Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 24 (1978)

Artikel: Le poème de Lucrèce en son temps
Autor: Grimal, Pierre
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660868

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

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

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

Download PDF: 13.07.2025

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

VII

PIERRE GRIMAL

LE POÈME DE LUCRÈCE EN SON TEMPS

Longtemps, le poème de Lucrèce a été considéré comme un fait littéraire isolé, voire quelque peu anachronique. P. Boyancé insiste sur cette idée, aussi bien lorsqu'il écrit : « Il demeurera toujours surprenant que, alors que nous connaissons relativement bien en ce temps au moins trois courants ou foyers d'épicurisme, il ne se trouve dans ce qui concerne chacun d'eux aucune trace certaine de Lucrèce et cela ne contribue pas peu à dresser devant nous sa hautaine figure comme celle d'un isolé », que, un peu plus loin, lorsqu'il déclare qu'il convient de nous « restituer l'étonnement nécessaire devant une œuvre qui, en réalité, au Ier siècle avant notre ère, devait être inattendue » [1]. Nous espérons montrer que cette impression naît surtout de nos ignorances, qu'en réalité le poème *Sur la nature* est en rapports étroits avec une réalité politique et spirituelle qui est celle des dernières années de la République romaine, qu'il s'efforce de répondre à des aspirations multiples de ce temps, sur lesquelles nous possédons des témoignages suffisamment précis pour que Lucrèce cesse d'être à nos yeux l'écrivain mystérieux, le visionnaire situé hors du temps que se plaisent à imaginer les Modernes.

[1] P. BOYANCÉ, *Lucrèce et l'épicurisme* (Paris 1963), 12 et 57.

Certes, les démonstrations scientifiques que présente Lucrèce se prêtaient mal à des allusions historiques directes : une cosmogonie est, par essence, indifférente aux menus événements du siècle ; ni les personnages ni les faits contemporains n'y ont leur place. Cependant, un poète ne saurait, pas plus qu'un autre écrivain, échapper entièrement au présent qui l'environne. Et un philosophe moins qu'un autre, s'il est vrai que la réflexion philosophique est avant tout une réponse aux problèmes qui hantent les hommes au moment où elle se développe. D'autre part, un poète réagit forcément à l'esthétique de son temps, aussi bien s'il la refuse que s'il l'accepte. Autant de voies qui s'ouvrent à nous pour l'enquête que nous nous proposons d'entreprendre. Nous distinguerons ainsi trois domaines, dans lesquels nous croyons possible de saisir l'insertion de Lucrèce en son temps : son « moment politique », par rapport à l'état de la cité romaine et aux problèmes qui se posaient alors ; son « moment philosophique » : essayer de voir dans quelle mesure le poème de Lucrèce répond aux grandes préoccupations des penseurs et des théoriciens de ce temps, sur les dieux, leurs rapports avec les hommes, mais aussi sur les fins de la vie humaine ; il nous restera alors à considérer le « moment poétique », c'est-à-dire l'effort du poète sur le langage qu'il trouve autour de lui, sa lutte pour exprimer en latin les théories d'Epicure, enfin les lois de son esthétique, comparées à celles des poètes ses contemporains et, semble-t-il, ses compagnons.

* * *

Le moment politique

Les données dont nous disposons pour déterminer la période au cours de laquelle Lucrèce composa son poème ne sont pas totalement certaines. On sait que la date de sa mort prête à

controverses [1]. Il est inutile de reprendre ici l'ensemble du dossier. Deux dates sont possibles, celle de 55 et celle de 53. La critique des témoignages a conduit A. Rostagni à considérer que la plus probable est la seconde [2], et nous nous sommes autrefois rallié à sa thèse, pour des raisons de vraisemblance externe, que nous ne ferons ici que résumer [3], mais qui touchent à la position personnelle de Lucrèce dans le monde politique.

Et, à ce point encore, nous nous heurtons à une nouvelle incertitude. Le poème est dédié à un certain Memmius. Or, nous ne savons pas d'une manière indiscutable qui était ce personnage. Pourtant, s'il est théoriquement possible de soutenir d'autres hypothèses, un accord presque total semble s'être fait entre les critiques modernes en faveur de C. Memmius, le préteur de 58 av. J.-C. C'est la thèse que nous suivrons, nous aussi, en dépit des quelques objections, au moins apparentes, que l'on ne manque pas de lui opposer ; mais les éléments positifs l'emportent de beaucoup, et, si l'on s'en tient à ce que nous savons de ce Memmius, il apparaît que Lucrèce peut fort bien avoir appartenu au cercle de celui qui fut, on le sait, un homme d'une grande culture, et plus enclin à aimer la littérature grecque que les ouvrages latins [4], mais qui compta parmi ses familiers un poète comme Catulle et plusieurs *poetae noui*.

