter, asserting that he “remains unconvinced” and that his conclusion exemplifies “the Academics’ notorious suspension of judgement”. To all appearances it is certainly

the authority of Probus was also a way of establishing one’s own authority, because the great grammarian, as we are informed by Suet. *Gram.* 24, 4 f., accepted only very few disciples.

³⁰ *Sane* often appears in the *Attic Nights* in descriptions of incompetent interlocutors: “a quite learned man”. See IX 6, 2: “Haec quosdam non sane indoctos viros audio ita pronuntiare...”; XIII 29, 2: “Cum is liber eaque verba M. Frontoni, nobis ei ac plerisque aliis adsidentibus, legerentur et cuidam haut sane viro indocto videretur ‘mortalibus multis’ pro ‘hominibus multis’ inepte frigideque in historia nimisque id poetice dixisse, tum...”; XV 9, 3: “de grammaticorum vulgo quispiam nobiscum ibi adsistens non sane ignobilis”; XVII 5, 3: “rhetoricus quidam sophista, utriusque linguae callens, haut sane ignobilis ex istis acutulis et minutis doctoribus, qui ‘τεχνικοί’ appellantur”; XIX 13, 5: “ille grammaticus, homo sane perquam in noscendis veteribus scriptis exercitus”. As for the syntax, we would expect a continuation, for example a *tamen*, which however does not follow (but see IX 10, 5). Instead of *tamen* there is usually a description of this “quite learned” individual’s discredit.

³¹ An expression of Holford-Strevens (1971: 16), commenting on *NA* XVI 8, 16 f.: “...id solum addendum admonendumque est, quod huius disciplinae studium atque cognitio in principiis quidem taetra et aspernabilis insuavisque esse et inutilis videri solet, sed, ubi aliquantum processeris, tum denique et emolumentum eius in animo tuo dilucebit, et sequitur quaedam discendi voluptas insatiabilis, cui sane nisi modum feceris, periculum non mediocre erit, ne, ut plerique alii, tu quoque in illis dialecticae gyris atque maeandris, tamquam apud Sirenios scopulos, consenescas”.

³² Note that with *iubet* the tense changes to the historical present; the conversation becomes more dynamic.

so. However, the logic of the reasoning presented by *quispiam* seems to be so undeniable that we can easily imagine the immensely rich, ultimately feminine (and remarkably self-distanced) Favorinus sincerely amused by the fact that he himself has just become a living example of this newly formulated psychological principle³³.

If not for Favorinus' sense of humour and his "self-fashioned identity" (as Gleason 1995: 158 puts it), he could have easily felt offended by such a response, and he could have answered back with all philological and rhetorical cruelty. Instead, in his final sentence he proposes two alternative impossibilities, the first of which ("aut hoc, quod dixisti, probabile est"), which is after all a praise of the unfortunate interlocutor, is most likely to be taken by him at face value³⁴. The simple meaning of the Sallustian passage becomes clear when we remember its broader context. The historian does not try to show any direct dependence between avarice and effeminacy, but rather points out the *effect* of cupidity, namely *luxuria* (cf. Vretska 1976: 223, Holford-Strevens 2005: 152). Sallust says this explicitly several sentences later: "loca amoena, voluptaria facile in otio ferocis militum animos molliverant: ibi primum insuevit exercitus populi Romani amare potare, signa tabulas pictas vasa caelata mirari" (11, 5 f.). In *NA* IV 8 Gellius quotes a story about P. Cornelius Rufinus, who "manu quidem strenuus et bellator bonus militarisque disciplinae peritus admodum fuit, sed furax homo et avaritia acri erat". As we can see, *avaritia* does not in any way affect Rufinus' virility – for nothing appears as more manly than being a warrior. The person of Rufinus could serve as an example to illustrate Favorinus' doubt in §11, matched with the dialectically skilled response. However, chapter IV 8 is designed as a simple *Lese Frucht* and unmarked by Favorinus' irony (although cf. Keulen 2009: 186 f.), and so in the conclusion we read that Rufinus' was expelled from the senate on grounds of his *luxuria*, which is the typical consequence. The two vices, *luxuria* and *avaritia*, seem to form an obvious association, and so they are understood by Sallust. From *luxuria* it is only one step to general effeminacy of behaviour, such as paying too much attention to one's appearance. A notable example can be easily drawn from Virgil, who describes how Aeneas' lifestyle changed among Carthaginian wealth.

Let us come back to the concluding alternative Gellius puts in the mouth of his teacher. Since our poor *quispiam* was wrong in his interpretation ("hoc quod dixisti probabile est" – and we have seen that it is not), we are left with the

³³ Moreover, the opinion of *quispiam* is also redolent of the ascetic conception of philosophy, which Favorinus does not share. See the observations of Gleason 1995: 137, who cites the examples of Socrates' endurance and physical toughness of the Cynics. Curiously, in the opening chapter of the previous book Gellius speaks of Socrates' "labores voluntarii et exercitia corporis ad fortuitas patientiae vices firmandi", on which see Keulen 2009: 178–184.

³⁴ Cf. the tactful and witty reply of the rhetor Antonius Julianus, asked to confirm a young man's (doubtful) skills in declaiming on some *controversia*: "adulescens hic sine controversia disertus est" (*NA* IX 15, 11).

second option: “Sallustius odio avaritiae plus quam potuit eam criminatus est”. Favorinus says that “Sallust, because of his *hate* of avarice, criticized it more than he could have”. The phrase “plus quam potuit” has been much discussed. It poses interpretation problems that are to some extent reflected by the English translation: *more than he could have*. A common way of understanding this sentence was that Favorinus would play on the well known accusation against Sallust, who dared to criticize the cupidity of the Romans, although he himself had acquired his great wealth in a not-so-honest way: he was not the right person to criticize this particular vice, he was subjectively *not entitled to do it*. This meaning could be conveyed by the word *potuit*³⁵, although some scholars were dissatisfied with this well transmitted manuscript reading. There were several conjectures proposed, most notably the one of Petrus Scriverius³⁶, who wanted to change *potuit* into *oportuit*, thus forcing the interpretation related to Sallust’s own moral qualities: “Because of his hate of avarice, he criticized this vice more than it befitted him”. This suggestion has been adopted by Marshall and Cavazza, whereas Hertz and Marache keep *potuit*³⁷. This entire chapter, however, does not seem to have much to do with the person of Sallust. There is no hint that could lead us to understanding Favorinus’ conclusion as an *argumentum ad hominem* – if anything, he is alluding to his own condition and lifestyle. It is true that in another chapter Gellius quotes a passage from Varro, who describes openly that Sallust was caught in the act with a lady, flogged by her husband and set free after having paid the ransom. This is the only topic of a very short chapter XVII 18, with Gellius briefly remarking that this happened to Sallust, *the moralist*. However, Holford-Strevens (2005: 152 f.) argues convincingly that among the Sallustian references in the *Attic Nights* there are practically no echoes of the charges commonly laid against Sallust by other authors.

³⁵ As observed by E.C.A. Otho *ad loc.* in Conradi’s revision of the Gronovian edition, Lipsiae 1762.

³⁶ First noted by J.F. Gronovius in the commentary published by his son in the edition of 1687.

³⁷ Hosius in his text kept Hertz’s version, but in the apparatus he suggested another conjecture: *par fuit*, which was accepted in the Latin text of Rolfe, who understood *Sallustius* as the subject of *par fuit*, and translated: “Sallust, through hatred of avarice, brought against it a heavier charge than he could justify”. Marache accepts *potuit* and translates: “Salluste, en haine de la cupidité, l’a accusée plus qu’il n’en avait le droit” explaining in a note that Favorinus’ criticism concerns Sallust’s exaggerated wording, similarly to *NA* II 27. Cavazza (comm. *ad loc.*) rejects *potuit* as implying censure of Sallust’s morality, which he finds implausible for the reason of the alleged “*spirito bonario di Gellio*”; *contra* Holford-Strevens (1987: 39) in the review of Cavazza’s edition: “*plus quam potuit* would mean not that Sallust’s own avarice disqualified him from preaching, but that the charges were unmerited”. The German translation (or rather interpretation) by Weiss avoids the problem of *plus quam potuit*: “[...] dass Sallust die Macht der Habsucht, aus Hass gegen dieses Laster (und zur Verwarnung), so übertrieben schwarz, als nur immer möglich, geschildert habe”. It is difficult to reject the comparison between the attitudes of ancient grammarians presented in *NA* III 1 and the efforts undertaken by modern scholars’ to elucidate this Gellian passage. Cf. above, n. 5.

It must be remembered that Favorinus' words are meant to appear as if they summarized the preceding discussion, which can be shortened to the following points:

- 1) Inspired by the Sallustian passage, Favorinus acknowledges the existence of a certain connection between avarice and effeminacy.
- 2) The precise nature of this connection is investigated.
- 3) Basing himself on the evidence and using dialectical methods, *quispiam* proves *avaritia* to be guilty of making the body effeminate.

Favorinus' conclusion is internally coherent with everything that was said before. He confirms that the prosecutor may be right. However, if he is *not* right, *avaritia* must be acquitted. In this case, Sallust had no right to accuse *avaritia* so much as he did: he criticized it more than he should have ("plus quam potuit eam criminatus est"), because the allegations were unmerited – there is nothing that can save Sallust's opinion, let alone his wording. Blinded by hatred, he did not think what he was writing.

The absurdity of such an outcome is impressive. The philosopher seems to give us a striking example of what can happen to an excellent piece of literature if an insensitive pedant lays his hands on it and comes up with a literal, grammatical, context-unrelated interpretation. It is on this same level of grammatical understanding of the text that Favorinus places his conclusion. He does not condescend to illuminate his mistaken interlocutor as to the nature of his errors, but leaves the attentive reader with a sophism showing that this chapter cannot be read in a serious manner. Neither of the two solutions given by him is acceptable, which hints at the ludicrousness of the entire preceding conversation. It is tempting to paraphrase here his response to the over-eager grammarian of §6: "Numquam, quod equidem scio, tam inopportuna tamque audaci argutia fuit noster Favorinus..."

This chapter is one of many passages in the *Attic Nights* in which Gellius attempts to confront two opposite and to some extent complementary ways of understanding literature. Simple grammatical methods of working with text belonged to the educational *curriculum*. Every educated Roman could make use of them more or less fluently and it must have been difficult to free oneself from this way of thinking (see Vardi 1996). Gellius himself at times uses these techniques, but – as in the case of this Sallustian passage – he is aware of their limitations. These are the methods of professional grammarians, whose narrow perspectives are often ridiculed in the *Attic Nights*³⁸. Gellius on his part aspires to *otium litteratum* – dealing with literature in the manner characteristic of truly erudite gentlemen. He is not interested in "classroom philology", nor in "academic

³⁸ It will be profitable to compare *NA* IV14, where Gellius defends the correct interpretation of another passage from the *Catilina*. As opposed to III 1, however, this time he speaks openly and does not use the whole Socratic apparatus.

discussion”, an example of which we have just seen. He prefers the literary conversations “virorum civiliter eruditorum” (*NA praef.* 13). In another chapter Gellius cites a discussion on linguistic matters and he describes its participants in the following way: “alter litterator fuit, alter litteras sciens, id est alter docens, doctus alter” (XVIII 9, 2). The same difference can be seen in III 1, and the role of *litteras sciens* is given to Favorinus, the ideal scholar³⁹.

University of Wrocław

BIBLIOGRAPHY

- Amato 2005: Eugenio Amato (ed., comm.), Yvette Julien (transl.), Favorinos d'Arles, *Œuvres*, vol. I, Paris 2005.
- Astarita 1993: Maria Laura Astarita, *La cultura nelle “Noctes Atticae”*, Catania 1993.
- Barigazzi 1966: Adelmo Barigazzi (ed.), Favorino di Arelate, *Opere*, Firenze 1966.
- 1997: Adelmo Barigazzi, *Favorino di Arelate*, *ANRW* II 34, 1 (1997), pp. 556–581.
- Beall 1999: Stephen M. Beall, *Aulus Gellius 17.8: Composition and the Gentleman Scholar*, CPh XCIV 1999, pp. 55–64.
- 2001: ‘*Homo fandi dulcissimus*’. *The role of Favorinus in the Attic Nights of Aulus Gellius*, *AJPh* CXXII 2001, pp. 87–106.
- Buongiovanni 2004: Claudio Buongiovanni, *Aulo Gellio lettore di Sallustio*, in: G. Abbamonte, F. Conti Bizzarro, L. Spina (eds.), *L'ultima parola. L'analisi dei testi: teorie e pratiche nell'antichità greca e latina*, Napoli 2004, pp. 35–48.
- Fagan 1999: G.G. Fagan, *Bathing in Public in the Roman World*, Chicago 1999.
- Gassner 1972: Josef Gassner, *Philosophie und Moral bei Gellius*, *SPhA* II 1972, pp. 197–235.
- Gleason 1995: Maud H. Gleason, *Making Men. Sophists and Self-presentation in Ancient Rome*, Princeton 1995.
- Hogan 2009: Patrick Paul Hogan, *A Madman at the Funeral of the Past: An Examination of Noctes Atticae 18.7*, *AJPh* CXXX 2009, pp. 235–259.
- Holford-Strevens 1971: Leofranc Holford-Strevens, *Select Commentary on Aulus Gellius Book 2*, unpublished doctoral thesis, Oxford 1971.
- 1987: review of Cavazza's edition, *CR* XXXVII 1987, pp. 36–39.
- 1993: *Analecta Gelliana*, *CQ* XLIII 1993, pp. 292–297.
- 1997a: *Aulus Gellius: The Non-Visual Portraitist*, in: M.J. Edwards, S. Swain (eds.), *Portraits: Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, Oxford 1997, pp. 93–116.
- 1997b: *Favorinus: The Man of Paradoxes*, in: J. Barnes, M. Griffin (eds.), *Philosophia Togata*, vol. II, Oxford 1997, pp. 188–217.
- 2005: *Aulus Gellius: An Antonine Scholar and his Achievement*, revised edition, Oxford–New York 2005.
- 2009: review of Keulen 2009, *BMC* 2009.05.13.
- Hosius 1903: C. Hosius, *A. Gelli Noctium Atticarum libri XX*, post M. Hertz edidit..., vol. I, Lipsiae 1903.

³⁹ After the present paper had been accepted for publication, I came across a recent article of William A. Johnson (2009: esp. 326 f.), who provides an attentive treatment of *NA* III 1 in the social context of ancient reading habits. The insightful and modern views of this scholar are more broadly presented in his latest book (2010), which contains a separate chapter on Gellius (pp. 98–136).

- Jocelyn 1984: H.D. Jocelyn, *The Annotations of M. Valerius Probus*, part I, CQ XXXIV 1984, pp. 464–472.
- 1985: *The Annotations of M. Valerius Probus*, part II, CQ XXXV 1985, pp. 149–161, part III: *ibidem*, pp. 466–474.
- Johnson 2009: W.A. Johnson, *Constructing Elite Reading Communities in the High Empire*, in: W.A. Johnson, H.N. Parker (eds.), *Ancient Literacies. The Culture of Reading in Greece and Rome*, Oxford–New York 2009, pp. 320–330.
- 2010: *Readers and Reading Culture in the High Roman Empire: A Study of Elite Communities*, Oxford–New York 2010.
- Keulen 2009: W.H. Keulen, *Gellius The Satirist. Roman Cultural Authority in Attic Nights*, Leiden–Boston 2009 (*Mnemosyne Supplements* vol. 297).
- Kretzschmer 1860: Iulius Kretzschmer, *De A. Gellii fontibus. Part. I. De auctoribus A. Gellii grammaticis*, Posnaniae 1860.
- Lee et al. 2006: P.A. Lee, C.P. Houk, S. Faisal Ahmed, I.A. Hughes, *Consensus Statement on Management of Intersex Disorders*, *Pediatrics* CXVII 2006, pp. e488–e500.
- Legré 1900: Ludovic Legré, *Un philosophe provençal au temps des Antonins. Favorin d'Arles. Sa vie – ses œuvres – ses contemporains*, Marseille 1900.
- Mason 1979: H.J. Mason, *Favorinus' Disorder: Reifenstein's Syndrome in Antiquity?*, *Janus* LVI 1979, pp. 1–13.
- Marache 1952: René Marache, *La critique littéraire de langue latine et le développement du goût archaïsant au I^e siècle de notre ère*, Rennes 1952.
- 1960: *Le jugement d'Aulu-Gelle sur Salluste*, in: *Hommages à Léon Herrmann*, Bruxelles 1960, pp. 499–502.
- Mommsen 1868: Theodor Mommsen, *Ad capita duo Gelliana (L. IV C. I.IV) animadversiones*, in: *Symbolae Bethmanno Hollwegio oblatae*, Berolini 1868, pp. 83–99 [= eiusdem *Juristische Schriften*, vol. II, Berlin 1905, pp. 76–89].
- Retief, Cilliers 2003: F.P. Retief, J.F.G. Cilliers, *Congenital Eunuchism and Favorinus*, *South African Medical Journal* XCIII 2003, pp. 73–76, available at: <http://www.samj.org.za>, 16 May 2009.
- Rossi 1996/1997: E. Rossi, *Moduli lessicali e stilistici di Aulo Gellio nella presentazione di anonimi contemporanei*, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari* NS XV (LII) 1996/1997, pp. 67–107.
- Schmid 1909: W. Schmid, *Favorinus*, *RE* VI 2 (1909), coll. 2078–2084.
- Swain 1989: Simon Swain, *Favorinus and Hadrian*, *ZPE* LXXIX 1989, pp. 150–158.
- Tischer 2007: Ute Tischer, *Gellius, ein stoischer nebulo und das Zitat. Zu Gellius I,2*, *Philologus* CLI 2007, pp. 273–284.
- Vardi 1996: Amiel D. Vardi, *'Diuidicatio locorum': Gellius and the History of a Mode in Ancient Comparative Criticism*, CQ XLVI 1996, pp. 492–514.
- 2001: *Gellius Against the Professors*, *ZPE* CXXXVII 2001, pp. 41–54.
- Vretska 1976: Karl Vretska (comm.), C. Sallustius Crispus, *De coniuratione Catilinae*, vol. I, Heidelberg 1976.

LE FŒTUS HUMAIN DANS L'ÉCHELLE DES ÊTRES

Par

PASCAL BALIN

Les médecins grecs se sont toujours interrogés sur la nature de l'homme¹ ; à commencer par l'auteur du traité *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* – qu'il s'agisse d'Hippocrate en personne, comme le soutient Galien, ou de Polybe, son gendre, selon Aristote² – qui explique que le corps de l'homme, composé d'une pluralité d'éléments, a une φύσις, une nature, constituée des quatre humeurs que la tradition a consacrées : sang, bile jaune, bile noire, phlegme. Le terme de φύσις³, qui renvoie ici plus spécifiquement à l'idée de κράσις, signifie que le mélange de ces humeurs est constitutif de l'homme ; lorsqu'il est bien équilibré, l'homme est en bonne santé, tandis qu'il tombe malade lorsque l'une des humeurs « s'isole » (χωρισθῆ)⁴. Comme les quatre humeurs augmentent ou diminuent sous l'influence des saisons, des quatre âges de la vie et des qualités élémentaires (froid, chaud, sec, humide), l'homme serait ainsi un microcosme de l'univers tout entier.

Six siècles plus tard, Galien a rédigé deux commentaires, destinés à expliquer ce traité, l'un, intitulé *Sur les Eléments selon Hippocrate*, un autre, en trois livres, appelé *Commentaire de la Nature de l'homme*. À la fin de sa vie, Galien attribue toujours aux quatre humeurs et aux quatre qualités élémentaires un rôle déterminant⁵ dans le déclenchement des maladies, mais il les conçoit comme de simples facteurs qui ne peuvent être cause efficiente de la διάπλασις des êtres ni

¹ [Cet article a été originellement présenté au colloque « *De natura hominum* dans les textes grecs et latins » (Université de Wrocław, les 21 et 22 mai 2009), organisé dans le cadre du réseau thématique « Le phénomène littéraire aux premiers siècles de notre ère » (Rédaction)].

² Arist. *HA* III 3, 512b–513a.

³ Dans la langue des médecins grecs, le terme de φύσις est polysémique. Les commentateurs alexandrins d'Hippocrate et de Galien des VI^{ème}/VII^{ème} siècles après J.-C. distinguent quatre sens : « mélange », « disposition des parties », « faculté organisatrice » et « impulsion des âmes » ; cf. Jouanna 2003 : 233.

⁴ Hipp. *Nat. Hom.* 4, p. 174, 2–4 Jouanna.

⁵ Morand 2009 : « Dans le traité *De la bonne constitution*, Galien écrit que « la bonne constitution du corps équivaut à la parfaite santé » et dans *De la meilleure construction du corps* dépend

constituer à eux seuls la nature de l'homme. Il incline à penser la φύσις, quant à lui, en tant que faculté organisant le corps de l'intérieur selon une finalité⁶. S'interroger sur la nature de l'homme, selon lui, implique que l'on étudie la formation de l'être humain dès sa phase de gestation.

Galien ne croit pas à la théorie de la préformation soutenue par Anaxagore selon laquelle l'enfant existerait déjà tout formé, en miniature, dans la semence ; il pense au contraire que les organes se développent les uns après les autres. Dans plusieurs traités, il affirme que la formation des fœtus s'effectue en quatre étapes ; ce chiffre, qui rappelle peut-être les grands systèmes hérités du pythagorisme – les quatre éléments, les quatre âges, etc. –, semble conférer une apparente autorité à une telle théorie. Déjà mentionnées dans le *De la semence*, composé avant 193 après J.-C., les quatre étapes soulignaient alors l'apparition progressive des caractères visibles tout au long d'un processus conduisant une semence opaque et indistincte à devenir un corps articulé, constitué d'organes différenciés⁷. Dans le traité plus tardif intitulé *De la formation des fœtus*, la définition des quatre étapes a complètement changé : elles prennent place, désormais, dans une théorie de l'ontogenèse qui emprunte au *Timée* l'idée des trois âmes logées dans les organes principaux. Les premières étapes sont consacrées respectivement à la formation du foie, du cœur et du cerveau ; c'est au cours de la quatrième et dernière phase se déroulant, quant à elle, après l'accouchement, que s'actualisent et commencent à s'exercer les activités dont sont capables les diverses facultés de l'âme. En fait, tout au long de son développement, le fœtus gravit l'échelle des êtres en acquérant peu à peu les qualités propres à l'espèce humaine.

La première phase correspond à la formation du système veineux, du foie et de l'appareil digestif. Les premières veines qui se développent dans la semence se greffent sur la paroi interne de la matrice ; se réunissant progressivement les unes avec les autres, elles donnent des veines de plus en plus grosses jusqu'à former deux veines et deux artères qui constituent le cordon ombilical ; après avoir traversé la peau du fœtus, ces veines se divisent et poursuivent leur croissance.

de deux facteurs : le bon tempérament [...] des parties homéomères – ou pour parler prosaïquement le bon mélange – et la bonne proportion [...] des parties organiques ».

⁶ Moraux 1981 : 99.

⁷ Dans cet article, je citerai toujours le texte de Galien que donne l'édition Kühn et proposerai ma propre traduction des passages cités. Dans le *Commentaire au traité sur l'Aliment d'Hippocrate*, Galien écrit : « Les temps des fœtus sont au nombre de quatre. Le premier est celui, comme le montrent les fausses couches et les dissections, où s'impose la forme de la semence, le deuxième est celui au cours duquel cœur, cerveau et foie, bien que sans forme, possèdent déjà une consistance et une taille. Lors du troisième temps, il est possible de voir clairement leurs parties gouvernantes et une sorte d'esquisse des autres parties. Le quatrième temps commence lorsque non seulement les trois points de départ mais aussi toutes les parties du ventre et des membres sont articulés », XV p. 400 K. Cette même définition des quatre étapes se lit aussi dans le traité *De la semence* (IV 542 suiv. K.).

Ce processus, décrit avec beaucoup de minutie, est systématiquement mis en regard avec le développement des plantes, qu'il s'agisse du développement respectif des veines associées au cordon ombilical ou de la veine hépatique. Galien compare à des racines – ῥίζαι – les veines qui prennent naissance dans la matrice⁸ ou dans le foie⁹ ; la réunion par étapes de ces veines forme la base¹⁰ – τὸ πρέμνον – d'un tronc¹¹ – στέλεχος – auquel sont identifiés le cordon ombilical et la longue veine hépatique qui traversent respectivement la peau du fœtus¹² et le diaphragme¹³, lesquels pourraient évoquer la canopée des arbres. Les veines qui se ramifient dans le corps du fœtus et celles de la veine hépatique dans le thorax sont comparées à des branches (κλάδοι). Galien invite même le lecteur à assimiler les organes qui poussent au bout des ramifications à des fruits¹⁴ (καρπούς). Comme s'il voulait rassembler ces images en une seule, Galien recourt à celle, majestueuse, du chêne¹⁵ – δρῦς – en laquelle se cristallise la représentation complète du système veineux rapporté au développement d'un arbre. L'analogie qui rattache les vaisseaux aux plantes ne prend pas seulement appui sur une ressemblance de forme – εἶδος –, mais aussi sur une analogie de fonction. En effet, l'être qui se développe dans le ventre de sa mère n'a pas de bouche, il se nourrit grâce aux veines implantées dans la matrice en puisant le sang indispensable à sa nourriture comme le font les plantes en prélevant ce dont elles ont besoin dans la terre. Comme elles aussi, le fœtus croît de façon continue, son système veineux se développant en de multiples ramifications à partir de la base. Même la vitesse de formation des parties est commune aux plantes et aux veines ; tandis que la croissance du tronc est lente, celle des ramifications s'accélère à mesure qu'elles deviennent plus fines. En outre, les veines comparées aux racines s'unissent les

⁸ Gal. *De foetuum formatione*, p. 656 K. : « en s'éloignant de la matrice, ils (les vaisseaux) se rassemblent les uns avec les autres tout à fait de la même façon que les racines (ταῖς ῥίζαις) des plantes ».

⁹ Ibidem, p. 668 K. : « lorsque le foie a été rempli, les veines issues des parties bombées, à l'instar des racines (τινῶν ῥιζῶν) [...] forment la plus grande veine du corps ».

¹⁰ Ibidem, p. 656 K. : « d'autres racines plus épaisses [...] rassemblées à nouveau donnent de nouvelles racines [...] jusqu'à ce qu'elles finissent toutes réunies par former le début du tronc (τοῦ πρέμνου) ».

¹¹ Ibidem, p. 668 K. : « à l'instar des veines qui se regroupent pour donner un tronc (στέλεχος) ».

¹² Ibidem, p. 660 K. : « quand la veine du cordon ombilical se divise à l'intérieur [s. e. de la peau du fœtus] comme le tronc d'un arbre, naissent d'abord deux embranchements et de chacune de leurs parties partent de nombreuses ramifications (ἀποφύσεις) comparables aux branches des arbres (τοῖς ἐπὶ τῶν δένδρων κλάδοις) ».

¹³ Ibidem, p. 669 K. : « l'autre partie [s. e. de la veine] monte par le centre du thorax vers la gorge, en produisant, dans le diaphragme, des premières ramifications de belle taille ».

¹⁴ Ibidem, p. 666 K.

¹⁵ Ibidem : « prenons un chêne ou toute autre plante aussi grande car nous observerons plus facilement, sur de grands corps, l'activité de la nature qui l'administre ».

unes aux autres tandis que celles qui sont assimilées à des branches se divisent pour se ramifier¹⁶. Ce sont ainsi de nombreuses propriétés que les plantes et les vaisseaux auraient en partage. Notons enfin que le corps de la femme et la terre fertile ont des natures dominées par les deux mêmes qualités élémentaires indispensables à la germination, l'humidité et la chaleur¹⁷.

Comment interpréter une telle analogie ? Médecins et philosophes grecs ont toujours eu recours aux images végétales pour décrire la formation des fœtus ; on pourrait même parler ici d'un *topos*. Le fœtus serait-il un végétal ? Galien, pour sa part, ne l'a jamais pensé ; il sait que le corps animal est fait d'une matière – ὕλη – constituée de sang, de muscles et de nerfs, qui ne peut être confondue avec de la matière végétale ; d'ailleurs, lorsqu'à la fin de sa vie, il entreprend de faire la synthèse de sa pensée médicale dans le traité *Sur mes propres opinions*¹⁸, il n'a pas recours aux images végétales pour exposer les raisons pour lesquelles le foie, selon lui, pousserait avant le cœur ; preuve en est qu'il n'adhère pas à l'idée d'assimiler les fœtus aux plantes. Il se garde même de parler, comme le fait Aristote, « d'âme végétale » (φυτική ψυχή). Dans le traité *De la formation des fœtus*, Galien prend toujours soin d'introduire ces images végétales par la médiation d'un grand nombre de mots de comparaison, ὡς, ὅσπερ, ὁμοίως, κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, etc. La comparaison a pour effet de rapprocher deux termes tout en maintenant l'écart qui les sépare ; en recourant à cette figure, qui n'est pas un simple artifice stylistique mais bien un mode de penser, Galien met en évidence les propriétés du vivant sans pour autant alléguer qu'il existerait une identité entre deux organismes qu'il importe de ne pas confondre. Ainsi le fœtus, au stade initial de sa formation, possède une nature qui, pour être proche de celle des plantes, n'en est pas moins différente. Pour Galien, le monde (κόσμος) est parfaitement ordonné (κόσμιος) ; ce qui est vrai à un niveau du réel peut trouver son correspondant à un autre niveau. Le raisonnement par analogie ouvre l'accès à l'invisible et à l'inconnu¹⁹ ; postuler qu'il existe une ressemblance évidente entre les plantes et les fœtus permet à Galien, à partir de raisonnements par induction, de rendre compte d'un processus embryologique continu qui échappe, en grande partie, aux observations ponctuelles qu'il a pu effectuer. Cette homologie veine-plante fondée sur une identité structurelle cesse dès que le fœtus accède à un autre stade de développement ; une fois le cœur formé, le fœtus n'est plus jamais comparé à une plante.

Dans le traité *Des opinions des philosophes*, le Pseudo-Plutarque, se demandant si l'embryon est une créature vivante, précise que les Stoïciens pensent « qu'une

¹⁶ Galien tire argument de la distinction entre racine et veine pour démontrer que le cœur se forme après le foie.

¹⁷ Gal. *Foet. form.*, p. 666 K.

¹⁸ Boudon-Millot, Pietrobelli 2005 : 182, Gal. *De propriis placitis* 11.

¹⁹ Balin 2006 : 85 suiv.

partie du ventre n'est pas un être vivant ; car, de même que les fruits sont une partie des plantes qui tombent lorsqu'ils sont mûrs, ainsi en est-il des embryons »²⁰. Galien semble apporter à ces spéculations une confirmation qui se fonde sur des observations anatomiques ; en effet, il fait le constat que le fœtus n'est relié à la matrice qu'en de rares endroits : « le chorion est coalescent à la matrice par les veines et les artères [...], et c'est par leur seule entremise – διὰ τούτων μόνων – que le fœtus forme avec sa mère une communauté d'êtres – κοινωνία –, [...] le chorion ne touche même pas la matrice sauf en ces seules extrémités – κατὰ ταῦτα μόνα ». Il précise également que « les vaisseaux du chorion s'unissent par des points de départ très étroits – στενωτάτας – aux extrémités des vaisseaux de la matrice ». Dans le langage des Stoïciens, ces menus vaisseaux qui relient le chorion à la matrice correspondent au pédoncule qui rattache le fruit à l'arbre qui le porte. En outre, la faible coalescence du fœtus à sa mère explique aussi bien les fausses couches survenues sous l'effet de chocs violents que le déclenchement de l'accouchement lorsque le fœtus, devenu trop lourd, se détache du corps de sa mère. Galien n'adhère pas pour autant aux représentations embryologiques des philosophes du Portique. Soutenir, comme ils le font, que le fœtus est une simple partie du ventre de la mère (μέρος [...] τῆς γαστρὸς) implique qu'il serait dépourvu d'existence autonome et ne saurait, de ce fait, être considéré comme un être vivant. Galien, en employant à dessein le mot « κοινωνία », estime, pour sa part, que le fœtus est essentiellement constitué de parties qui lui sont propres. Ainsi le fœtus serait, pour lui, un ζῷον en puissance et non une simple partie du ventre de la mère.

Au stade initial de sa formation, le fœtus n'a pas de forme identifiable : seuls sont visibles les membranes qui l'entourent – chorion, amnios, allantoïde –, des vaisseaux – veines et artères – et des amas sanguins ; mais très vite apparaît une πρώτη σύστασις, une « structure primitive » dessinant l'esquisse d'une forme que la croissance ultérieure continuera à préciser. La peau, qui pousse en premier, πρῶτον μὲν ἀπάντων τὸ δέρμα, délimite les contours du fœtus. Elle définit une frontière qui sépare le dedans du dehors, c'est une enveloppe charnelle à l'intérieur de laquelle croissent les vaisseaux et les organes. Cette peau, que Galien qualifie de vêtement et de couverture naturelle, permet à l'être en gestation d'acquérir une forme et une existence qui lui sont propres.

Pour se développer, le fœtus a besoin d'une nourriture appropriée consistant en un apport de sang puisé dans le corps de la mère. Le verbe χορηγέω, employé à deux reprises, signifie que la mère doit subvenir – χορηγεῖν – aux besoins du fœtus ; elle est astreinte à une « chorégie » qui consiste à pourvoir à son alimentation en mettant à sa disposition la nourriture appropriée. À l'origine, c'est un agent extérieur au fœtus, la δύναμις σπέρματος, la puissance du sperme, qui se charge de lui amener cette nourriture – τροφήν ἐκπορίζειν – en tirant –

²⁰ Ps.-Plut. *Placit. phil.* V 15 = *Mor.* 907c : Οἱ Στωϊκοὶ μέρος εἶναι αὐτὸ τῆς γαστρὸς οὐ ζῷον, ὥσπερ γὰρ τοὺς καρποὺς μέρη τῶν φυτῶν ὄντας πεπαινομέρους ἀπορρεῖν, οὕτω καὶ τὸ ἔμβρυον.