Nous accepterons donc, au moins provisoirement, et comme hypothèse de travail, que Lucrèce a choisi de dédier son poème à C. Memmius, membre de l'illustre famille des Memmii, qui prétend remonter aux compagnons d'Enée. Nous admettrons

[1] On trouvera la bibliographie essentielle dans P. Boyancé, *op. cit.*, 332-335. On ajoutera l'article de L. Herrmann, « Catulle et Lucrèce », in *Latomus* 15 (1956), 465-480, qui soutient une thèse très aventurée, faisant mourir Catulle et Lucrèce en 47 av. J.-C.

[2] *Suetonio De poetis e Biografi minori* (Torino 1944), 57-58. Thèse souvent refusée, mais pour des raisons dont aucune ne paraît décisive. Nous laisserons de côté les conséquences que l'on tire (abusivement) de la lettre de Cicéron, *Ad Q. fr.* II 9.

[3] P. Grimal, « Lucrèce et l'hymne à Vénus », in *REL* 35 (1957), 184-195.

[4] Cic. *Brut.* 70, 247: *perfectus litteris, sed Graecis, fastidiosus sane Latinarum.*

d'autre part, et avec la même restriction, que Lucrèce mourut le 15 octobre 53. Ces deux données constituent, au point de départ de notre analyse, ce que nous pourrions appeler la « ligne de plus grande vraisemblance », une ligne dont seuls les points d'arrivée pourront prouver la légitimité.

Si, donc, le poème de Lucrèce était encore inachevé (mais assez proche de sa complète réalisation, ce qui est évident) le 15 octobre 53, on peut en induire qu'il fut commencé au plus tôt vers 60 av. J.-C. Nous constatons en effet que Virgile, qui travaillait à loisir, consacra un peu moins de dix années à la rédaction de l'*Enéide*, qui est sensiblement plus longue que le *De rerum natura*. On ne risque guère de se tromper en admettant que Lucrèce — même s'il fut gêné, sur la fin de sa vie, par la maladie mentale que l'on sait et ne put écrire que *per interualla insaniae*, mais cela n'est nullement prouvé — poursuivit la composition de son grand poème entre le moment où se forma le premier triumvirat et celui où, Crassus ayant été tué à Carrhes (9 juin 53) et Julie morte depuis un an (septembre 54), ce même triumvirat était sur le point de céder la place à une lutte entre les deux survivants, César et Pompée. Il est bien difficile d'admettre, par conséquent, que Lucrèce ait écrit sous le coup d'un événement comme la conjuration de Catilina, et, moins encore, sous l'influence des guerres qui avaient engagé les forces romaines contre les pirates et contre le roi du Pont. C'est une Rome victorieuse, triomphante, dont les armes, à l'extérieur, n'ont rien à craindre d'aucune puissance [1], que Lucrèce sent autour de lui. Certes, la vie politique y est fort troublée, mais ce sont des troubles intérieurs, qui ne semblent pas encore être le prélude à une guerre véritable.

Tout change avec l'année 54 : en automne, les nations gauloises commencent à bouger ; quinze cohortes, commandées par Sabinus, sont massacrées par les Eburons [2]. L'habileté de

[1] Cic. *Catil.* II 5, 11: *nulla enim est natio quam pertimescamus, nullus rex qui bellum populo Romano facere possit....*

[2] Caes. *Gall.* V 26-38. Cf. Dio Cass. XL 5-7.

César évita le pire. Mais l'année 53 commença sous de bien sombres auspices. Dion Cassius écrit en effet :

« Lorsque commença l'hiver au cours duquel Gnaeus Calvinus et Valerius Messalla devinrent consuls, beaucoup de présages se produisirent, à Rome même. On vit des hiboux et des loups, des chiens errants hurlèrent, des statues répandirent une sueur, d'autres furent frappées par la foudre... Les affaires, dans la cité, étaient confuses et troublées, les Gaules recommençaient à bouger, et les Romains se trouvaient, sans savoir comment, en guerre contre les Parthes » [1]. De tels présages ne pouvaient manquer de terrifier le peuple. Le vieux cauchemar gaulois semblait recommencer, par la faute de César.

Or, dans le poème de Lucrèce, il est une page célèbre, celle qui sert de prologue à tout l'ouvrage, dans laquelle nous lisons :

« Fais en sorte que, pendant ce temps, les farouches travaux de la guerre, sur toutes les mers et sur toutes les terres, s'apaisent. Car toi seule tu peux dispenser aux mortels le bienfait d'une paix tranquille puisque c'est Mars, le maître des armées, qui règne sur les travaux farouches de la guerre... » [2].

De tels vers, une telle prière ne se comprennent que pendant la période comprise entre l'automne de 54 et — au plus tôt — celui de 53, où mourut Lucrèce. Elle eût été encore valable au début de l'année 52, lors du soulèvement général provoqué par Vercingétorix ; mais elle l'était déjà pendant tout le cours de l'année précédente. Les termes dont se sert Lucrèce ne peuvent s'appliquer qu'à la guerre extérieure (*per maria ac terras omnis sopita quiescant*), et non aux troubles intérieurs. La fin du même prologue confirme cette interprétation :

« Car nous ne pouvons poursuivre notre entreprise le cœur tranquille si la patrie connaît des jours malheureux, et l'illustre

[1] Dio Cass. XL 17, 1-2.