ἔλκειν – le sang de la matrice, mais, par la suite, ce sont les vaisseaux du fœtus eux-mêmes qui « l’attirent à eux », ἐπισπᾶν; ce verbe d’action, qui traduit un effort encore plus soutenu, suggère peut-être qu’à l’intérieur du ventre maternel, les vaisseaux du fœtus, imitant en cela l’activité de la δύναμις σπέρματος, têtent, pour ainsi dire, le sang de la mère. Plusieurs indices lexicaux semblent corroborer une telle interprétation. À ce stade précoce de sa formation, le fœtus n’a certes pas de bouche mais il est relié par des veines qui « s’abouchent » – ἀναστομοῦν – à la matrice. Les extrémités des veines qui s’implantent sur la matrice sont désignées par le terme de στόματα. La racine στόμα présente dans ces termes est davantage qu’une simple image de la bouche, elle définit précisément la fonction nourricière dévolue à ces veines. En outre, le mot même de μήτρα, que le médecin emploie exclusivement dans ce traité alors que, dans d’autres livres²¹, il l’utilise conjointement avec celui de ὑστέρα, donne à penser que la matrice est une synecdoque de la mère, le terme de μήτρα étant un paronyme de μάτηρ / μήτηρ. Dans le *Commentaire de l’Aliment d’Hippocrate*, Galien affirme qu’il existe une relation étroite, fondée sur une grande complémentarité, « μεγάλη συμπάθεια », entre la matrice et les seins. Il établit ainsi un lien explicite entre la vie intra-utérine et l’allaitement ; il explique, en effet, qu’après l’accouchement, le sang que le fœtus tire (ἔλκει) du corps de la mère se transforme en lait. Cette nourriture remonte dans les seins après avoir subi une coction complète, comme en témoigne la couleur blanche du lait analogue à celle de la cendre, après combustion totale du bois. Dans le ventre de sa mère, le fœtus disposerait déjà de la fonction de téter, non avec la bouche, mais avec les veines implantées sur la matrice aboutissant au cordon ombilical. En outre, Galien explique que, dans le ventre de sa mère, le fœtus exerce sa bouche à téter le sein en suçant des cotylédons²² – sortes d’excroissances de chair en forme de cymbales renversées qui poussent sur les parois de la matrice. Cela expliquerait qu’en naissant, l’enfant sache « instinctivement » se nourrir : la tétée serait, en quelque sorte, le prolongement naturel de cette double activité menée dans la vie intra-utérine. Dans le traité *De la formation des fœtus*, Galien mentionne d’autres exemples de fonctions dévolues par avance à certains organes dont les êtres ont une intuition obscure. Le médecin observe que, pour exercer une activité volontaire, de jeunes animaux font usage de la partie du corps qui s’avérera la plus adéquate : « un veau donne des coups de tête avant que ses cornes ne soient poussées, un jeune poulain rue même si ses sabots ne sont pas affermis, un chiot cherche à mordre même si ses dents ne sont pas encore suffisamment fortes, et tous les animaux ailés essaient de s’envoler même s’ils ne le peuvent pas encore »²³. Déduisant de

²¹ Par exemple dans les traités *De la dissection de la matrice* et *De la semence*.

²² Maire 2007 : 213 suivv.

²³ Gal. *Foet. form.*, p. 692 K.

telles observations que l'être dispose des diverses facultés de l'âme avant que son corps ne soit complètement achevé, Galien donne tort à ceux qui soutiennent que la formation du corps précède l'animation de l'être et en vient logiquement à postuler que, si l'âme se sert des parties du corps dont elle connaît l'utilité, c'est sans doute parce qu'elle les a elle-même créées.

Le premier organe à pousser est le foie. Formé à partir du sang qui se coagule dans un milieu chaud, il ressemble d'abord à un caillot. Galien déduit l'immédiateté de la formation de cet organe de sa proximité du cordon ombilical par lequel afflue le sang ; selon lui, plus les organes sont éloignés de cette source de nourriture, plus ils apparaissent tardivement ; c'est pourquoi le cœur se formerait après le foie et le cerveau encore plus tard. Un autre argument tient à sa taille ; c'est parce que le foie est plus volumineux que les deux autres organes qu'il aurait été créé avant eux. Un troisième argument, d'ordre fonctionnel, vient étayer sa démonstration : comme le foie est un organe hématopoïétique, il doit nécessairement pousser en premier pour produire le sang indispensable à la formation des autres organes. La formation du foie, en rendant le fœtus moins tributaire du sang maternel, lui donne de l'autonomie en participant à la construction de ses propres organes. Galien rejette la thèse des Stoïciens et implicitement aussi celle d'Aristote, pour qui le cœur se formerait en premier et les autres organes à sa suite, car il considère que, dans les premiers temps du développement du fœtus, le cœur n'est d'aucune utilité. Sur d'autres veines poussent le mésentère, l'estomac, la rate, les intestins, l'épiploon, le gros intestin et sur d'autres encore : la vésicule biliaire, les reins et la vessie. Comme le foie est le point de départ des veines, tous les organes qui se développent près de lui sont sous sa dépendance, leur ensemble constituant le système digestif qui ne fonctionnera qu'après la naissance.

Le fœtus, qui n'a d'autre activité que de croître, est dirigé alors, selon Galien, par une âme « unique et sans mélange »²⁴ – ἀμίκτου τε καὶ μόνης. Cette affirmation l'amène à corriger à la fois Aristote et Platon. Il reproche au premier d'avoir ajouté au principe de la croissance la faculté de se nourrir – τὸ θρεπτικόν ; en effet, se nourrir présuppose que l'être dispose d'une bouche et d'un système digestif ; or, tant que le fœtus reçoit un apport de matière par le cordon ombilical, il ne se nourrit pas à proprement parler²⁵. Galien ne partage pas non plus l'idée platonicienne selon laquelle la faculté de désirer – τὸ ἐπιθυμητικόν – serait logée ailleurs que dans le cerveau, organe qui contrôle pourtant toutes les sensations.

La deuxième période, δευτέρα, est liée à la formation du cœur. Lorsque cet organe possède un ventricule droit dans lequel afflue le sang du foie et un ventricule gauche auquel parvient un sang plus chaud venant des artères, il se met alors à battre

²⁴ Ibidem, p. 665 K.

²⁵ La croissance du fœtus, comme celle des plantes, nécessite le concours de trois facultés ; celle qui attire le matériau approprié au fœtus, celle qui rejette ce qui lui est étranger et la faculté transformatrice qui permet l'assimilation.

et à communiquer ce mouvement à l'ensemble du fœtus. Ces pulsations, destinées à refroidir un sang qui risquerait d'être trop chaud, opèrent une transformation ontologique. Avec l'apparition du mouvement, le fœtus cesse d'être ὡς φυτόν, « comme une plante », pour devenir ὡς ζῷον, « comme un animal » : le « presque végétal » est devenu un « quasi-animal ». Pour Galien, l'être en formation est destiné à s'actualiser comme un ζῷον capable de se nourrir en se déplaçant ; toutefois, tant qu'il est dans le ventre maternel, le fœtus ne saurait être qualifié d'« animal » comme le soutenait Platon, d'après le Pseudo-Plutarque²⁶ (Πλάτων ζῷον τὸ ἔμβρυον). À ce stade de sa formation, le fœtus ressemble à un mollusque difficile à identifier ; pour en donner une idée approximative, le médecin n'énumère pas moins de cinq animaux : il serait semblable, selon lui, à « des comes, des buccins, des pinnes marines, des huîtres ou des lépas »²⁷. L'individuation du fœtus devient aussi plus marquée ; dans le traité *Des pratiques anatomiques*, Galien relate qu'à l'occasion d'une vivisection réalisée sur une chèvre gravide, il a pu mettre en évidence, après avoir ligaturé les artères ombilicales, que le battement des artères du fœtus provient de son propre cœur²⁸.

Si Galien s'accorde avec Aristote pour voir dans le cœur le principe du mouvement, il refuse en revanche de lui reconnaître la sensibilité ou d'y loger, comme Platon, une âme irascible – θυμοειδής ; selon lui, de telles fonctions ne peuvent avoir leur siège que dans le cerveau.

Lors de la troisième période, τρίτη, se forme l'encéphale, organe auquel est relié le système nerveux. L'être qui se développe continue ainsi à s'élever graduellement dans l'échelle de complexité du vivant. Avec la formation du cerveau, il partage avec les animaux davantage qu'une simple apparence – ὡς ζῷον ; qualifié alors de κούμενον ζῷον, « d'animal porté dans le sein de la mère »²⁹, il est un ζῷον en puissance, parce que sa formation demeure inachevée. Le cerveau, placé encore plus loin du cordon ombilical que le cœur, a été créé en dernier car le fœtus n'a aucun usage de ses fonctions propres. Galien définit les facultés du cerveau en énumérant celles qui sont inutiles au fœtus : celui-ci n'a besoin, en effet, ni des cinq sens ni de la locomotion. Comme, dans le ventre de la mère, le fœtus se trouve plongé dans l'obscurité, et comme, de façon plus générale encore, aucun de ses sens n'est stimulé, le cerveau est dans l'incapacité d'exercer une quelconque activité ; Galien résume cela de façon frappante en disant que le fœtus n'a « ni imagination, ni raisonnement, ni mémoire ». L'activité cérébrale en sommeil du fœtus n'est pas sans rappeler, selon nous, l'état végétatif dans lequel sont plongés les patients frappés de léthargie, pathologie également étudiée par Galien dans plusieurs de ses traités. Les facultés intellectuelles constitutives de

²⁶ Ps.-Plut. *Placit. phil.* V 15 = *Mor.* 907c.

²⁷ Gal. *Foet. form.*, p. 670 K.

²⁸ Debru 1994 : 1746 suivv.

²⁹ Gal. *Foet. form.*, p. 672 K.

la nature de l'homme ne seront actualisées et développées qu'après la naissance de l'enfant, grâce à la παιδεία. La troisième étape prend fin avec l'émergence de toutes les parties du visage – τὰ κατὰ τὸ πρόσωπον ἅπαντα διεπλάσθη³⁰ : cette formule elliptique désigne en particulier les organes de la sensation qui, bien que créés, ne fonctionneront qu'après la naissance.

Le visage est davantage que le signe de l'appartenance à l'espèce humaine car il donne à voir les caractères distinctifs qui singularisent chaque homme. Le πρόσωπον est en effet, pour les Grecs, comme le souligne J.-P. Vernant³¹, le lieu de l'identité. La description du fœtus dans le ventre maternel, selon Galien, semble se rapporter implicitement à la représentation traditionnelle des Enfers depuis Homère ; l'être en formation n'est pas sans faire penser aux âmes des morts qui, après avoir franchi le Léthé, sont privées de la mémoire de tout ce qui les constituait en tant qu'individus au sein de la communauté humaine. Dans le chant XI de l'*Odyssée*, Homère les présente plongées dans les ténèbres humides de l'Érèbe, comme « des têtes sans force » – ἀμενηνὰ κάρηνα, désireuses de boire un sang encore chaud pour recouvrer un peu de vie ; il les décrit aussi comme « encapuchonnées de nuit », « enveloppées de ténèbres », ce qui signifie que leur visage s'est effacé. Le processus de formation de l'être appelé à venir au monde serait ainsi en tous points symétrique et inverse de celui qui conduit les âmes des morts, lors de leur descente aux Enfers, à s'évanouir dans l'indétermination. Le passage à la lumière du nouveau-né se trouve dramatisé en tant qu'événement marquant l'accès à l'existence. Dans l'ensemble du traité *De la formation des fœtus*, le médecin semble garder en mémoire une phrase très héraclitéenne du traité *De l'aliment* d'Hippocrate³² : οὐκ ἔστι καὶ ἔστι, « il n'est pas et il est ». Dans le commentaire qu'il a consacré à ce traité³³, Galien explique que cette formule se rapporte à un être en devenir qui n'a pas d'existence propre tant que sa formation demeure inachevée³⁴. À la fin du traité, c'est avec l'émergence du visage que s'achève la description du développement du fœtus dans le ventre de la mère. Il est révélateur que Galien ne dise rien des yeux du fœtus : ce n'est qu'après la naissance que cette partie du corps va progressivement devenir le miroir de l'âme.

La quatrième phase, τέταρτος χρόνος, se déroule en effet après l'accouchement. Le corps du nouveau-né n'est pas encore totalement achevé ; les os de son crâne ne sont pas soudés et ce n'est que progressivement que poussent les dents ou que la tête se recouvre de cheveux. Le visage continue à se particulariser. Les

³⁰ Ibidem.

³¹ Vernant 1989 : 12.

³² Hipp. *De alimento* 42, 4.

³³ Gal. *In Hippocr. de alim. comm.* (XV, p. 409 K.).

³⁴ Boudon 2008 : 88 suivv. Je remercie Myriam Hecquet et Anne-France Morand pour leurs remarques dont je me suis efforcé de tenir compte.

organes commencent alors à être utilisés pour répondre aux besoins spécifiques de l'enfant. L'énumération des facultés plus ou moins utilisées peut se lire comme l'argument ultime de Galien en faveur de sa théorie sur l'ordre de la formation des organes : le nourrisson, constate le médecin, sollicite avec insistance son âme appétitive – *θρεπτική ψυχή*, beaucoup moins la force (*ῥώμη*) qui émane de son cœur et encore très peu son cerveau.

Université Charles-de-Gaulle – Lille III

BIBLIOGRAPHIE

Sources anciennes

- Galien, *De foetuum formatione*, Kühn IV 652–702 = *Über die Ausformung der Keimlinge*, éd. et trad. D. Nickel, Berlin 2001 (CMG V 3, 3).
- Galien, *In Hippocratis De natura hominis*, Kühn XV 1–173 = éd. J. Mawaldt, Leipzig–Berlin 1914 (CMG V 9, 1).
- Galien, *On the Elements according to Hippocrates*, éd. et trad. Ph. De Lacy, Berlin 1996 (CMG V 1, 2).
- Hippocrate, *De la nature de l'Homme*, éd. et trad. J. Jouanna, Berlin 2002 (CMG I 1, 3).
- Plutarque, *Opinions des Philosophes*, éd. et trad. G. Lachenaud, Paris 1993.

Ouvrages modernes

- Balin 2006 : P. Balin, *Apprendre à regarder*, dans : J. Boulogne, A. Drizenko (éds.), *L'enseignement de la Médecine selon Galien*, Actes du Colloque des 22 et 23 octobre 2003, Université Lille 3, Lille 2006 (Collection UL3 « Travaux et Recherches »), pp. 79–86.
- Boudon-Millot, Pietrobelli 2005 : V. Boudon-Millot, A. Pietrobelli, *Galien ressuscité : édition « Princeps » du texte grec du De Propriis Placitis*, REG CXVIII 2005, pp. 168–213.
- Boudon 2008 : V. Boudon, *La naissance de la vie*, dans : L. Brisson, M.-H. Congourdeau, J.-L. Solère (éds.), *L'embryon : formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*, Paris 2008, pp. 79–94.
- Debru 1994 : A. Debru, *L'expérimentation chez Galien*, ANRW II 37, 2 (1994), pp. 1718–1756.
- Jouanna 2003 : J. Jouanna, *La notion de nature chez Galien*, dans : *Galien et la Philosophie*, Vandœuvre–Genève 2003 (Entretiens sur l'Antiquité Classique, t. 49), pp. 229–262.
- Maire 2007 : B. Maire, *Conceptio, retentio et cotylédons ou quelques aspects de la vie intra-utérine*, dans : V. Dasen (éd.), *L'embryon humain à travers l'histoire. Images, savoirs et rites*, Dijon 2007, pp. 207–222.
- Morand 2009 : A.-F. Morand, *Mistura das qualidades e determinação da saúde em Galeno : aspectos químicos e cósmicos*, dans : M.C.D. Peixoto (éd.), *A saúde dos antigos. Reflexões Gregas e Romanas*, São Paulo 2009, pp. 203–216.
- Morau 1981 : P. Morau, *Galien comme philosophe : la philosophie de la nature*, dans : V. Nutton (éd.), *Galen : Problems and Prospects*, London 1981, pp. 87–105.
- Vernant 1989 : J.-P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris 1989.

ARNOBE ET L' 'EXPÉRIENCE' DE L'ENFANT SAUVAGE
(*ADVERSUS NATIONES* II 20–23)

Par

MIREILLE ARMISEN-MARCHETTI

Dans le deuxième livre de son *Aduersus nationes*, où il ferraille contre les philosophes hostiles au message du Christ, Arnobe s'en prend à la doctrine platonicienne selon laquelle les âmes émaneraient directement de la divinité et « voleraient » du ciel jusqu'à la terre pour s'unir aux corps. Corollaire de cette thèse et argument en sa faveur, la doctrine platonicienne de la réminiscence : savoir, c'est, pour l'âme, se souvenir de ce dont elle avait connaissance dans son existence antérieure avant sa descente dans le corps ; et le fait que l'âme soit capable de se souvenir est bien la preuve qu'elle a existé et connu une forme de vie supérieure avant de descendre dans le corps. Pour saper cette thèse et découvrir ce que sait et vaut l'âme par elle-même, Arnobe propose une expérience imaginaire, qui consiste à élever et à observer ce que j'appelle ici un 'enfant sauvage'. L'expression d' 'enfant sauvage' est un anachronisme délibéré : c'est ainsi que l'on a désigné à partir du XVIII^e siècle les enfants qui ont grandi seuls dans la nature, l'exemple le plus fameux étant celui de Victor, l'enfant de l'Aveyron, rendu célèbre par le film de François Truffaut¹. L' 'expérience' d'Arnobe consiste à se représenter ce que serait un enfant élevé dans un total isolement, loin de tout contact éducatif et civilisateur, de façon à observer la nature humaine dans toute sa pureté : on voit que nous sommes ici au coeur du sujet du présent colloque². L'expérience arnobienne de l'enfant sauvage m'a paru mériter notre intérêt à plusieurs titres. Elle est fort curieuse, on le verra ; par ailleurs, même si elle semble bien être une invention d'Arnobe, elle fait confluer des précédents divers. Je commencerai par décrire l' 'expérience' de façon plus

¹ Malson 1964 ; Strivay 2006.

² [Cet article a été originellement présenté au colloque « *De natura hominum* dans les textes grecs et latins » (Université de Wrocław, les 21 et 22 mai 2009), organisé dans le cadre du réseau thématique « Le phénomène littéraire aux premiers siècles de notre ère » (Rédaction)].

précise ; j'examinerai ensuite ces précédents ; il sera alors possible de juger de la nature et de la portée du texte arnobien.

On ne trouve dans le texte d'Arnobé aucun équivalent latin du substantif 'expérience' ou du verbe 'expérimenter', au sens où l'entendent les modernes spécialistes des sciences 'expérimentales', pour lesquels faire une expérience, c'est provoquer un phénomène, la plupart du temps dans un cadre précis et circonscrit, afin d'en étudier le déroulement et d'en dégager les lois. Le récit d'Arnobé est introduit par une phrase passablement alambiquée et ambiguë :

Et, ut uobis clarius manifestiusque monstremus cuius sit pretii homo, quem simillimum creditis potentiae superioris existere, concipite animis hanc imaginem uestris et, quod fieri si adgrediamur potest, tamquam si simus adgressi, similitudinis adsumptione teneamus (*Adu. nat.* II 20, p. 89 M. 10–16)

Et pour vous montrer de façon plus claire et évidente ce que vaut l'homme, qui, selon vous, est parfaitement semblable à la puissance suprême, imaginez la scène suivante ; et ce qui pourrait être accompli pour peu que nous l'entreprenions, réalisons-le, comme si nous l'avions entrepris, en recourant à une représentation mentale³.

L'idée d' 'expérience', cependant, se dégage de l'expression « quod fieri si adgrediamur potest » : il s'agit d'un processus qui se déroulerait si on le provoquait – ce qui correspond bien à la définition de l'expérience scientifique⁴. En fait on ne le provoquera pas (il est évident que l'expérience réelle réclamerait beaucoup de moyens et de temps), et on se contentera de se le représenter mentalement, « concip[ere] animis imaginem ». Mais l'expérience mentale offre, dit Arnobé, le même bénéfice démonstratif qu'une observation réelle : « quod fieri si adgrediamur potest, tamquam si simus adgressi, similitudinis adsumptione teneamus ». Par la suite, dans la description de l'expérience⁵, l'emploi du subjonctif jussif (« sit igitur nobis [...] locus » ; « sonus [...] nullius incidat uocis » ; « excogitemus deinde quemadmodum... » ; « ianua non una sit... » ; etc.) inscrira le texte dans les usages de l'énoncé scientifique. Et enfin, plus loin, en guise de confirmation, apparaîtra bien le verbe *experiri* au sens d' « apprendre par expérience »⁶.

³ Le texte latin est celui de Marchesi 1953 (édition désignée dans les références par l'abréviation M.) ; la traduction est mienne, et je m'interroge sur le sens de *similitudinis*. Mon choix se recommande d'Augustin, *Conf.* X 8, 14, qui l'utilise, certes un siècle plus tard, pour désigner l'image mentale suscitée par la mémoire. McCracken 1949 traduit par « analogy », Laurenti 1962 par « esempio », Amata 2000 par « modello ».

⁴ McCracken 1949 : 317, n. 135 : « Arnobius anticipates by many centuries the modern scientific 'controlled experiment' » ; Amata 1988 : 40 parle du « racconto-ipotesi del fanciullo educato in una caverna ».

⁵ II 20 suiv., pp. 89, 16–91, 13 M.

⁶ II 22, p. 91, 14–18 M. : « Quorsum igitur haec spectant ? Vt [...] experiamur ex isto quem hoc genere uolumus educari capiatne res fidem... ».

Arnope commence par définir les conditions matérielles de son expérience. Le cadre est celui d'un lieu souterrain habitable et parfaitement clos, dans lequel pénètrent le moins possible de *stimuli* sensoriels : la température sera constante et tempérée ; on n'y entendra aucun bruit en provenance du dehors, ni voix, ni cris, ni même le fracas du tonnerre ; la lumière sera indirecte ; pas de porte donnant directement sur le dehors, mais un couloir sinueux, de façon, peut-on comprendre, à interdire depuis la chambre tout coup d'œil sur l'extérieur. Quant à la pièce elle-même, elle sera vide de tout objet⁷. Une fois le lieu⁸ aménagé ainsi, l'expérimentation peut commencer. Dans cette habitation on installera un nouveau-né, *aliquem natum*, qu'Arnope se plaît malicieusement à imaginer « de la race de Platon, de Pythagore ou de l'un de ceux qui passent pour avoir eu une intelligence divine ou que les oracles des dieux ont déclarés très sages »⁹. Mais – et on touche ici aux limites de l'expérience, même imaginaire – il faut bien que l'enfant soit nourri. Il aura donc une nourrice, mais une nourrice nue, afin, comprenons-nous, que l'enfant ignore l'existence des vêtements, comme d'ailleurs de tout objet manufacturé. Cette nourrice restera obstinément silencieuse et ne s'approchera de lui que pour les soins strictement nécessaires. Une fois la période de l'allaitement dépassée, l'enfant aura droit à une nourriture sommaire, toujours la même. Ce peut être une bouillie de céréales, ou bien des glands, ou bien des baies sauvages : aliments choisis, on le voit, avec la volonté de rester le plus près possible de la nature et de bannir les éléments culturels¹⁰. Bien entendu, l'enfant ne boira que de l'eau, et dans le creux de la main : pas question de lui apprendre l'existence d'ustensiles. Cette expérience d'isolement et de dénuement absolus peut paraître au lecteur moderne aussi cruelle que dévastatrice. Mais, dit Arnope au détour d'une phrase, l'enfant ne se sentira nullement frustré, puisqu'il ignorera l'existence de ce qu'il pourrait désirer¹¹.

Vient maintenant le moment de tirer profit de l'expérience et de découvrir si les âmes sont savantes par nature ou par éducation :

Quorsum igitur haec spectant ? Vt, quoniam creditum est animas diuinas a deo immortales esse et ad hominum corpora disciplinis cum omnibus aduolare, experiamur ex isto quem hoc genere uoluimus educari, capiatne res fidem an sit leuiter credita et frustrabili expectatione praesumpta (II 22, p. 91, 14–19 M.)

⁷ II 21, p. 90, 10 M. : « hospitium quod habeat rem nullam et sit inane et uacuum ».

⁸ II 21, p. 90, 8 M. : « quoniam imagini praeparauimus sedem ».

⁹ II 21, p. 90, 11–14 M. : « ...Platonica licet aut Pythagorea progenie aut horum alicuius, qui acuminis perhibentur fuisse diuini aut ex deum responsis sapientissimi nuncupati » (*ex deum responsis* : allusion à la réponse de la Pythie à Socrate, Platon, *Apol.* 21a).

¹⁰ Se nourrir de glands et de baies est caractéristique de l'humanité primitive, avant l'invention des techniques : cf. Lucr. V 939–941 ; Verg. *Georg.* I 148 ; Hor. *Sat.* I 3, 100 suiv. ; Ov. *Met.* I 104–106 ; Sen. *Phaed.* 515–517 ; Iuven. 6, 10.

¹¹ II 21, p. 91, 12 suiv. M. : « nec adpetitio porrigetur ulterius, esse amplius nesciens quod petatur ».

À quoi vise donc tout cela ? Voici : puisqu'il a été admis que nos âmes étaient divines, issues de Dieu, immortelles, et volaient vers les corps humains munies de toutes les connaissances, découvrons par expérience, à partir de cet enfant dont nous avons ainsi organisé l'éducation, si la chose mérite foi ou si elle a été admise à la légère et résulte d'une attente trompeuse.

Donc, lorsque l'enfant sera devenu adulte, qu'il aura vingt, trente, voire quarante ans, on le tirera de son isolement, on l'amènera au milieu des hommes et on le questionnera sur son identité, sur son histoire, on lui demandera de nommer divers éléments de la nature ambiante, divers animaux ; on lui présentera les objets les plus variés, vêtements, outils agricoles, meubles et ustensiles de maison, instruments de musique, livres, et on le priera d'en indiquer l'usage¹². Et Arnobe a beau jeu de triompher : « ne restera-t-il pas planté, plus stupide, plus hébété qu'une bête, une bûche, une pierre ? »¹³.

C'est bien la preuve, conclut longuement l'apologiste¹⁴, que Platon a tort dans le *Ménon* d'affirmer que la science n'est que réminiscence. Et plus généralement l'âme n'est pas spontanément *docta*, elle n'est pas *immortalis, perfecta, diuina*¹⁵ ; c'est l'éducation qui fait le savoir et la compétence, tant chez l'homme que chez les animaux, puisque ces derniers, eux aussi, peuvent apprendre et être dressés à diverses tâches¹⁶. Ainsi Arnobe revient-il à un thème qui lui est cher et qu'il a précédemment développé, celui de la proximité entre la nature humaine et la nature animale¹⁷.

Cette pittoresque expérience arnobienne ne semble pas être reprise directement d'une source, si nous nous fions du moins à ce que nous possédons encore aujourd'hui de la littérature latine. Pour autant elle ne surgit pas en terrain vierge, et le recours à l'enfant sauvage se nourrit d'un certain nombre d'antécédents. Les philosophes avaient émis depuis longtemps l'idée que l'observation des tout jeunes êtres, humains ou animaux, qui n'ont pas encore subi d'influence ni été soumis à une quelconque éducation, permet de déceler leur nature et d'en découvrir les exigences : c'est ce que les historiens de la philosophie appellent

¹² II 22 suiv.

¹³ II 22, p. 92, 7–10 M. : « Ita ille non omni pecore, ligno, saxo obtusior atque hebetior stabit ? » Cf. aussi II 23, p. 93, 13–17 M. : « Ita ut diximus ille non bouis ritu aut asini, porci aut si ullum est animal tardius, conspiciet haec quidem formaturas uarias respectans sed quae sint singula nesciens et quam in causam possideantur ignorans ? » ; II 24, p. 95, 2–8 M. : « Et non stipes ut aliquis aut Marpesia ut dictum est rupes stabit elinguis et mutus, hoc ipsum ignorans et nesciens, secum potius an cum altero conloquaris, cum altero sermocineris an secum, oratio sit ista quam promis an sonitus uocis nihil rerum significans sed inani continuatione pertractus ? ».

¹⁴ II 24 suiv.

¹⁵ II 25, p. 95, 11 M.

¹⁶ II 25, p. 96, 8–15 M.

¹⁷ II 16, p. 85, 7–10 M.

l' « argument des berceaux »¹⁸. Le principe en a été fort clairement énoncé par Cicéron dans le *De finibus* :

Omnes ueteres philosophi, maxime nostri, ad incunabula accedunt, quod in pueritia facillime se arbitrantur naturae uoluntatem posse cognoscere (*Fin.* V 55).

Tous les anciens philosophes, et tout particulièrement les nôtres, se penchent sur les berceaux, parce qu'ils jugent que c'est dans l'enfance qu'ils peuvent le plus facilement reconnaître l'intention de la nature.

C'est Pison qui parle ; les *nostri* représentent donc la tradition académico-péripatéticienne, telle qu'il l'a lui-même définie lorsqu'il a commencé à prendre la parole¹⁹, dans la version complexe d'Antiochus d'Ascalon²⁰. Nous n'avons pas conservé témoignage que ce dernier ait utilisé l'argument des berceaux, mais étant donné le peu que nous savons de son œuvre, cette absence ne prouve rien. Pour d'autres écoles en revanche les choses sont plus claires, et, parmi les *ueteres philosophi* de Pison, il faut compter d'abord les épicuriens. Dans le *De finibus* toujours, Cicéron nous dit, en une formule saisissante, qu'Épicure voyait dans les petits enfants et les bêtes des « miroirs de la nature », *specula naturae*²¹, et qu'il tirait argument de leur observation pour établir que le plaisir est le souverain bien et la douleur le souverain mal. En effet on voit tout être vivant, dès sa naissance, rechercher le plaisir et fuir la douleur, et il est évident « qu'il fait cela sans avoir été encore perverti, alors que sa nature même juge en toute pureté et intégrité »²². L'argument des berceaux figure aussi chez les stoïciens, qui observent les nouveaux-nés pour découvrir ce que sont les *hormai*, les tendances naturelles et instinctives de l'être humain. Cicéron à nouveau en témoigne (c'est le stoïcien Caton qui parle) :

Placet his [...] quorum ratio mihi probatur, simul atque natum sit animal (hinc enim est ordiendum), ipsum sibi conciliari et commendari... (*Fin.* III 16).

Ceux dont j'approuve la doctrine sont d'avis que l'être vivant sitôt né (car c'est par là qu'il faut commencer) s'accommode et se recommande à lui-même...

Dans un contexte comparable et extrêmement technique, où à la suite de Posidonios et d'Archédème de Tarse il s'efforce de démontrer que les êtres vivants ont le sentiment de leur *constitutio*, Sénèque tirera argument du comportement du

¹⁸ Brunschwig 1995.

¹⁹ Cic. *Fin.* V 7.

²⁰ Ibidem *Fin.* V 8.

²¹ Ibidem II 32.

²² Ibidem I 30 : « [omne animal simul atque natum sit]... id [...] facere nondum deprauatum, ipsa natura incorrupte atque integre iudicante ». Même témoignage épicurien *ap.* Diog. Laert. X 137 ; Sext. Emp. *Pyrrh.* III 194 : « les êtres vivants, dès qu'ils sont nés et alors qu'ils ne sont pas encore corrompus (ἀδιάστροφα), tendent vers le plaisir et se détournent de la douleur ».

tout petit enfant qui malgré les chutes et la douleur multiplie les tentatives pour marcher et réaliser ainsi ce qu'exige de lui sa constitution²³.

On peut nous objecter que chez Arnobe l'enfant a depuis longtemps quitté le berceau lorsqu'on le questionne pour juger de son savoir. C'est un adulte, et même un adulte dans sa maturité, puisqu'il a quarante ans. Néanmoins le principe de l'expérience est bien le même que dans l'argument des berceaux : il s'agit d'observer un individu au moment où il n'a pas encore subi d'influence extérieure, afin d'apercevoir à travers lui la nature humaine dans toute son intégrité. Mais le but d'Arnobé est encore plus précis, puisque ce qu'il se propose de découvrir, c'est s'il existe en l'homme un savoir naturel et inné. Or un nouveau-né, dont la raison est immature et qui de toutes façons est incapable de parler et de comprendre, ne saurait servir de preuve. La petite enfance permet d'observer ce qui est de l'ordre de l'instinct ou de la tendance première, mais pas d'étudier ce qui relève des facultés rationnelles. Le nouveau-né ne reflète que partiellement la nature humaine, laquelle, pour exister pleinement, a besoin que l'enfant grandisse : l'ontogenèse exige du temps, et la *natura hominis* ne se réalise complètement que dans l'adulte. Mais à ce moment-là elle se trouve également obscurcie et oblitérée par les influences extérieures. La solution imaginée par Arnobe est de s'adresser à un adulte non adultéré, si l'on ose dire : à un adulte maintenu à l'écart de toute influence extérieure et qui conserve en lui le nouveau-né « nondum deprauatum, ipsa natura incorrupte atque integre iudicante », pour reprendre les termes de Cicéron. Le principe est le même que dans l'argument philosophique des berceaux, mais le but que s'est fixé l'observateur exige qu'il ait pour objet d'étude un adulte, mais un adulte qui ne soit qu'un nouveau-né prolongé. Tel est le propos d'Arnobé.

Il s'agit en effet pour lui, comme nous l'avons dit, de combattre l'idée platonicienne d'une âme immortelle et préexistant au corps, idée à laquelle la thèse de la réminiscence est liée et sert d'argument. Arnobe en revanche affirme avec force que les âmes humaines n'ont pas été créées par Dieu mais sont l'œuvre d'un autre démiurge bien inférieur. Elles ne sont pas non plus immortelles, mais relèvent d'une « qualité moyenne », *mediae qualitatis*. Si elles restent dans l'ignorance de Dieu, elles périront dans la souffrance. Celles seulement qui se seront appliquées à le connaître échapperont à ce sort et seront sauvées par lui²⁴.

L'expérience de l'enfant sauvage apparaît ainsi comme destinée à faire pièce à deux développements platoniciens célèbres. Le premier figure dans le *Ménon*, explicitement nommé²⁵, et le passage visé est celui où Socrate, pour démontrer que le savoir n'est que réminiscence, amène un jeune esclave ignorant à retrouver

²³ Sen. *Ep.* 121, 8.

²⁴ II 14 ; 35 suiv. ; 61 suiv. ; 65. Cf. Amata 1983–1984 ; Simmons 1995 : 286–291.