[2] I 29-33.

descendance des Memmii ne saurait, en de telles circonstances, manquer au salut de tous » [1].

Certes, Lucrèce ne dit pas que la situation est critique [2], mais il paraît craindre qu'elle ne le devienne : si les menaces que les circonstances accumulent aux frontières de Rome, en Occident et en Orient, se font plus graves, alors le poète ne pourra en toute quiétude achever son œuvre.

Si l'on accepte cette première conséquence des deux hypothèses de base, il faudra que le prologue de l'ouvrage, les vers 1 à 48 du livre I, aient été composés parmi les derniers, ce qui n'est pas pour surprendre, puisque, on le sait, les poètes antiques avaient coutume de rédiger en tout dernier lieu le poème liminaire du recueil.

Mais cela entraîne une autre conséquence : pendant ce même automne de 54, la situation de C. Memmius a traversé, elle aussi, une crise grave. Au cours de sa préture, en 58, Memmius s'était signalé comme ennemi de César. Il avait essayé de faire déclarer nuls les actes de 59. Il n'y était point parvenu [3]. Mais il n'avait pas manqué de faire savoir à Cicéron qu'il s'opposerait de toutes ses forces aux entreprises de P. Clodius, alors tribun de la plèbe ; il tenait alors le même langage que Curion le Jeune [4]. Pourtant, il ne semble pas avoir lutté avec beaucoup de fermeté pour empêcher l'exil de Cicéron ; lorsqu'il appela devant son tribunal l'ancien tribun Vatinius, accusé par C. Licinius Calvus, le poète (ami de Catulle), d'avoir contrevenu aux prescriptions concernant le dépôt des propositions de lois, il fut attaqué par les bandes de P. Clodius et s'enfuit honteusement [5].

[1] I 41-43.

[2] F. Giancotti, *Il preludio di Lucrezio* (Messina 1959), 139 sqq.

[3] P. Grimal, *Études de chronologie cicéronienne* (Paris 1967), 26 n. 4; 50 sqq.

[4] Cic. *Att.* II 12, 2 (19 avril 59).

[5] Cic. *Vatin.* 14, 33 sqq.; *Sest.* 64, 134.

En 57, après sa préture, il partit, on le sait, gouverner la province de Bithynie, où il eut dans sa *cohors praetoria* Licinius Calvus, C. Helvius Cinna et Catulle, tout un groupe de *poetae noui*. Nous ne savons au juste quelle était sa situation politique lorsqu'il revint de sa province, dans le courant de l'année 56. Nous savons seulement que, lorsqu'il fut candidat au consulat, pour l'année 53 (donc, aux comices consulaires de 54), il comptait sur l'appui de César. Ce retournement, qui précéda celui de Curion le Jeune, avait peut-être été facilité par le divorce de Memmius, qui avait répudié Fausta [1], dans le courant de l'année 56, ou au début de 55 (si l'on tient compte du délai de viduité).

Il nous a semblé naguère que ce ralliement de Memmius à César n'avait pas été autre chose qu'une manœuvre de circonstance, peut-être inspirée par Appius Claudius [2]. Il fut certainement facilité par la faveur avec laquelle l'opinion romaine avait accueilli les succès obtenus par César en Gaule au cours de l'année 55, faveur dont les discours prononcés par Cicéron cette année-là et l'année précédente nous apportent le témoignage [3]. L'un des amis et protégés de C. Memmius, le poète Catulle, avait, comme Cicéron, fait sa « palinodie » : la pièce 11, qui mentionne le passage du Rhin et le débarquement en Grande-Bretagne doit être prise au sérieux [4]. Le « cercle de Memmius », dès 55, devient « césarien », ou du moins cesse ses attaques contre César.

Dans ces conditions, un autre aspect de l'*Hymne à Vénus* se découvre à nous. Dans le mémoire que nous avons cité, nous avions mis l'accent sur le fait que la Vénus invoquée

[1] Cic. *Att.* IV 13, 1 (mariage de Milon et de Fausta), lettre écrite vers le 15 novembre 55.

[2] Cf. l'introduction à notre édition du *Pro Scauro* (Paris 1976), 143 sqq.

[3] Le discours contre Pison en 55, le discours pour Sestius en 56.

[4] C. J. Fordyce, *Catullus. A Commentary* (Oxford, réimpression 1973), 124 sq.; E. V. Marmorale, *L'ultimo Catullo* (Napoli 1952), 167 sqq., pense (pour les besoins de sa chronologie) que ce poème date au plus tôt de 54, mais sans apporter aucun argument positif.

par le poète porte l'épithète de *Genitrix* [1], tandis que la Vénus pompéienne, célébrée par le vainqueur de Mithridate en 55, portait celle de *Victrix*. Cela nous avait semblé un indice assez fort en faveur du « césarisme » de Lucrèce [2]. A lui seul, ce fait avait paru assez mince ; à la lumière de tous ceux que nous venons de rappeler, il devient significatif et clair. Si l'on accepte de penser que le prologue au poème de Lucrèce n'a pu être composé qu'en 54 ou 53, en un moment où Memmius et ses amis sont réconciliés avec l'*imperator* victorieux, il faut bien que le terme de *Genitrix* — celui sous lequel César invoquait sa protectrice — ait pris tout son sens. Pour Lucrèce et, surtout, pour ceux auxquels il s'adressait !

* * *

Un autre indice vient appuyer cette conclusion : c'est autour de César que nous entrevoyons les cercles épicuriens de Rome pendant cette période. On sait que César avait alors pour beau-père Calpurnius Piso, le consul de 58. On sait aussi que ce Pison était un adepte d'Epicure, et Cicéron a longuement évoqué la manière dont il pratiquait la doctrine épicurienne [3]. On sait aussi qu'il avait comme « directeur de conscience » l'épicurien Philodème de Gadara, qui était, en même temps, poète et grand faiseur d'épigrammes amoureuses. On n'ignore pas non plus que ce cercle épicurien de Philodème avait essaimé en Campanie ; la villa d'Herculanum où ont été retrouvés tant de traités de Philodème aurait appartenu aux Pisons, et l'on peut admettre que l'école de Siron, où vécut Virgile, était en rapport avec les épicuriens d'Herculanum.

On sait, d'autre part, que de nombreux épicuriens ont rejoint, pendant la guerre civile (mais déjà lors de la campagne de Gaule),

[1] Voir *REL* 35 (1957), 184-195.

[2] Idée rejetée comme sans valeur par P. Boyancé, *op. cit.*, 14 n. 2.

[3] *Pis.*, *passim*.

l'état-major de César [1]. Nous avons essayé de montrer, aussi, que, pendant les dernières années de la guerre civile, lorsqu'il s'agissait de reconstruire la cité romaine, Philodème s'était mis au service de César et, en s'inspirant de la doctrine épicurienne, avait proposé un programme politique, dans un traité intitulé « Le bon roi selon Homère » [2]. N'est-il pas possible, dans ces conditions, de se demander si le poème de Lucrèce ne contiendrait pas, déjà, certaines prises de position politiques ?

Certes, une précaution s'impose : il convient, d'abord, de ne pas oublier que la doctrine même d'Epicure n'est pas, *a priori*, favorable aux engagements politiques. Un tel engagement entraîne, en effet, bien des troubles de l'âme ; il expose celui qui brigue les magistratures à l'inimitié de ses semblables, ce qui est une source de chagrin et compromet l'ataraxie. Philodème le sait parfaitement [3], et sur ce point, il ne se sépare pas du Maître. Mais il sait aussi la différence qui existe entre l'action politique, qui lance celui qui la mène dans une véritable guerre avec ses concitoyens, et la réflexion sur les conditions les meilleures imaginables pour la vie de la cité. Une réflexion sur la politique diffère d'un engagement de fait. Epicure lui-même n'avait-il pas rédigé un livre *Sur la Royauté* [4] ?

D'autre part, on ne doit pas imaginer, parce que, à la fin de sa vie, Lucrèce a fait allusion à la « religion » césarienne de Vénus, s'alignant ainsi sur l'attitude de C. Memmius et de ses amis, que, pendant tout le temps où il a rédigé son poème, il avait en vue les solutions « césariennes » aux problèmes politiques de Rome. L'idée d'un Lucrèce césarien par principe est absurde, et d'abord parce qu'elle est anachronique. Si, après 48, Philodème

[1] A. Momigliano, *Secondo contributo alla storia degli studi classici* (Roma 1960), 375-388.

[2] P. Grimal, « Le 'bon roi' de Philodème et la royauté de César », in *REL* 44 (1966), 254-285.

[3] *Epicurea*, ed. H. Usener, p. 328 (sous le Fr. 552) = Phld. *Herc.*[2] VII 176: l'activité politique est ce qui nuit le plus à l'amitié.

[4] H. Usener, *Epicurea*, p. 94. Voir Diog. Laert. X 28.

pouvait élaborer un programme politique d'inspiration césarienne, Lucrèce, entre 60 et 55, ne le pouvait guère. Pour la raison essentielle que César ne possédait pas le pouvoir, qu'il n'était pas le maître de Rome, et que, mis à part l'ensemble des Lois Juliennes de 59, qui ne constituaient pas, d'ailleurs, un programme de réformes cohérent, il apparaissait plutôt comme un ambitieux à la conquête du pouvoir personnel que comme le législateur qu'il deviendra à partir de 46. Mais ce qui nous importe, c'est de constater, d'abord, que Lucrèce n'a pas répugné à saluer, fût-ce indirectement, César, au début du premier chant, ensuite, que les réflexions qu'il présente, dans le cours de son poème, sur la vie politique, trouveront un écho dans le nouveau mécanisme de la cité, que César va s'efforcer de monter.