²⁵ II 24, p. 94, I M. : « quid in Menone, o Plato... ? ».

diverses déductions géométriques²⁶. Bien que le *Ménon* ne compte pas parmi les dialogues platoniciens les plus pratiqués à l'époque d'Arnobé, l'épisode du petit esclave semble avoir été bien connu. Cicéron en donne un compte rendu détaillé dans les *Tusculanes* I 57, où figure la formule, répétée deux fois : « *discere nihil aliud (est) quam recordari* »²⁷, qui pourrait avoir servi de noyau à l'interpellation plus rhétorique adressée par Arnobé à son adversaire : « *niteris [...] comprobare quae discamus non discere sed in eorum memoriam quae antiquitus noueramur redire ?* »²⁸. Pour autant on ne saurait dire avec certitude si Arnobé a pour source Cicéron ou s'il a eu accès directement au texte de Platon²⁹. Mais quoi qu'il en soit, à l'interrogatoire de l'esclave socratique correspond en miroir celui de l'enfant quadragénaire d'Arnobé :

Quodsi uere confidis immortales huc animas et plenas scientiae peruolare, adulescentulum istum rogare desinito, quem esse conspicias gnarum rerum et humanitatis esse in finibus constitutum : quadragenarium istum ad te uoca et ex eo percontare non abstrusum aliquid, non inuolutum, non de triangulis, non de quadratis, quid sit cubus aut dynamis, sesqueoctauus aut sesquetertius †ultimus, sed quod in medio situm est, bis bina, bis terna quam efficiant summulam quaerito. Volumus uidere, uolumus scire, quid rogatus respondeat, an inquisitam expediat quaestionem (II 24, p. 94, 5–19 M.).

Si tu³⁰ es vraiment persuadé que les âmes ont volé jusqu'ici, immortelles et pleines de science, cesse d'interroger ce petit jeune homme qui, comme tu le vois, est informé des réalités et se situe à l'intérieur des frontières de l'humanité : fais venir ce quadragénaire et interroge-le non sur un problème difficile et embrouillé, non sur les triangles, les carrés, sur ce qu'est un cube ou une puissance, un rapport neuf sur huit ou quatre sur trois, mais sur quelque chose d'évident, demande-lui combien font deux fois deux, deux fois trois. Nous voulons voir, nous voulons savoir ce qu'il répondra à cette question, s'il résoudra le problème posé.

Arnobé a beau jeu de clamer alors que non seulement le malheureux sera incapable de répondre, ne comprendra même pas que l'on s'adresse à lui et restera là, comme une bûche ou une pierre, privé de langue et muet.

Mais l'expérience de l'enfant sauvage renvoie également à un autre passage célèbre de Platon, le mythe de la Caverne, qui ouvre le livre VII de la *République*. Même si le dialogue platonicien n'est pas explicitement désigné par Arnobé, le souvenir est perceptible déjà à travers la formule par laquelle l'apologiste introduit son récit : « *concipite animis hanc imaginem uestris* »³¹ qui fait écho à l'*incipit*

²⁶ Plat. *Meno* 81e–85b.

²⁷ Cf. *Meno* 82a.

²⁸ II 24, p. 94, 3–5 M.

²⁹ McCracken 1949 : 319, n. 157 ; Gierlich 1985 : 242.

³⁰ Arnobé interpelle Platon.

³¹ II 20, p. 89, 13 suiv. M.

platonicien ἀπείκασον³², « figure-toi », verbe qui étymologiquement repose lui aussi sur le terme ‘image’, εἰκῶν. L’expérience de l’enfant sauvage se fait par l’imagination, tout comme, dans le *muthos* de la Caverne, Platon appelle son lecteur à se représenter mentalement une scène fictive. Par ailleurs l’aménagement de la chambre souterraine est très littéralement inspiré de la Caverne, au point qu’on ne peut douter ici qu’Arnobé ait eu sous les yeux le texte de Platon, que ce soit directement, dans une édition complète du dialogue, ou par l’intermédiaire de quelque manuel ou extrait. « Sit igitur nobis tellure in effossa locus habitabilis formam cubilis efficiens »³³, « supposons donc, creusé dans la terre, un endroit habitable, en forme de chambre » : tous les détails ont des correspondances dans le décor de la caverne³⁴. *Tellure in effossa* traduit ἐν καταγείῳ (οἰκήσει) σπηλαιώδει, « dans (une habitation) souterraine en forme de caverne », *locus habitabilis* rendant pour sa part οἰκήσει, « habitation ». Tout comme le quadragénaire d’Arnobé, les hommes enchaînés dans la caverne platonicienne sont là « depuis leur enfance », ἐκ παίδων. Une fois adulte, l’un des prisonniers est détaché et contraint de se retourner pour contempler d’abord la partie de la caverne qui était derrière lui, puis la lumière extérieure. De la même façon autoritaire, le cobaye d’Arnobé « est introduit dans des groupes humains », « mortalium conciliis infer(tur) »³⁵. L’un comme l’autre subissent des interrogatoires comparables. On oblige le prisonnier platonicien, en le questionnant (ἐρωτῶν), à identifier (ἀποκρίνεσθαι) les objets qui défilent sur le muret de la caverne³⁶. Chez Arnobé, même jeu de questions et de réponses : « det responsum rogatus »³⁷ ; et les questions sont du même ordre, puisqu’on attend du malheureux qu’il reconnaisse les objets les plus divers,

sol [...], terra, maria, sidera, nubes, nebula, pluuiæ, tonitrua, nix, grando [...], arbores [...], herbae aut gramina, taurus, equus aut aries, camellus, elephantus aut miluus (II 22, p. 92, 11–15 M.)

le soleil, la terre, la mer, les étoiles, les nuages, la brume, la pluie, le tonnerre, la neige, la grêle [...], les arbres [...], les plantes et les herbes, un taureau, un cheval et un bœuf, un chameau, un éléphant et un milan ?

Mais tandis que la délivrance du prisonnier platonicien est une montée, douloureuse mais héroïque et salvatrice, vers la connaissance et la liberté, celle du malheureux enfant sauvage ne tourne qu’à sa confusion et à son désarroi. Et

³² Plat. *Rep.* VII 514a.

³³ II 20, p. 89, 16 suiv. M.

³⁴ Plat. *Rep.* VII 514a.

³⁵ II 22, p. 91, 22 suiv. M.

³⁶ Plat. *Rep.* VII 515d.

³⁷ II 22, p. 92, 3 suiv.

après s'être complu à décrire longuement son échec³⁸, Arnobe en tire la thèse qu'il souhaitait démontrer : « haecine est anima docta illa quam dicitis, immortalis, perfecta, diuina... ? »³⁹, « est-ce là l'âme savante dont vous parliez, immortelle, parfaite, divine... ? ».

Cependant, même si l'introduction et la conclusion de l'expérience arnobienne de l'enfant sauvage entretiennent un rapport évident et délibéré avec la Caverne platonicienne, le déroulement de l'expérience s'inspire d'une autre tradition, celle qui s'est formée autour de l'expérience de Psammétique, rapportée pour la première fois par Hérodote⁴⁰.

Psammétique, roi d'Égypte⁴¹, désireux de savoir quel était le peuple le plus ancien, imagina l'expérience suivante : il confia deux nouveau-nés à un berger avec ordre de les élever dans une cabane solitaire et de leur amener chaque jour des chèvres à téter, tout cela sans un mot. Au bout de deux ans, un jour où le berger entra dans la cabane, les enfants lui tendirent les bras en prononçant le mot *bekos*. S'étant informé, Psammétique découvrit que c'était le mot phrygien désignant le pain, ce qui l'amena à conclure que les Phrygiens étaient plus anciens que les Égyptiens. Telle est, dit Hérodote, l'histoire rapportée par les prêtres d'Héphaïstos (c'est-à-dire du dieu égyptien Phthah) à Memphis. Mais selon une autre version diffusée par « les Grecs » et rapportée de façon critique par Hérodote, les enfants auraient été élevés non par un berger mais par des femmes auxquelles le roi aurait fait couper la langue.

Ce n'est pas le lieu ici d'aborder les multiples questions que soulève ce récit⁴² : son origine, égyptienne ou non ; son intention : railler les prétentions égyptiennes à l'ancienneté ? ; le rapport entre les deux versions, celle du chevrier et celle des nourrices muettes : laquelle des deux est la plus ancienne, laquelle n'est qu'une variante de l'autre ? ; ses sources : Hécatee de Milet ? Passons aussi sur les invraisemblances au sein du récit, même aux yeux du lecteur le plus docile : par exemple, comment les enfants pourraient-ils réclamer du pain, c'est-à-dire quelque chose qu'ils ne connaissent pas⁴³ ? On a remarqué également qu'il existait dans la langue égyptienne un mot *bek* qui désignait l'huile⁴⁴ : pourquoi Psammétique n'a-t-il pas tiré parti de ce rapprochement qui lui aurait permis de conclure à l'ancienneté des Égyptiens, de façon plus conforme à la fierté nationale ?

³⁸ II 21–24.

³⁹ II 25, p. 95, 10 suiv. M.

⁴⁰ Hdt. II 2. Le rapprochement a été signalé par McCracken 1949 : 317 suiv., n. 135 ; Gierlich 1985 : 233.

⁴¹ Il s'agit de Psammétique I^{er}, de la XXVI^e dynastie (664–610).

⁴² How, Wells 1928 : 155 suiv. ; Salmon 1956 ; Lloyd 1976 : 4–12 ; Gonella 1989, *ad loc.*

⁴³ Objection de Salmon 1956 : 325.

⁴⁴ Salmon 1956 : 323.

L'expérience implique en tout cas un raisonnement implicite, reposant lui-même sur plusieurs postulats : 1) le peuple premier, qui n'a eu personne avant lui pour lui enseigner le langage, l'a nécessairement découvert par lui-même ; 2) des êtres élevés dans un complet isolement seront amenés de la même façon à découvrir le langage ; 3) se trouvant dans les mêmes conditions que le peuple premier, ils inventeront le même langage que celui-ci à ses origines. Conclusion : si les enfants de Psammétique profèrent un mot phrygien, c'est que le phrygien est la langue originelle ; et si le phrygien est la langue originelle, les Phrygiens sont le peuple le plus ancien, celui qui n'a été précédé par aucun autre. Ce raisonnement postule que le langage est inné chez l'homme⁴⁵, mais aussi que le développement de l'humanité est le même que celui de l'individu, et que l'on peut inférer sans précaution de l'un à l'autre.

L'histoire de Psammétique est mentionnée de façon plus ou moins allusive dans divers textes antiques. La paraphrase la plus détaillée figure dans la *Souda* s.v. βεκεσέληνε ; elle mentionne les deux versions hérodotéennes, en y ajoutant un commentaire aussi malicieux que décapant : « ... Si la première version est exacte, à savoir que ce furent les chèvres qui nourrirent les enfants et non une femme, il n'y a rien d'étonnant à ce que ces enfants, entendant la chèvre, aient imité le bêlement de celle-ci ; et c'est une coïncidence qu'un tel mot se retrouve chez les Phrygiens ». L'explication donnée par la *Souda* était déjà connue de Clément d'Alexandrie qui raille en ces termes les prétentions à l'ancienneté des Phrygiens : « Que ce soient les Phrygiens qui détiennent ce privilège d'antiquité, si l'on en croit les chèvres de la légende... »⁴⁶. Autant dire que le langage prétendument phrygien n'est que le bêlement des chèvres qui nourrissaient les enfants.

Il faut relever aussi le témoignage de Tertullien dans le livre I de son *Ad nationes* : « On raconte en effet qu'il (*scil.* Psammétique) prit des enfants nouveau-nés, les sépara du commerce des hommes et les remit à une nourrice qu'il avait elle-même amputée de la langue. Ainsi, maintenus totalement à l'écart de la parole humaine, ils ne formeraient pas leur langage sur ce qu'ils auraient entendu, mais, puisant dans leur propre fonds, ils désigneraient la première nation, celle dont la langue leur aurait été dictée par la nature »⁴⁷. Et Tertullien prend la peine de réfuter longuement l'histoire, bien qu'il ignore l'objection qui figure chez Clément et dans la *Souda*. L'expérience n'est pas digne de foi, dit-il, car ou bien la nourrice à laquelle on a coupé la langue est morte de sa mutilation, ou,

⁴⁵ On sait que le débat entre partisans de l'origine innée du langage et partisans de son origine conventionnelle fut vif dans l'Antiquité : cf. Baratin, Desbordes 1981 : 25 suiv. et 113–120.

⁴⁶ Cl. Al. *Protr.* I 6, 4 (trad. de C. Mondésert, Paris 1976).

⁴⁷ Tert. *Ad nat.* I 8, 1 : « Dicitur enim infantes recenti e partu seorsum a commercio hominum alendos tradidisse nutrici, quam et ipsam propterea elinguaerat, ut in totum exules uocis humanae non auditu formarent loquellam, sed de suo promentes eam primam nationem designarent, cuius sonum natura dictasset » (éd. et trad. A. Schneider, 1968).

si elle n'en est pas morte, elle a dû, bouche ouverte et sans articuler, produire un grognement que les enfants auront imité de façon plus modulée, *paulo modulatus*, de façon à proférer le fameux βεκός.

Il existe sur l'expérience de Psammétique d'autres témoignages qui révèlent sa notoriété dans l'Antiquité⁴⁸, mais celui de Tertullien est particulièrement intéressant car il peut fort bien avoir été connu d'Arnobé. Et de fait l'expérience d'Arnobé a de nombreux points communs avec celle de Psammétique. L'une et l'autre reposent sur l'idée que l'observation d'un être humain confiné dans la solitude, c'est-à-dire privé de tout apport culturel, permet de découvrir la façon dont s'exprime en lui la nature. Les décors sont proches : une habitation déserte, un ou deux⁴⁹ nouveau-nés, une ou des nourrices muettes⁵⁰. Enfin Arnobé décrit en ces termes le langage que parlerait son enfant sauvage, et qui, précisément, ne serait pas un langage : « Et si quelque nécessité le force à faire entendre sa voix, ne poussera-t-il pas je ne sais quel son inarticulé, comme le font les bêtes muettes, en ouvrant grand la bouche ? »⁵¹. Ce pourrait être un écho soit de l'explication de Clément d'Alexandrie et de la *Souda* – le βεκός des enfants n'est qu'une imitation des bêlements des chèvres –, soit de celle de Tertullien – les enfants reproduisent les grognements inarticulés de leur nourrice muette.

Il apparaît donc maintenant que l'expérience de l'enfant sauvage est au confluent de plusieurs traditions. Elle a pour arrière-plan une méthode philosophique pratiquée par diverses écoles, l' 'argument des berceaux', qu'Arnobé utilise ici de façon polémique, pour faire pièce à la thèse platonicienne de la réminiscence. L'apologiste vise un passage célèbre de Platon, l'épisode du petit esclave dans le *Ménon*, en usant d'un modèle scénique double : le mythe platonicien bien connu de la Caverne complété par l'histoire de Psammétique, déjà présente dans la tradition apologétique chrétienne. Reste maintenant à nous interroger sur le bénéfique réel d'une telle expérience, et pour cela la comparaison avec les deux modèles qui sont à l'origine du texte nous sera précieuse.

⁴⁸ Poll. V 88 ; Claud. *In Eutr.* II 251–254 ; Hippol. *Haer.* V 7 ; Hesych. s.v. βεκός ; Schol. Aristoph. *Nub.* 398 (qui signale l'origine hérodotéenne de l'histoire).

⁴⁹ Pourquoi deux enfants dans l'expérience de Psammétique ? Selon Salmon 1956 : 322, n. 3, « l'expérience porte sur plus d'un enfant, de façon à réduire la part du hasard » ; selon Lloyd 1976 : 5, « an impetus to communication is needed ». Pour ma part j'aurais tendance à penser que par l'emploi du terme neutre παιδία Hérodote sous-entend qu'il y a un garçon et une fille, reproduisant ainsi les conditions légendaires de l'origine de l'humanité.

⁵⁰ II 21, p. 90, 16–19 M. : « Adhibeamus igitur et nutricem, quae semper ad eum nuda, semper silens accedat, uerbum nullum faciens nec in sermonis alicuius <usus> ora et labra diducat ». Arnobé est un héritier de la seconde version hérodotéenne.

⁵¹ II 23, p. 93, 17–20 M. : « Nonne uocem si fuerit necessitate aliqua coactus emittere, ut solemne est mutis, inarticulatum nescio quid ore hiant clamabit ? » On peut comparer avec la façon dont Tertullien, *Ad nat.* I 8, 7, décrit le son émis par la nourrice amputée de la langue : « obtusum et exarticulatum sonum tinnitumque sine modulatu labellorum, expanso ore ».

L'expérience de Psammétique, à laquelle les méthodes de la science ionienne ne sont peut-être pas étrangères, est pour sa part une véritable démarche scientifique, qui anticipe sur les principes de la science expérimentale. Le roi crée artificiellement les conditions du phénomène qu'il veut observer, à savoir l'apparition du langage. Certes, nous l'avons dit, le montage de Psammétique suppose un certain nombre d'a priori et de postulats, d'autant plus sensibles à un lecteur moderne qu'ils ne sont plus les nôtres ; mais c'est là le propre de tout processus expérimental, qui n'interroge les phénomènes qu'au sein d'une vision théorique préexistante, qu'elle soit explicitement énoncée ou non. Mais Psammétique, en bon scientifique, n'anticipe pas sur les résultats qu'il va obtenir. Il ne choisit ni ne sait ce que vont dire les enfants, bien au contraire, puisque l'affaire s'achèvera d'une façon embarrassante pour lui, roi égyptien amené à découvrir, aux dépens de la fierté nationale, que le peuple le plus ancien n'est pas le sien, mais celui des Phrygiens. Si hasardeuse et invraisemblable qu'elle soit aux yeux du lecteur moderne, l'expérience de Psammétique mérite le nom de scientifique.