L'état de trouble dans lequel vécut Rome pendant les dix dernières années de la République n'avait pu manquer de frapper Lucrèce, quelle que fût sa condition sociale — et il y a lieu de croire qu'il était un témoin, plutôt qu'un acteur. Les causes profondes de cette situation ne lui échappent point : le vice le plus grave que peuvent connaître les Etats est l'*inuidia*, la jalousie qui dresse les citoyens les uns contre les autres et provoque la discorde. On connaît la page dans laquelle Lucrèce expose ce qu'il considère (avec Epicure) comme une loi des sociétés humaines : le désir du pouvoir, inné chez les hommes, les conduit à se hausser au premier rang, mais l'*Inuidia* les foudroie, avant qu'ils n'aient atteint le sommet, et les précipite dans le Tartare — si bien qu'il vaut mieux, pour assurer sa propre paix intérieure, être sujet qu'être roi :

ut satius multo iam sit parere quietum
quam regere imperio res uelle et regna tenere [1] ;

et Lucrèce ajoute (1135) :

nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante.

[1] V 1127-1128 (= 1129-1130 Ernout).

La situation qu'il décrit est de tous les temps ; elle est du moment présent. Certes, les hommes ont essayé d'éviter la « loi de la jungle », et de limiter les effets de l'*inuidia* et de la discorde. Ils ont, pour cela, imaginé de se donner des lois égales pour tous (*aequis legibus*, 1149), ce qui eut pour effet de supprimer, ou du moins d'atténuer la crainte engendrée par un état de violence. Les remarques qui suivent, sur les conséquences de toute violence, et des manquements « aux pactes communs de la paix » [1] ne pouvaient pas ne pas suggérer des rapprochements avec la vie politique contemporaine, alors que le Forum était livré aux bandes rivales, depuis que Clodius avait organisé systématiquement émeutes et obstruction : les épicuriens, ou les hommes qui consentent à écouter les leçons de l'épicurisme, s'abstiendront de tels actes. Ils se rangeront du côté de l'ordre et des lois.

Dans cette évolution des sociétés humaines, le rôle principal est donné à deux forces, dont Lucrèce pouvait mesurer la puissance dans la société contemporaine, l'ambition et le désir des richesses. Aussi longtemps que les hommes avaient vécu « selon la nature », c'est-à-dire en ne tenant compte que des mérites particuliers de chacun — la beauté, la vigueur physique, l'intelligence [2] —, la concorde avait pu régner. Mais on avait inventé la richesse (*res*) et l'usage de l'or, et tout s'était gâté ; parce que la richesse, telle que la conçoivent les hommes, est une illusion. Les hommes, dans leur désir de surmonter le temps et la « corruption » qu'il entraîne, c'est-à-dire la mort, se sont efforcés de conquérir des ressources telles qu'ils n'aient plus rien à craindre d'un changement de fortune [3], et c'est à ce moment que l'Envie a surgi, avec les conséquences que nous avons dites.

Cette analyse suit de fort près celle que l'on trouvait chez Polybe, au livre VI, présentée à propos de la constitution

[1] V 1155: *qui uiolat factis communia foedera pacis.*

[2] V 1111: *pro facie cuiusque et uiribus ingenioque.*

[3] V 1121-1122: *ut fundamento stabili fortuna maneret | et placidam possent opulenti degere uitam.*

romaine. Polybe, lui aussi, montrait le rôle de l'argent dans l'évolution des cités et les changements constitutionnels [1] : les hommes au pouvoir, aussi bien dans une oligarchie que dans une tyrannie, provoquent l'envie des autres, dans la mesure où ils accaparent les prétendus biens [2] ; d'autre part, plus une cité est riche et prospère, plus elle est livrée à la corruption politique et sombre bientôt dans le « gouvernement de la canaille » (ochlocratie). Ces pages de Polybe illustrent parfaitement la situation dans laquelle Rome se trouvait plongée depuis les grandes conquêtes du siècle précédent. Les richesses dont disposaient les hommes au pouvoir attiraient, ainsi que le dit Polybe, une clientèle sur laquelle ils appuyaient leurs ambitions [3]. Or, la même idée est exprimée par Lucrèce, lorsqu'il dit : « le plus souvent, les riches trouvent pour les suivre les hommes les plus beaux et les plus vigoureux » [4].

On se souviendra aussi que, au cours de ces mêmes années, Cicéron, dans le *De republica*, reprendra des thèmes analogues, montrant comment les différents régimes politiques se transforment les uns dans les autres : lorsqu'un peuple a choisi, pour le diriger, les hommes dont le mérite est le plus grand, tout le monde accepte leur gouvernement ; mais, peu à peu, les « opinions fausses » font que l'on considère comme « les meilleurs ceux qui sont les plus riches et les plus fortunés » [5].

Il est évident que Lucrèce, lorsqu'il expose les grandes thèses de la politique selon Epicure, n'est pas indifférent aux réalités romaines. Nous en avons la preuve dans un passage du prologue au second chant, malheureusement corrompu, mais dont le sens général est malgré tout intelligible. Décrivant le bonheur

[1] Plb. VI 5 sqq.; VI 57 sqq.

[2] Plb. VI 8, 5: ὁρμήσαντες οἱ μὲν ἐπὶ πλεονεξίαν καὶ φιλαργυρίαν ἄδικον, οἱ δ' ἐπὶ μέθας καὶ τὰς ἅμα ταύταις ἀπλήστους εὐωχίας. Noter le terme d'ἀπλήστους, qui a une résonnance épicurienne.