C'est bien loin d'être le cas du récit d'Arnobe. Passons sur le fait que, d'après ce que nous croyons savoir aujourd'hui de la psychologie humaine, un enfant élevé dans de telles conditions aurait toutes les chances d'être psychotique et ne réaliserait nullement la normalité humaine, mais plutôt une forme lourde de pathologie. Peu importe – ce que nous essayons d'évaluer, c'est la qualité logique de la démarche d'Arnobe. Et il faut bien dire qu'elle apparaît dépourvue de toute valeur probante. Comment en effet procède l'observation ? De façon prétendument expérimentale : on isole un enfant et on observe son comportement. Mais ce qui fait la différence avec l'expérience de Psammétique, c'est que celle d'Arnobe est imaginaire. Certes, nous dit-il avec une belle assurance, ce qu'il décrit, c'est un processus « quod fieri si adgrediamur potest », « qui pourrait être accompli pour peu que nous l'entreprenions »⁵². Mais précisément il ne l'entreprend pas, et toute l'affaire ne se déroule qu'en imagination. Or le principe même d'expérience imaginaire est absurde, et la formule tient même de l'oxymore, dans la mesure où la confrontation avec le réel, qui est le propre d'une expérience, s'en trouve confisquée. Tout ce que l'esprit met au jour, dans ce processus imaginaire, n'est jamais que ce qu'il contenait déjà. Arnobe et son lecteur ne peuvent se représenter le devenir de l'enfant sauvage qu'en fonction de ce qu'ils savent ou croient savoir de la nature humaine, en fonction de ce dont ils sont préalablement convaincus. L'impression d'évidence qui naît du récit ne tient qu'à la nature tautologique du procédé. À la différence de Psammétique, qui certes partait d'un a priori – que les enfants seraient capables de parler – mais ne présumait pas du mot qu'ils prononceraient, Arnobe et son lecteur, avant même que le récit ne débute, en possèdent déjà le fin mot. Ainsi l'histoire de l'enfant sauvage n'est-elle en rien une expérience ; elle n'est que la mise en scène d'une conviction préalable.

⁵² *Adv. nat.* II 20, p. 89, 14 M.

Dans le second modèle d'Arnobé, le mythe de la Caverne, Platon fait appel également à l'imagination de ses lecteurs : « représentez-vous ». Mais l'histoire des hommes enchaînés dans la Caverne ne cherche pas à passer pour une expérience. Elle est un mythe, un récit. Platon ne prétend pas observer les prisonniers pour déduire de cette observation une connaissance qu'il n'aurait pas eue en commençant. Il sait d'avance ce qu'il veut affirmer, et son récit est la mise en images à destination de ses lecteurs d'un dogme préalablement constitué, par le biais d'un scénario métaphorique.

Ni expérience scientifique, ni mythe de type platonicien, l'histoire de l'enfant sauvage chez Arnobé n'en a pas moins une raison d'être. Sa fonction est de nature purement polémique et rhétorique. Il ne s'agit pas, contrairement à ce que prétend l'apologiste, de construire un savoir en recourant à un processus expérimental, mais tout simplement de ridiculiser l'adversaire par une véritable mise en scène de sa confusion supposée.

De le ridiculiser d'abord : car l'enfant n'est pas n'importe lequel, à la différence de l'expérience de Psammétique où le roi choisissait des nouveau-nés quelconques, représentants de l'humanité ordinaire. Chez Arnobé, l'enfant est « de la race de Platon et de Pythagore ou de l'un de ceux qui passent pour avoir eu une intelligence divine ou que les oracles des dieux ont déclarés très sages »⁵³. De la sorte l'adversaire est non seulement désigné mais directement impliqué dans l'histoire qui va être racontée. Plus loin Arnobé rappelle ironiquement que selon la thèse adverse l'âme de l'enfant, comme celle de tout être humain, « est une fraction de la substance souveraine, une émanation des sources de la vie heureuse venue vivre ici-bas »⁵⁴. Et voici ce personnage d'exception représenté, avec une insistance que la simple description de l' 'expérience' n'exigerait pas, sous les traits d'un imbécile incapable, face aux questions, de faire plus que balbutier ou grogner, plus amorphe qu'une pierre ou une bûche, plus hébété qu'un animal 'muet', c'est-à-dire dépourvu de raison⁵⁵.

Le récit de l'interrogatoire auquel est soumis l'enfant sauvage enfin arraché à sa solitude n'a rien d'un rapport scientifique ; il est marqué par une surabondance stylistique tout à fait remarquable, même compte tenu du fait que le rhéteur de Sicca pratique de façon générale la prolixité. Arnobé joue de l'accumulation avec une véritable délectation langagière : ainsi, on demande à l'enfant « qui il est, qui est son père, dans quel pays il est né, de quelle manière et selon quelle méthode

⁵³ II 21, p. 90, 11–14 M. : cf. note 9.

⁵⁴ II 22, pp. 91, 24–92, 2 M. : « si uerum est illum principalis esse substantiae portionem, iam laetae ex fontibus uitae deriuatum hic agere... ».

⁵⁵ II 22, p. 92, 7–9 M. : « ille non omni pecore ligno saxo obtunsior atque hebetior stabit... ? » ; II 23, p. 93, 13–15 M. : « ille non bouis ritu aut asini, porci aut si ullum est animal tardius, conspiciet haec... ? » ; II 24, 2 suiv. M. : « et non stipes ut aliquis aut Marpesia ut dictum est rupes stabit elinguis et mutus... ? » ; II 25, p. 96, 1 suiv. M. : « nullo melior ut apparuit pecore, obtunsior ligno, saxo... ».

il a été élevé, à quelle tâche, à quelle occupation il a employé le temps qu'il a déjà vécu ? »⁵⁶. De la même façon, Arnobe ne se contente pas d'indiquer que le sauvage est incapable de reconnaître quelque objet que ce soit, mais il en donne de longues listes : « un vêtement, des couvertures [...], une mitre, un soutien-gorge, un bandeau, un oreiller, un mouchoir, un manteau, une coiffe, une serviette, une *mastruca*, des socques, une sandale, une chaussure [...], une roue [...] ou une herse, un van, une jarre, un tonneau, un pressoir, un soc ou un crible, une meule, un manche de charrue ou un sarcloir [...], un fauteuil, une aiguille, un strigile, une cuvette, une passerage, une puisette, une balance, un candélabre, une coupe, un balai, un calice, une besace ? [...] une cithare, une flûte, de l'argent, du bronze, de l'or, un codex, une bague, un livre ? »⁵⁷.

Une autre caractéristique de l'épisode est son caractère théâtral évident. La confusion du sauvage est mise en scène grâce à une succession de dialogues (au style indirect) et de didascalies en alternance. Le personnage commence par entrer en scène, *proced[ere]*⁵⁸. Aussitôt fusent les questions sur son identité, et leur nombre, que nous avons signalé plus haut⁵⁹, nous fait imaginer la foule éperdue de curiosité qui se presse autour du sauvage. Une didascalie suggère le jeu de scène du sauvage hébété, immobile et silencieux⁶⁰. Nouvelle rafale de questions sur ce qui l'entoure⁶¹, puis nouveau jeu de scène : on présente au sauvage affamé divers aliments dont il est incapable de reconnaître l'usage⁶². Puis, par une dramatisation croissante, on l'entoure alors de feu et d'animaux venimeux : il les traverse en toute ignorance⁶³. On met alors à nouveau sous ses yeux (« si [...] ponas in medio ») une foule d'objets d'usages divers, ce qui donne lieu à plusieurs listes

⁵⁶ II 22, p. 92, 4–6 M. : « quisnam sit ipse aut quo patre, quibus sit in regionibus editus, quo pacto aut quam ratione nutritus, quid operis aut negotii celebrans ante acti temporis decurrerit aevitatem ».

⁵⁷ II 23, p. 93, 3–12 M. : « uestis, stragula [...], mitra, strophium, fascia, pulvinus, mucinnium, laena, calautica, mantele, mastruca, soccos, solea, calceos [...], rota [...], tribula, uannus, dolium, cupa, trapetum, uomis aut cribrum, mola, buris aut sarculum [...], arquata [...], sellula, acus, strigilis, polubrum, siliquastrum, trulla, lancicula, candelabrum, batioca, scopae, scyphus, saccus [...], cithara, tibia, argentum, aes, aurum, codex, radius, liber ». Autres listes : II 22, p. 92, 11–15 M. ; II 23, p. 92, 16 suiv. M. ; II 24, p. 94, 16–18 M.

⁵⁸ II 22, p. 91, 19 M. : « procedat igitur nobis solitudine in aperta nutritus ».

⁵⁹ Cf. note 56.

⁶⁰ II 22, p. 92, 8 suiv. M. : « omni pecore ligno saxo obtusior atque hebetior stabit ».

⁶¹ II 22, p. 92, 11–15 M. : « Poteritne, si quaeras, sol quid sit ostendere, terra, maria, sidera, nubes, nebula, pluuias, tonitrua, nix, grando ? Poterit arbores scire quid sint, herbae aut gramina, taurus, equus aut aries, camellus, elephantus aut miluus ? ».

⁶² II 23, p. 92, 16–19 M. : « Esurienti si dederis uam, mustaceum, caepe, carduum, cucumerem, ficum, sciet posse sedari omnibus ex his famem aut quo genere singula esse debeant esui ? ».

⁶³ II 23, p. 92, 19–22 M. : « Ignem si plurimum feceris aut uenenatas circumposueris bestias, nonne ibit per medias flammis, uiperas, solifugas, esse noxias nesciens et timere ipsum quid sit ignorans ? ».

remarquables par leur prolixité, comme nous l'avons dit plus haut, mais qui aussi créent pour le lecteur antique un effet de réalité à travers le recours à des termes de la vie quotidienne⁶⁴. Suit alors une longue didascalie, qui d'abord décrit l'attitude du sauvage, plus hébété qu'un boeuf, un âne, un porc ou tout autre animal⁶⁵, le montre ensuite examinant avec perplexité les objets qu'on lui soumet⁶⁶ et enfin, forcé de faire entendre sa voix, n'émettant qu'un son inarticulé, « la bouche grande ouverte »⁶⁷.

Vient alors une seconde scène⁶⁸, taillée sur le même principe que la première, mais présentée explicitement par Arnobe comme l'antithèse et la réfutation de l'épisode du jeune esclave dans le *Ménon*⁶⁹. La construction, que nous ne détaillerons pas de peur d'étendre excessivement cet article, est exactement la même que dans la première scène : questions volubiles – d'ordre mathématique cette fois, puisqu'il s'agit de faire pièce à la scène du *Ménon*, mais néanmoins élémentaires –, auxquelles succèdent l'effarement et le mutisme stupide du sauvage, indiqués dans des didascalies. Dès lors il ne reste plus à Arnobe qu'à triompher de la thèse platonicienne de la réminiscence, ce qu'il fait bruyamment et longuement⁷⁰.

L'histoire de l'enfant sauvage, telle que l'imagine et la présente Arnobe, nous paraît donc riche d'enseignements moins sur le plan doctrinal que sur la méthode, et peut-être aussi les limites d'Arnobe. L'apologiste la conçoit comme une 'expérience', même si, dans le texte, ne figure pas de terme latin équivalent. Son but est de montrer la fausseté de la conception platonicienne d'une âme divine et préexistant au corps et de son corollaire, la doctrine de la réminiscence. Pour cela, il propose de se représenter le développement d'un enfant élevé dans la solitude, à l'écart de toute influence éducatrice et civilisatrice. L'idée que c'est en observant des êtres non altérés encore par l'éducation que l'on peut saisir la nature humaine dans sa pureté est une idée philosophique ancienne et répandue dans différentes doctrines, mais le protocole expérimental lui-même a été suggéré à Arnobe par l'histoire de Psammétique, célèbre dans l'Antiquité et connue déjà de Clément

⁶⁴ II 23, pp. 92, 22–93, 13 M. : cf. note 57.

⁶⁵ II 23, p. 93, 13–15 M. : « Ita ut diximus ille non bouis ritu aut asini, porci aut si ullum est animal tardius, conspiciet haec... ? ».

⁶⁶ II 23, p. 93, 15–17 M. : « ...formaturas uarias respectans sed quae sint singula nesciens et quam in causam possideantur ignorans ».

⁶⁷ II 23, p. 93, 17–20 M. : « Nonne uocem si fuerit necessitate aliqua coactus emittere, ut solemne est mutis, inarticulatum nescio quid ore hianti clamabit ? ».

⁶⁸ II 24.

⁶⁹ II 24, p. 94, 1–5 M. : « Quid in Menone, o Plato, quaedam rationibus numeri admota ex puerulo sciscitaris et ex eius niteris responsionibus comprobare, quae discamus non discere sed in eorum memoriam quae antiquitus noueramus redire ? ».

⁷⁰ II 25.

d'Alexandrie et de Tertullien. Pourtant, s'agit-il chez Arnobe d'une véritable expérience scientifique, au sens moderne du terme, c'est-à-dire d'un processus créateur d'un savoir inédit ? Absolument pas : le fait que l'expérience ne soit pas réellement menée mais n'ait lieu qu'en imagination écarte toute possibilité de surprise herméneutique et interdit toute acquisition d'un savoir nouveau. Imaginer ce que serait un enfant élevé dans ces conditions revient, tant pour Arnobe que pour ses lecteurs, à déployer leurs préjugés, sans rien leur apprendre d'autre. Est-ce à dire que cette 'expérience' est inutile au projet d'Arnobe ? Ce serait fort injuste. L'histoire de l'enfant sauvage n'est pas là pour découvrir ce que tout le monde, y compris les adversaires supposés d'Arnobe, sait déjà ; elle est là pour offrir une scène réjouissante, qui fonctionne comme une scène de comédie ou plutôt de mime, autour d'un personnage de clown imbécile, et se substitue au débat polémique et philosophique. Elle met sous les yeux du lecteur-spectateur la pauvreté d'esprit d'un individu non éduqué, et ridiculise ainsi l'ambition de la thèse adverse qui fait de l'homme une créature d'origine divine. Nous ne sommes pas dans le domaine du débat d'idées, contrairement à ce qu'Arnobe voudrait faire croire, mais dans celui de la rhétorique jubilatoire. Et, pour la réussite du projet apologétique d'Arnobe, ceci vaut bien cela.

Université de Toulouse Le Mirail

BIBLIOGRAPHIE

Pour les éditions et/ou les traductions du *Aduersus nationes* d'Arnobe, voir : McCracken 1949 ; Marchesi 1953 ; Laurenti 1962 ; Le Bonniec 1982 ; Amata 2000 ; Champeaux 2007.

Amata 1988 : B. Amata, *Mito e paideia in Arnobio di Sicca*, dans : S. Felici (éd.), *Crescita dell'uomo nella catachesi dei Padri (Età postnicena)*. Convegno di studio e aggiornamento, Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), Roma, 20-21 marzo 1987, Roma 1988, pp. 35-50.

——— 1983-1984 : *Problemi di antropologia arnobiana*, Salesianum XLV 1983, pp. 775-844 ; XLVI 1984, pp. 15-80.

——— 2000 : *Arnobio. Difesa della vera religione*, introduzione, traduzione e note a cura di B. Amata, Roma 2000.

Annas 1994 : J. Annas, *Introduction à la République de Platon*, Paris 1994 [trad. de *An Introduction to Plato's « Republic »*, New York-Oxford 1981].

Baratin, Desbordes 1981 : M. Baratin, F. Desbordes, *L'analyse linguistique dans l'antiquité classique*, t. I : *Les théories*, Paris 1981.

Brunschwig 1995 : J. Brunschwig, *Études sur la philosophie hellénistique*, Paris 1995.

Casertano 2005 : G. Casertano, *La caverne : entre analogie, image, connaissance et praxis*, dans : Dixsaut, Teisserenc 2005, pp. 39-70.

Champeaux 2007 : *Arnobé. Contre les Gentils (Contre les païens), Livre III*, texte établi, traduit et commenté par J. Champeaux, Paris 2007.

- Dixsaut, Teisserenc 2005 : M. Dixsaut, F. Teisserenc (éds.), *Études sur la République de Platon*, t. 2 : *De la science, du bien et des mythes*, Paris 2005.
- Gierlich 1985 : G. Gierlich, *Arnobius von Sicca. Kommentar zu den ersten beiden Büchern seines Werkes Adversus nationes*, Diss. Mainz 1985.
- Gonella 1989 : *Erodoto. Il secondo libro delle Storie*, intr. e comm. di A. Gonella, Milano 1989.
- How, Wells 1928 : W.W. How, J. Wells, *A commentary on Herodotus with introduction and appendices*, vol. 1, Oxford 1928.
- Laurenti 1962 : R. Laurenti, *Arnobius Maior. I sette libri contro i pagani*, Torino 1962.
- Le Bonniec 1982 : *Arnobé. Contre les Gentils, Livre I*, texte établi, traduit et commenté par H. Le Bonniec, Paris 1982.
- Lloyd 1976 : A.B. Lloyd, *Herodotus Book II, Commentary 1–98*, Leiden 1976.
- McCracken 1949 : *Arnobius of Sicca. The Case against the Pagans*, newly translated and annotated by G.E. McCracken, vol. 1 : *Introduction, Books One–Three*, Westminster, Maryland 1949.
- Malson 1964 : L. Malson, *Les enfants sauvages. Mythe et réalité*, Paris 1964.
- Marchesi 1953 : C. Marchesi (éd.), *Arnobii Adversus nationes libri VII*, Padova 1953² [1934].
- Salmon 1956 : A. Salmon, *L'expérience de Psammétique (Hérodote, II, 11)*, LEC XXIV 1956, pp. 321–329.
- Schneider 1968 : A. Schneider, *Le premier livre Ad nationes de Tertullien*, Rome 1968.
- Simmons 1995 : M.B. Simmons, *Arnobius of Sicca. Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, Oxford 1995.
- Strivay 2006 : L. Strivay, *Enfants sauvages. Approches anthropologiques*, Paris 2006.

LA NATURA PERFIDA DI ENEA (*ANTH. LAT.* 255 R.²= 249 SH.B.)*

Di

LUCIO CRISTANTE

Il *thema* virgiliano *Nec tibi diua parens* tramandato nell'antologia Salmasiana¹, assemblata a Cartagine alla fine della dominazione vandalica (533/534), è una declamazione retorica in quindici esametri che amplifica l'incipit della replica di Didone alle parole di Enea che sta per lasciare Cartagine (*Aen.* IV 365–367):

«Nec tibi diua parens, generis nec Dardanus auctor,
perfide, sed duris genuit te cautibus horrens
Caucasus Hyrcanaeque admorunt ubera tigres».

La condanna di Enea, che ha il suo modello retorico già nell'*Iliade* (XVI 33–35)², avrà una grandissima fortuna nella letteratura occidentale fino al Boccaccio, al Tasso, a Shakespeare³.

* Il presente contributo ha beneficiato di un 'report' puntuale e rigorosissimo da parte del prof. Miłkołaj Szymański (Università di Varsavia) per il quale gli sono pubblicamente grato. Il prof. Szymański ha avanzato una proposta testuale (ma già in Zurli 1997: 155 s.) per i v. 10 s., di cui darò conto integralmente nella annotazione *ad l.*, che mi ha indotto a riesaminare (e in parte a modificare) le soluzioni già da me accettate.

¹ Il testo, di anonimo, oggetto di questa analisi è l'ultimo dei tre *themata* tratti dall'*Eneide*; il secondo (su *Aen.* XII 653), pure anonimo, corrisponde a 244 R.²= 237 Sh.B.; il primo (su *Aen.* III 315), 223–223a R.²= 214 s. Sh.B., nel ms. salmasiano è attribuito a Coronato ed esplicitamente indicato nel ms. oltre che come *thema* anche come *locus Vergilianus*, che denoterebbe «simply a passage with a Vergilian pedigree», e cioè una *ethopoeia* (McGill 2005: XIX e 7 che impropriamente distingue tra *thema* e *locus*; Roberts 1985: 65, n. 19 riconduce correttamente questi casi ai *progymnasmata*). Su questi due testi mi permetto di rinviare alle mie note rispettivamente in Cristante 2004 e 2007; su Coronato cf. anche Zurli 2005. Dei tre testi tratta McGill 2003. Una etopea di soggetto virgiliano è anche *Anth. Lat.* 83 R.²= 71 Sh.B. (la cosiddetta *Epistola* di Didone a Enea).

² Come riconoscevano già gli antichi (cf. Gell. XII 1, 19; Monti 1981: 49).

³ Basti il rinvio alla nota del Pease *ad l.* (314–318), che documenta la straordinaria fortuna pre- e post-virgiliana dell'invettiva; cf. anche Courcelle 1984: 334–336.

Il dotto esercizio retorico realizzato sul testo virgiliano dall'anonimo *grammaticus* cartaginese è propriamente una parafrasi⁴ intessuta di lessico virgiliano anche estraneo al passo oggetto del *thema*, ma comunque riconducibile al gioco esasperato di presentare un ritratto negativo di Enea, traditore e codardo come soldato e comandante, sulla scorta di una topica di cui ci resta testimonianza e che poteva essere diffusa nella scuola antica e tardoantica, in particolare nella tarda antichità africana⁵.

Il *thema* non è isolato nel presentare Enea come un antieroe⁶, e in questo si collega con gli altri due *themata* virgiliani dell'antologia che trasmettono un'immagine del comandante troiano non propriamente conforme a quella delineata nell'*Eneide*. Esiste anche una documentazione 'storica' sul tradimento di Troia da parte di Enea (cf. Dion. Hal. *Ant. Rom.* I 48) cui sembra fare riferimento anche Servio nel suo commentario all'*Eneide*⁷. Una sorta di *impius Aeneas* emerge poi dai romanzi greci della prima età imperiale di Ditti e di Darete, noti nelle versioni latine della tarda antichità, IV–V sec. (rispettivamente *Ephemeridos belli Troiani libri sex*, a cura di un Q. Septimius, e *Historia de excidio Troiae libri sex* attribuita nientemeno che a Cornelio Nepote), che godettero di grande fortuna nel Medioevo. Ma è soprattutto il testo di Tertulliano (*Ad nat.* II 9) che sembra presentare punti di contatto con il *thema*, in particolare nel raffigurare Enea come soldato inetto e disertore, appunto, traditore della propria patria:

Patrem diligentem (indigetem *Klussmann*) Aeneam crediderunt (*scil.* Romani), militem numquam gloriosum [...] sed et proditor patriae Aeneas inuenitur. [...] Aeneas certe patria flagrante dereliquit socios, feminae Punicae subiciendus. [...] Quid aliud Aeneae gloriosum, nisi quod proelio Laurentino nusquam comparuit? Rursus forsitan solito more quasi desertor e proelio fugerit...

L'invettiva di Didone era stata assunta fin dall'antichità anche nel dibattito 'scientifico' relativo all'influsso del latte delle nutrici sulla *natura* e sui *mores* dei *pueri*⁸. Nel *thema* questo riferimento costituisce una vera e propria glossa

⁴ Secondo una prassi collaudata nel mondo tardoantico nelle forme della 'Bibelepik' (Roberts 1985: 5–60; per il caso che qui si analizza cf. 53, n. 19). Una parafrasi è anche quella di Ennodio, *Dictio* 28 (pp. 505 s. Hartel), che porta lo stesso titolo del *thema*. Sul testo di Ennodio (con riferimenti puntuali al *thema* dell'Antologia) è in corso di pubblicazione un importante lavoro di Luigi Pirovano, *La «dictio» 28 di Ennodio. Un'etopea parafrastica* (che ho potuto vedere quando questa mia nota era già stata inviata alla rivista grazie alla cortesia dell'autore).

⁵ I tre *themata* della antologia sono accomunati da questo atteggiamento non favorevole a Enea (cf. anche Aug. *Ciu.* XVIII 21; alcune indicazioni e bibliografia in Cristante 2004: 255 s. e n. 37 e 38).

⁶ Un regesto di luoghi in Reinhold 1966.

⁷ Cf. ad es. I 647 e II 636.

⁸ Claud. Don. *ad l.* p. 406 Georgii (che cita Cic. *De orat.* III 44 s. e *Tusc.* III 2); Gell. XII 1, 19 s.; Macr. *Sat.* V 11, 15.

esegetica al verso 367 dell'*Eneide*, secondo un atteggiamento riconoscibile anche nel *thema* 244 R.² = 237 Sh.B.⁹.

Ma le parole virgiliane di Didone, come annota Servio (*Aen.* IV 365), non sono soltanto «in Aeneam uituperatio, sed etiam in se obiurgatio, quia dixerat (v. 12) ‘credo equidem, nec uana fides, genus esse deorum’». Nel *thema* invece è dato unicamente spazio alla parte della *in Aeneam uituperatio*, cioè ai *uitia* di Enea, come annota il Danielino (*ad l.*): «studet illud destruere ‘tunc ille Aeneas quem Dardanio Anchisae’ (I 617) et reliqua. Et nominando Venerem et Dardanum et maternam et paternam generositatem destruit». La «riscrittura» dei *topoi* di genere¹⁰ si identifica con il contenuto stesso del carne e fa sorgere la domanda se non sia questa la giustificazione prima di questo testo, che proprio per la sua natura esplicitamente derivata¹¹ acquista autonomia e dalla distanza emulativa che stabilisce dal testo di riferimento (che è perciò indispensabile alla sua stessa esistenza e interpretazione) trae la propria cifra stilistica e la propria autorevolezza.

Si tratta, come è noto, di letteratura di svago o di «cultured play» all'interno di una cerchia di grammatici versificatori (come si ricava esplicitamente ad es. da Lussorio, forse il più importante dei poeti dell'antologia cartaginese)¹², e proprio all'interno di questa consorteria l'anonimo può esercitarsi nel ruolo di «reader as author» nei confronti del testo virgiliano¹³. In ogni caso non si tratta di stabilire il valore poetico di questa letteratura¹⁴, ma il suo peso storico-culturale che nasce dal consapevole riuso di una tradizione esemplare dentro cui trova i modi della sua espressione e della sua 'originalità'. Allora anche l'analisi di questa produzione minore potrà concorrere a comporre il quadro di una storia culturale ancora frammentaria e a ripercorrere vestigia 'non insignificanti' della ricezione virgiliana¹⁵.

Il *thema* è stato studiato da McGill 2003: 106–112, sulla scorta dell'edizione di Shackleton Bailey che, anche per questo componimento, presenta una serie di interventi sul testo assolutamente arbitrari. Ma la tradizione di questo carne (di

⁹ McGill 2003: 109; Cristante 2007: 5 ss.

¹⁰ Specificamente della *uituperatio*, cf. gli *psogoi* di Libanio 9, 282–296 Foerster (McGill 2003: 111 e n. 87).

¹¹ Fino a riutilizzare lo stesso lessico virgiliano: 365 *Dardanus auctor* = 11; 366 *perfidie*: 2 *perfidia*. 7 *perfidus*. 15 *perfidiam*; *duris*: 12 *durae*; *genuit*: 13 *genuere*; 367 *admorunt* ... *ubera*: 14 *ubera* ... *admouere*; *tigres*: = 12.

¹² 287 R.² = 282 Sh.B.; Cristante 2003: 76 s.

¹³ Tarrant 1989, 159 s.

¹⁴ L'anonimo è definito «poetaster» da Watt 1987: 295.

¹⁵ McGill 2003: 86. Il testo non è citato in Courcelle 1984 che pure dedica alcune pagine alla fortuna dell'invettiva di Didone.

cui il manoscritto Salmasiano è testimone unico) non è così malconcia (o così insanabile) come lascerebbero supporre le edizioni critiche finora prodotte.

Il presente contributo si propone di fornire un testo critico documentato e rimeditato con alcune osservazioni che si ritengono utili per l'inquadramento del componimento nel contesto della silloge dentro cui è trasmesso. È mio proposito riprendere successivamente il discorso complessivo sui rifacimenti virgiliani presenti nell'*Antologia latina*.

IL TESTO

Il *thema Nec tibi diua parens* è tradito a p. 136 del Par. Lat. 10318 [Salmasiano], sec. VIII–IX (A); compare anche in due degli apografi del Salmasiano (sec. XVII–XVIII) conservati con le carte utilizzate dal Burman per la ed. dell'*Anth. Lat.* in Heid. Hs.46: *Schedae Salmasiane* o *Apographon Heinsii (H)*¹⁶, pp. 54 s. e *Schedae Diuionenses (S)*, p. 106¹⁷. Il testo è edito in Burman I 174; Meyer 1611; Baehrens *PLM* IV 185; Riese 255; Shackleton Bailey 249.

Thema Vergilianum: «Nec tibi diua parens»

Dedecus o iuuenum turpisque infamia Teucrum,
qui segnis per bella fores, gens perfida et amens:
non uirtute potens, non belli maximus auctor,
ignauus tu semper eris semperque fuisti,
5 naufragus atque miser segnisque in proelia ductor!

Nec non est aliud, quod maius crimen obibis.
Iamque tuo generi quia semper perfidus extas,
non equidem miror. Non est ex tempore natum:
antiquos imitaris auos, periuria patrum.
10 Nec non aut Veneris pulcra de stirpe crearis
nec pater Anchises uestrae[que] aut Dardanus auctor
gentis, sed durae tigres lapidesque sinistri
te genuere uirum, siluae montesque profani.
Vbera quae tibi et potum admouere malignum,
15 quae tibi perfidiam mixto cum lacte dederunt.

tit. Tema a corr. Burman | uirg- a corr. Baehrens || 2 signis a corr. S (quis ignis H) | fores] a lates Riese iaces Baehrens dub. Mariotti (in Timpanaro 1978, 581 n. 12) manus Shackleton Bailey | gens] mens Oudendorp ut desp. reliquit Riese | et amens] fraude Shackleton Bailey || 3 non uelli a corr. S metuendi Shackleton Bailey || 4 ignabus tus a corr. S || 5 adque a corr. S | signisque a || 6 Nec nunc

¹⁶ Zurli 2004: 17 ss.

¹⁷ Per completezza di documentazione nell'apparato sono registrati anche fatti grafici e interventi ininfluenti per la costituzione del testo. Gli apografi HS sono citati quando non coincidenti con A.

Shackleton Bailey | obibit *a corr.* *Oudendorp* || 7 namque ... proximus *Shackleton Bailey* | quod *S* || 9 abos *a corr.* *S* || 10 nec non aut] nec non et *H* at non es *Oudendorp* nec non haut *Riese* nec, fama ut, *Baehrens* non aut ut *desp. reliquit Shackleton Bailey* nec Iouis aut *Watt* | pulchrae *Baehrens* | creatus *Oudendorp* || 11 Ancises *a* | uestraeque *a corr.* *Timpanaro* uestraeque est *Baehrens* uestrae est *Riese* uestraeque haut *Zurli* || 12 sed daret *a corr.* *S* | lapidisque *a corr.* *S* || 13 uirum] ferum *Watt* || 14 uberaque tibi et *a corr.* *S* *Timpanaro* u. q. t. quae *Oudendorp* u. quin t. iam *Riese*¹ uberaque ∪ tibi et *Riese* u. quaeque tibi *Burman Shackleton Bailey* et *del. Shackleton Bailey* u. tibique et *coni. Timpanaro* u. tibi uel *coni. Morel* (*in Timpanaro* 1978, 583) u. quoque tibi *Zurli* || 15 haec tibi *Shackleton Bailey* | perfidia *a corr.* *S* | myxtu *corr.* *myxto a mixtam Baehrens* | dederant *a corr.* *S*

NOTE PER UN COMMENTO

Enea è chiamato *perfidus* (7) da Didone in quanto perfido è il popolo cui appartiene (2. 9. 15). L'agg. fa riferimento anzitutto all'accusa di essere un traditore della propria patria («*turpis infamia Teucrum*», 1; *Tert. Ad nat.* II 9: «*proditor patriae Aeneas inuenitur*»). Egli non sarebbe potuto essere (*fores*) un comandante glorioso («*belli maximus auctor*», 2) perché sempre codardo (3–5; *Tert.* «*militem nunquam gloriosum*»). La sua perfidia, che è connaturata alla sua stirpe (9), lo porterà a macchiarsi di un crimine ancora maggiore, cioè quello di tradire l'amore di Didone abbandonandola per sempre («*maius crimen obibis*», 6). Questo conferma che Enea non può essere detto figlio di una dea, né Dardano il capostipite dei Troiani (9 s.): egli è stato generato e nutrito con il loro latte da tigri feroci tra rocce, selve e monti inospitali (9–15). Questo cliché è stato applicato alla bravura del generale Maggioriano nel panegirico di Sidonio Apollinare (*Carm.* 5), per bocca di un soldato unno dell'esercito romano durante la traversata delle Alpi verso la Gallia (529–531):

Qua dicam gente creatum,
quem Scytha non patior? cuius lac tigridis infans
Hyrcana sub rupe bibit?

Dalla Gallia Maggioriano si proponeva di raggiungere l'Africa (547 s.) per combattere contro i Vandali di Geiserico: una spedizione che non fu mai realizzata¹⁸. È impossibile stabilire se vi possa essere un qualche contatto fra i due testi o se questi contengano riferimenti alla storia vandalica cui appartiene l'antologia salmasiana.

1. Il contesto dell'incipit richiama per precise corrispondenze contestuali e lessicali *Il. Lat.* 257 ss. (le parole di Ettore contro Paride che fugge di fronte a Menelao):

¹⁸ Courcelle 1976: 51; Brolli 2004: 309 s.

«O dedecus.../ aeternum patriae generisque infamia nostri/ terga refers?», di cui riproduce anche il pleonasma *dedecus–infamia* (*infamia* non è parola virgiliana, mentre al *dedecus* vorrebbe riparare Turno dandosi la morte per essere stato suo malgrado sottratto alla battaglia ed avere abbandonato i suoi: *Aen.* X 681: «an sese mucrone ob tantum dedecus amensi induat» e ribadisce a XII 641): cf. Cic. *Cluent.* 130: «omni dedecore infamis». L'incipit *dedecus o* è attestato in Sil. VI 340.

infamia Teucrum: in quanto Enea ha (nelle parole di Turno, *Aen.* XII 14 s.: «Dardanium [...] desertorem Asiae») colpevolmente abbandonato la propria patria. Sul valore dell'agg. *turpis* cf. *Il. Lat.* 256 s.: Ettore vede Paride «turpiter.../ confusum terrore» dopo che è apparso Menelao armato.