[3] Plb. VI 9, 7.

[4] V 1115-1116.

[5] *Rep.* I 34, 51: *opulentos homines et copiosos, tum genere nobili natos esse optimos putant.*

simple que donnent les biens naturels, Lucrèce ajoute : « puisque les trésors ne nous sont d'aucune utilité pour notre corps, pas plus que la noblesse ni la gloire de régner, il faut, par analogie (*quod superest*), penser que tout cela n'est pas utile non plus à notre âme, s'il n'est pas vrai que, lorsque tu verrais tes propres légions bouillonner sur l'espace du Champ de Mars, engagées dans l'image de la guerre... les craintes superstitieuses, effrayées, s'enfuient de ton âme... » [1]. L'allusion est évidente, aux déploiements de troupes et aux manœuvres d'entraînement qui avaient lieu, à Rome même, sur le Champ de Mars. Si l'on veut aller plus loin, on pensera aux circonstances dans lesquelles César avait rassemblé son armée, au début de l'année 58, avant de partir pour la Gaule. On sait qu'une partie au moins des forces qu'il devait emmener demeurèrent à Rome aussi longtemps que les lois de Clodius frappant Cicéron ne furent pas votées [2]. Peut-être les vers que nous avons cités furent-ils écrits sous l'impression de ce déploiement de forces extraordinaire. Hypothèse assurément fragile...

Quoi qu'il en soit, Lucrèce a évidemment cherché à illustrer par l'expérience contemporaine les préceptes généraux de la doctrine. Il condamne, comme contraire à la sagesse épicurienne, et au bonheur personnel, tout ce que recherchent les hommes, l'ambition qui les pousse vers les honneurs et surtout leur passion pour la richesse. Nous avons vu la conclusion que le poète tirait de son analyse : il vaut mieux obéir plutôt que de vouloir commander [3]. Or, cela résume fort bien l'esprit dans lequel se fera la révolution d'où sortira le principat. Philodème, nous

[1] II 37-45.

[2] *Sest.* 18, 41; Plut. *Caes.* 14, 9. On pourrait penser aussi (à cause de la mention des « superstitions » qui troublent les âmes) au départ de Crassus pour la province de Syrie, poursuivi par les malédictions du tribun Ateius Capito, à la fin de l'année 55 (J. Bayet, « Les malédictions du tribun C. Ateius Capito », in *Hommages à G. Dumézil* (Bruxelles 1960), 31-45), mais la date est un peu tardive pour un texte qui, selon toute vraisemblance, fut rédigé antérieurement — à moins que l'on ne suppose que Lucrèce n'ait composé les prologues qu'à la fin de son travail.

[3] V 1127-1128.

l'avons dit, proposera une « bonne monarchie », dans l'esprit épicurien [1]. Cicéron estimera que la République devra confier la direction des affaires aux plus « sages », à ceux dont les mérites réels seront les plus éminents et qu'un « premier citoyen » dominera de son autorité. Loin d'être à contre-courant, Lucrèce suit le fil de l'histoire et participe à la prise de conscience qui se produit alors dans l'opinion — il y participe, et il y contribue, en dénonçant comme très réels les maux dont souffre l'Etat ; certes, il ne propose pas des solutions pratiques, mais il montre que les fausses valeurs, celles qui détruisent l'ataraxie, sont aussi celles qui, dans l'histoire des cités, provoquent le désordre et l'anarchie. L'épicurisme en sort réconcilié avec l'intérêt le plus haut de Rome.

Il n'est pas indifférent non plus de constater que cette nocivité de la richesse et de l'*auaritia* fut reconnue, à plusieurs reprises, par les politiques eux-mêmes. Nous la voyons dénoncée dans les lettres de Salluste à César [2] ; et nous savons que l'une des mesures prises par le nouveau régime sera de réduire considérablement l'activité des publicains. Ainsi politique réelle et philosophie convergent-elles et l'on peut affirmer que, même à ce point de vue, Lucrèce est loin d'être un isolé.

* * *

Le moment philosophique

La théorie politique sous-jacente à la philosophie de Lucrèce se rattache aux thèses fondamentales de l'épicurisme. Le poète en a repensé les grands thèmes en se référant aux problèmes propres à la cité romaine. On peut alors se demander si d'autres points de la doctrine, tout en appartenant à la plus stricte orthodoxie, n'en sont pas moins présentés en fonction de ce qui préoccupait alors les Romains.

[1] *Supra* p. 241 n. 2.

[2] Notamment la lettre II 5, 4.

On sait que l'un des buts essentiels que se propose Lucrèce consiste à faire en sorte que l'âme de son disciple soit libérée de la crainte que nous inspire la mort. Cette crainte, ainsi que le dit Epicure lui-même [1], provient des mythes, qui présentent les Enfers comme un lieu de tortures, ou tout au moins de tristesse et d'angoisse. Cicéron, dans les *Tusculanes*, objecte aux épicuriens que personne, de son temps, ne croit plus à ces choses. Le passage est célèbre : « Quelle vieille femme existe-t-il, assez folle pour craindre ce que vous, apparemment, si vous n'aviez appris la structure du monde, vous redouteriez ? » [2].

P. Boyancé fait observer que tout le monde n'était pas aussi sceptique en face de l'outre-tombe : il allègue les apparitions de spectres, qui émouvaient les spectateurs, au théâtre, les représentations eschatologiques dans la peinture étrusque, et ajoute que ces terreurs « avaient leur origine en Grèce, notamment dans les poèmes des orphiques » [3]. Certes, cela est fort exact, mais si les supplices infernaux jouent un rôle, pour Lucrèce, dans la crainte de la mort, ce n'est pas la seule considération qui explique ce sentiment. Nous avons même l'impression que c'est là le moindre des arguments considérés. En réalité, ce que veut détruire Lucrèce, c'est moins l'image du monde infernal, avec sa mythologie propre et traditionnelle, en Grèce (mais depuis quand ?) et sans doute dans le monde étrusque, que la croyance en une survie personnelle. Et là, il est de plain-pied avec la « spiritualité » italique et romaine. Est-ce la peine de rappeler que la plus ancienne religion romaine prescrit des rites pour apaiser les Mânes, considérés comme des « esprits » malfaisants ? Et que cette conception, d'abord vague, avait fini par donner naissance à l'idée que chaque mort survivait, sous une forme quasi divine ? Il est remarquable que le premier exemple du mot *manes* pour désigner l'âme d'un mort déterminé

[1] *Ep. ad Hdt.* 81.

[2] *Tusc.* I 21, 48.

[3] P. Boyancé, *op. cit.*, 149.

soit fourni par le discours de Cicéron *Contre Pison*, qui date de l'année 55 [1].

Lucrèce, ici encore, s'adresse moins à des Grecs initiés à l'orphisme qu'à des Romains : ce qui tourmente les vivants, c'est l'idée non qu'après la mort ils devront expier leurs fautes, mais qu'ils seront privés des plaisirs de la vie. Et l'essentiel de son discours tend à montrer l'absurdité d'un tel regret — puisque, dans toute la première partie du livre III, il estime avoir démontré de manière irréfutable que la mort physique marquait la fin de toute sensibilité et de toute conscience. Si bien que la dernière partie du chant III, loin d'être, comme on l'a dit, un discours diatribique, où chacun pourra trouver son compte, touche au fond même du problème ; chaque lecteur, entraîné par l'opinion commune, qui veut que les défunts ne retournent pas totalement au néant, redoute pour lui-même le temps qui suivra sa propre mort. *Sunt aliquid Manes*, écrira Properce, bien des années plus tard. Les contemporains de Lucrèce n'en étaient pas moins persuadés que ne le fut le poète d'Assise.

Cicéron, qui ridiculise les épicuriens parce qu'ils nient les supplices infligés aux âmes dans les Enfers, et qui, lui, croit à l'existence d'une âme immortelle dans chaque être humain, n'en éprouvera pas moins le besoin de prononcer, pour conclure le premier livre des *Tusculanes*, un éloge en règle de la mort [2]. Et, ce faisant, il retrouve (ou emprunte à Lucrèce) un bon nombre des arguments que nous lisons au chant III. On ne saurait dire si Lucrèce est sa source dans ce passage et cela ne nous importe guère ici ; ce qui nous importe, c'est de constater que les philosophes, en ce milieu du Ier siècle av. J. C., sont intéressés par le problème de la mort et que, quelle que soit la doctrine de leur choix, platonisme, teinté ou non de

Pis. 7, 16: *coniuratorum manes.*

[2] *Tusc.* I 34, 82 sqq. Sur les rapports existant entre Cicéron et Lucrèce, à propos de ce passage en particulier, voir J. M. André, « Cicéron et Lucrèce », in *Mélanges P. Boyancé* (Rome 1974), 26 sq.

stoïcisme, ou épicurisme, tous s'accordent à justifier la mort. A l'origine de leur désir de réhabiliter ce qui, en d'autres temps, passe pour le mal par excellence, un châtiment envoyé par la divinité à la créature, on discerne une volonté délibérée d'optimisme, de considérer comme bon tout ce qui est donné par la Nature [1]. Cicéron pense que la mort résulte, comme tout ce qui est, d'une Providence divine. Lucrèce est d'un avis contraire. Pourtant, l'acquiescement à la loi universelle est aussi un argument invoqué par Lucrèce : l'ordre du monde est à lui seul un objet de contemplation suffisant pour justifier la mort des individus. La mort appartient à cet ordre ; elle lui est nécessaire. Elle arrache le sot, l'ignorant, à ses maux [2] — et, en cela, elle lui est un bien, même s'il ne le comprend pas. Quant au « sage », il a compris depuis longtemps que la possession du bonheur absolu ne se situe pas dans la durée, mais dans chaque instant qui est vécu [3].