2. segnis per bella: in *Aen.* IX 787 Mnesteo taccia come *segnes* i Troiani; cf. Tert. *Ad nat.* II 9: «Aeneam crediderunt [...] militem numquam gloriosum».

fores: lezione corretta dagli editori (cf. app.) o dubitativamente ritenuta usata al posto di *eras* o *fuisti* (Timpanaro 1978: 581, n. 12); ma forse il congiuntivo irreali esclude, nell'amplificazione ironica dell'invettiva, l'eventualità stessa che Enea possa avere combattuto dato che la mancanza di valore (3: «non uirtute potens») e l'*ignauia* (4) non lo hanno reso protagonista della guerra (v. 3: «non belli maximus auctor») e la condizione di naufrago lo hanno reso inadatto al comando militare (5: «segnisque in proelia ductor»).

gens perfida: sul significato di *gens* come «discendente di una stirpe» cf. Timpanaro 1978, 582 (non va perciò atetizzata, come proposto da Riese). Il nesso è attestato in Sedul. *Carm. pasch.* V 144 e poi nella poesia medievale. L'agg. *perfida* (che ricalca *Aen.* IV 366: *perfide*) indica Enea come traditore della patria e dell'amore di Didone (cf. 7: *perfidus*; 15: *perfidiam* e 9: *periuria patrum*). Nel libro di Didone l'agg. e il concetto ritornano con insistenza: 305: «perfide»; 373: «nusquam tuta fides»; 542: «periuria gentis»; 597: «en dextra fidesque!». Cf. anche Tert. *Ad nat.* II 9: «proditor patriae Aeneas inuenitur. [...] Aeneas certe patria flagrante dereliquit socios».

amens: è Enea in *Aen.* IV 279 dopo che Mercurio gli ha riferito gli ordini di Giove di lasciare Cartagine; qui vale 'senza ritegno, spudorato' (Timpanaro 1978, 582). *Amens* per il terrore è anche Paride in *Il. Lat.* 256.

3. uirtute potens: il nesso ancora in *Il. Lat.* 179 e 206 e in altri poeti tardi; ma cf. già *Aen.* XII 827: «potens (*scil.* Romana propago) Itala uirtute».

maximus auctor: è clausola esametrica di Germ. 2; Manil. I 386; Lucan. VII 62; Anth. Lat. 376, 17 R. = 371 (elogio del re Trasamondo) e in Coripp. *Ioh.* III 127; V 24; VI 523; Rufin. *Metr. Ter.* 12, 24 d'Alessandro = *GL* VI 559, 8.

4. ignauus tu: *Aen.* XII 12: «ignauis Aeneadae»; cf. inoltre le accuse di Numano ai Troiani a IX 598–620.

semperque ... fuisti: la sezione del verso si trova identica nella *Passio Laurentii* 497 di Nigellus (sec. XII).

5. naufragus et miser: *Aen.* IV 373 s. (sono sempre parole di Didone a Enea): «iectum litore, egentem/ excepi».

segnisque in proelia ductor: Tert. *Ad nat.* II 9: «rursus forsitan solito more quasi desertor e proelio fugerit (*scil.* Aeneas)». La clausola *in proelia ductor* compare in Coripp. *Ioh.* VII 263.

6. nec non: introduce la prima serie (6–9) di considerazioni negative (*nec non* rafforza la negazione, come pure nella ripresa anaforica del v. 10) sulla stirpe di Enea e amplifica l'incipit virgiliano (per questo l'esordio del v. 10 non va corretto in *nec Iouis aut* come proposto da Watt 1987, 295).

maius crimen obibis: la pericope potrebbe derivare da *Aen.* IV 368: «aut quae me ad maiora reseruo?» di cui rappresenterebbe una sorta di sviluppo dell'esegesi («ad maiores scilicet iniurias», Seru. Dan.). In altre parole l'offesa (*crimen*) di Enea a Didone è un crimine ancora maggiore rispetto a quello di avere tradito la propria patria.

7. tuo generi: ripreso da *Aen.* IV 365: «generis nec Dardanus auctor»; nella stessa sede metrica di Ouid. *Met.* VI 138.

8. non equidem miror: incipitario anche in Ouid. *Her.* 10, 105.

9. periuria patrum: *Aen.* IV 542: «Laomedontae [...] periuria gentis», dove si fa riferimento agli spergiuri di Laomedonte (cf. qui «antiquos imitaris auos») che negò il compenso pattuito per la costruzione delle mura di Troia a Poseidone e ad Apollo. Per il nesso cf. Claud. *Carm. min.* 43, 5: «periuria patris».

10–11. nec non aut ... Dardanus auctor: il testo tràdito si può difendere sulla base del valore negativo di *nec non* (cf. 6): Enea non può essere né (*aut*) figlio di Venere e (*nec*) di Anchise, né (*aut*) può vantare Dardano come progenitore della propria stirpe. Mikołaj Szymański, sulla scorta del testo originariamente da me proposto (che accoglieva *nec non* <h>*aut* di Riese), ritiene che si possa seguire «the manuscript in one more case» ed evitare l'espunzione (di Timpanaro) *-que* in *uestraeque*. Inoltre «a more subtle correction, more in keeping with the Editor's approach, would be the change of *aut* in line 11 into *haut*, just like in the previous line. Thus we would practically follow the *paradosis* – for *aut* can be treated as misspelled *haut* – and we would obtain a better sense, for the three negations:

Nec non <h>aut Veneris pulcra de stirpe crearis,
nec pater Anchises, uestraeque <h>aut Dardanus auctor
gentis,

introduce three separate negative statements: 1) 'Venus is not your mother', 2) 'Anchises is not your father', 3) 'Dardanus is not the protoplast of your gens'. Ma questa soluzione per quanto plausibile – che ho riportato interamente in quanto contributo alla discussione del testo e in considerazione del carattere di laboratorio di questa mia nota – non tiene conto del valore di negazione rafforzata di *nec non* (tanto che il senso richiederebbe la sequenza di tre negazioni consecutive, che andrebbe comunque verificata al di fuori di questo testo dove unicamente comparirebbe); inoltre il manoscritto presenterebbe un errore (per quanto minimo)

ripetuto a brevissima distanza, ma l'autopsia del Salmasiano non registra (per quanto fino a ora ho visto) questa tipologia.

11. nec pater Anchises: il nesso *pater Anchises* nella stessa sede metrica compare undici volte nell'*Eneide* a partire da II 687. *Nec pater* è incipit di *Aen.* VIII 398.

uestrae[que]: l'enclitica potrebbe essere entrata nel testo per eliminare lo iato, che può essere «tollerato» come al v. 14 *tibi et* (Timpanaro 1978, 583).

Dardanus auctor: *Aen.* IV 365: «nec Dardanus auctor»; la clausola ricompare a III 503 e a VI 650.

12. durae tigres lapidesque sinistri: l'anonimo sfrutta la complementarietà delle immagini virgiliane che connotano la durezza e la crudeltà, estrapolandole da riferimenti etnografici (ancorché ovvi nella memoria poetica) per fonderle, tanto da rendere interscambiabili gli aggettivi.

13. uirum: una natura di uomo (in opposizione a Didone) marcata da durezza e crudeltà, che esclude l'emendazione *ferum* di Watt 1987, 295.

profani: un unicum in rapporto a monti, ma giustificato da *lapides sinistri* del v. 12.

14. ubera quae tibi: *ubera quae*, rispetto a *uberaque* del ms., è «richiesto sia dal senso, sia dall'anafora col *quae tibi* del verso seguente» (Timpanaro 1987, 583).

15. mixto cum lacte: a difesa del testo tràdito (contro l'emendazione *mixtam* di Baehrens), il collega Szymański mi suggerisce *Anth. Lat.* 199, 34 R.² = 190 Sh.B.: «mixto cum sanguine carnes».

Università di Trieste

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Baehrens 1883: *Poetae Latini minores*, recensuit et emendavit Ae. Baehrens, vol. IV, Lipsiae 1883.
- Brolli 2004: T. Brolli, *Silio in Sidonio: Maggioriano e il passaggio delle Alpi*, Incontri triestini di filologia classica III 2003–2004 [Atti del Convegno «Il calamo della memoria. Riuso di testi e sistema letterario nella tarda antichità», Trieste, 21–22 aprile 2004], pp. 297–314 (<http://www.openstarts.units.it/dspace/bitstream/10077/922/1/18%20BROLLI.pdf>).
- Burman 1759: *Anthologia veterum Latinorum epigrammatum et poematum sive catalecta poetarum Latinorum...*, cura Petri Burmanni secundi, vol. I, Amstelaedami 1759.
- Courcelle 1976: P. Courcelle, *Les lecteurs de l'Énéide devant les grandes invasions germaniques*, Romanobarbarica I 1976, pp. 25–56.
- 1984: *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide. I. Les témoignages littéraires*, Paris 1984.
- Cristante 2003: L. Cristante, *Grammatica di poeti e poesia di grammatici: Coronato*, in F. Gasti (ed.), *Grammatica e grammatici latini: teoria ed esegesi*. Atti della «I Giornata ghisleriana di Filologia classica» (Pavia, 5–6 aprile 2001), Pavia 2003, pp. 93–129.

- 2004: *Appunti su Coronato grammatico e poeta (a proposito di Anth. Lat. 223-223 R. = 214-215 Sh.B.)*, Incontri triestini di filologia classica III 2003–2004 [Atti del Convegno «Il calamo della memoria. Riuso di testi e sistema letterario nella tarda antichità», Trieste, 21–22 aprile 2004], pp. 247–260 (<http://www.openstarts.units.it/dspace/bitstream/10077/919/1/cristante.pdf>).
- 2007: *Virgilio a Cartagine (Note a Anth. Lat. 244 R. = 237 Sh.B.)*, CentoPagine I 2007, pp. 40–46 (<http://www2.units.it/musacamena/CentoP/2007/CRISTANTE.5.pdf>).
- McGill 2003: S. McGill, *Other Aeneids: Rewriting Three Passages of the Aeneid in the Codex Salmasianus*, Vergilius XLIX 2003, pp. 84–113.
- 2005: *Virgil Recomposed. The Mythological and Secular Centos in Antiquity*, Oxford 2005.
- Meyer 1835: *Anthologia veterum Latinorum epigrammatum et poematum*, editionem Burmannianam digessit et auxit H. Meyer, Lipsiae 1835.
- Monti 1981: R.C. Monti, *The Dido Episode and the Aeneid. Roman Social and Political Values in the Epic*, Leiden 1981.
- Reinhold 1966: M. Reinhold, *The Unhero Aeneas*, Classica et Mediaevalia XXVII 1966, pp. 195–207.
- Riese 1894: *Anthologia Latina sive poesis Latinae supplementum*, edd. F. Bücheler et A. Riese, vol. I: *Carmina in codicibus scripta*, recensuit A. Riese, fasc. I: *Libri Salmasiani aliorumque carmina*, Lipsiae ²1894 (¹1869).
- Roberts 1985: M. Roberts, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool 1985.
- Shackleton Bailey 1982: *Anthologia Latina*, vol. I: *Carmina in codicibus scripta*, fasc. I: *Libri Salmasiani aliorumque carmina*, recensuit D.R. Shackleton Bailey, Stutgardiae 1982.
- Watt 1987: W.S. Watt, *Notes on Anthologia Latina*, HSCPh XCI 1987, pp. 289–302.
- Tarrant 1989: R.J. Tarrant, *The Reader as Author: Collaborative Interpolation in Latin Poetry*, in: J.N. Grant (ed.), *Editing Greek and Latin Texts*. Papers given at the Twenty-Third Annual Conference on Editorial Problems, University of Toronto 6–7 November 1987, New York 1989, pp. 121–157.
- Timpanaro 1978: S. Timpanaro, *Problemi critico-testuali e linguistici nell'Anthologia Latina*, in S. Timpanaro, *Contributi di filologia e di storia della lingua latina*, Roma 1978, 569–609 [= 1951].
- Zurli 1997: L. Zurli, *Intorno ad alcuni carmi dell'«Anthologia Latina»*, GIF XLIX 1997, pp. 141–176.
- 2004: *Apographa Salmasiana. Sulla trasmissione di 'Anthologia Salmasiana' tra Sei e Settecento*, Hildesheim 2004.
- 2005: *Coronatus*, traduzione di N. Scivoletto, Roma 2005.

ADDENDUM BIBLIOGRAFICO

Nelle more della pubblicazione della rivista è stato edito il contributo di L. Pirovano (qui cit. alla n. 4), *La «dictio» 28 di Ennodio. Un'etopea parafrastica*, in: M. Gioseffi (ed.), *Uso, riuso e abuso dei testi classici*, Milano 2010, pp. 15–52; riferimenti al testo dell'*Anthologia* qui discusso a pp. 30–33, 37.

CONSPECTUS MATERIAE EUS XCVI 2009
UTRIUSQUE FASCICULI

COMMENTATIONES

MIREILLE ARMISEN-MARCHETTI, Arnobe et l' 'expérience' de l'enfant sauvage (<i>Aduersus nationes</i> II 20–23)	357–373
PASCAL BALIN, Le fœtus humain dans l'échelle des êtres	347–356
SÉBASTIEN BARBARA, L'attitude à l'égard des <i>thaumata</i> anthropologiques à Rome (I ^{er} s. av. – I ^{er} ap. J.-C.) : encore sur les Pygmées de Philodème	279–302
LUCIO CRISTANTE, La natura perfida di Enea (<i>Anth. Lat.</i> 255 R. ² = 249 Sh.B.)	375–383
MARCO FERNANDELLI, <i>Poeta diuinus</i> . Nota a Virgilio <i>Ecloghe</i> 6, 64–73	251–277
IOSEPHUS KORPANTY, De sonorum iterandorum arte Caesariana	93–109
AGNIESZKA KOTLIŃSKA-TOMA, MARIA ŁUKASZEWICZ-CHANTRY, Motifs de représentation de la mort des fiancées ou jeunes épouses dans les épigrammes grecs et la poésie néo-latine	225–250
MAGDALENA KOŹLUK, « Illustre champion, n'imitiez pas un rheteur qui attaque sans prouver... » – l'art de la polemique dans <i>De facultatibus naturalibus</i> de Galien	127–136
MARIA MARCINKOWSKA-ROSÓL, Der Elenchos des Parmenides (DK 28 B 6, 1–3 und B 7, 1–2)	7–28
GREGOR MAURACH, Horaz, Epistel I 18 und 19: Fremdbestimmung und Freiheit	111–125
KATARZYNA OCHMAN, Gellius, <i>Noctes Atticae</i> III 1, or the Disastrous Effects of Greed ...	331–345
FRANÇOISE TOULZE-MORISSET, Cartographie de l'humain dans la <i>Germanie</i> de Tacite	303–330
MAREK WINIARCZYK, Die indischen Weisen bei den Alexanderhistorikern	29–77
ANDRZEJ WYPUSTEK, Spells, Potions, Husbands and Wives: A Contribution towards the Study of Greek Love Magic in Antiquity	207–223
EMILIA ŻYBERT, Simaetha versus Medea: Examples of <i>oppositio in imitando</i> in Apollonius Rhodius' <i>Argonautica</i>	79–92

NOTAE ET DISCUSSIONES

THOMAS GÄRTNER „Lieber einen Schiffbruch“. Zum Text von Petr. <i>Sat.</i> 101, 7	137–140
THOMAS GÄRTNER, Ein konservativer Erklärungsversuch zum „Sommerring“ des Crispinus (Iuv. 1, 29)	141–144
MIKOŁAJ SZYMAŃSKI, A Poet Editing A Poet Editing A Poet	149–166
KRZYSZTOF TOMASZ WITCZAK, The Bird Name <i>kasandērion</i> : Problems of Semantics, Etymology and Attribution	145–148

CENSURAE LIBRORUM

STEFAN KIEDROŃ, A. Borowski, <i>Iter Polono-Belgo-Ollandicum. Cultural and Literary Relationships between the Commonwealth of Poland and the Netherlands in the 16th and 17th Centuries</i>	200–203
JERZY KOLENDO, <i>Handwörterbuch der antiken Sklaverei (HAS)</i> , CD-ROM-Lieferung I–II	185–186
MACIEJ KOKOSZKO, KATARZYNA GIBEL, J.P. Alcock, <i>Food in the Ancient World</i>	191–195

MACIEJ KOKOSZKO, KATARZYNA GIBEL, C. Grocock, S. Grainger (eds.), <i>Apicius, A Critical Edition with an Introduction and an English Translation of the Latin Recipe Text "Apicius"</i>	196–199
JOANNA KOMOROWSKA, K. Volk, <i>Manilius and his Intellectual Background</i>	172–175
JOANNA KOMOROWSKA, R. Sorabji, R.W. Sharples (eds.), <i>Greek and Roman Philosophy 100BC–200AD</i>	176–178
JOANNA KOMOROWSKA, J. Mansfeld, D.T. Runia, <i>Aëtiana. The Method and Intellectual Context of the Doxographer</i> , vol. 2: <i>The Compendium</i>	179–182
PAWEŁ MADEJSKI, R. Sajkowski (ed.), <i>Religia i polityka w świecie antycznym</i>	187–191
LECHOSŁAW OLSZEWSKI, S. Swain, S. Harrison, J. Elsner (eds.), <i>Severan Culture</i>	182–184
ARTUR PACEWICZ, A.-M. Ioppolo, David N. Sedley (eds.), <i>Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic Philosophy in the Period 155–86 BC</i>	170–172
ALEKSANDRA SZALC, R. Stoneman, <i>Alexander the Great: A Life in Legend</i>	167–169