La « prédication » de Lucrèce s'accorde donc parfaitement avec les préoccupations majeures de ce temps, dans la mesure où l'on s'efforce alors de retrouver les raisons qui peuvent inspirer les hommes et les inciter à vivre : cette « fin » de l'existence humaine paraît être la conformité à la Nature, une volonté de purification, afin de retrouver l'homme dans son intégrité, délivré des erreurs de l'opinion. L'antique socratisme porte ses fruits, à travers les doctrines issues de lui, et au-delà de leurs divergences.

Cette aspiration à retrouver la « nature », ou, du moins, à discerner ce qui vient d'elle et ce que les hommes lui ont ajouté domine toute la pensée philosophique de cette période, dans tous les domaines. On songera aux efforts de Posidonius pour instituer une anthropologie fondée sur l'observation. On se

[1] Cic. *Tusc.* I 49, 118: *nihilque in malis ducamus quod sit uel a dis immortalibus uel a natura parente omnium constitutum.*

[2] III 1045-1052.

[3] III 1076-1094.

souviendra aussi de la tentative de Diodore, au moment même où Lucrèce composait son poème, pour retracer, en un ensemble cohérent, l'histoire de l'humanité, à partir de ses origines biologiques. Certes, il est évident que l'un des garants de telles recherches est Aristote et son école, mais c'est dans le monde romain, et grâce (Diodore le dit explicitement) aux facilités que la domination de Rome sur le monde fournissait aux savants [1], que l'enquête put se développer et se préciser. Il s'en est suivi un vaste mouvement, dont l'Encyclopédie de Varron est un aspect ; non seulement les *Antiquités* de Rome en apportent le témoignage, mais surtout les travaux du même Varron sur le langage, qui sont un moyen pour saisir la nature d'un phénomène déconcertant, contemporain de l'humanité même et essentiel à son être. Cela apparaît en particulier pour l'étymologie, qui est un effort pour remonter aux sources du vocabulaire. Les suggestions du *Cratyle* hantent les esprits. Le passage que Lucrèce consacre au langage s'insère dans un ensemble extrêmement riche ; il prend parti dans la lutte des théories, et il le fait, ainsi qu'on l'a remarqué, avec une véhémence qui montre que la querelle entre les tenants de la création conventionnelle du langage et ceux qui considéraient celui-ci comme un phénomène naturel, dans lequel la « nature » seule avait joué un rôle, était encore bien vivace [2].

* * *

La querelle relative au langage n'est qu'un aspect d'un choix métaphysique : le langage, forme et moyen de la rationalité, est-il un don d'une Raison transcendante, comme le veulent les stoïciens, à la suite des platoniciens, ou n'est-il que le produit d'un devenir historique dans lequel l'homme ne jouit d'aucun

[1] Diod. I 4, 1 sqq.

[2] J. Collart, *Varron, grammairien latin* (Paris 1954), 268. Sur le problème, P. Boyancé, *op. cit.*, 245 sqq.

privilège ? Répondre à cette question implique que l'on a, auparavant, répondu à une autre, celle qui concerne le rôle des dieux dans l'organisation de l'univers.

Or, si la doctrine d'Epicure avait, depuis longtemps, apporté sa réponse, en affirmant que les dieux ne sauraient intervenir dans la conduite des choses, le platonisme et le stoïcisme faisaient une large place à l'action d'une Providence. Mais le problème ne se débattait pas seulement à l'intérieur des écoles ; à Rome, il concernait la cité tout entière, puisqu'il n'était pas une institution qui n'y reposât sur le postulat d'une intervention divine. Il suffira de rappeler l'importance, dans la vie publique, de la prise des auspices. Et, précisément, depuis le consulat de César, et déjà auparavant, l'on assistait à une manipulation éhontée des présages. César avait refusé d'accepter les *obnuntiationes* qu'on lui opposait et, par ce moyen, avait contraint son collègue Bibulus à s'enfermer dans l'inaction. Ce faisant, César se comportait en épicurien, du moins sur le plan de la théorie. La doctrine d'Epicure pouvait donc apparaître comme fort dangereuse, et susceptible de bouleverser tout l'Etat.

Mais l'épicurisme n'était pas la seule philosophie qui présentât ce danger ; toute la réflexion savante, depuis bien des générations, et à Rome même, tendait à instaurer une critique de la religion officielle [1]. On sait quel fut à cet égard le rôle de Q. Mucius Scaevola le pontife [2], et celui de Varron. Tout compte fait, les Romains qui se préoccupaient de philosophie, à ce moment, sont dans un grand embarras : ils savent bien que les cités ne peuvent subsister sans l'appui de la religion ; mais ils savent aussi que les opinions reçues concernant les divinités ne répondent pas à une vérité certaine. C'est le traité de Cicéron sur la *Nature des dieux* qui donne l'image la plus claire de cette embarrassante situation. En face de l'épicurien Velleius et du stoïcien Balbus, dont chacun professe sur les dieux des opinions

[1] P. Boyancé, « Sur la théologie de Varron », in *REA* 57 (1955), 57-84.

[2] Par le témoignage d'Augustin, *Civ.* IV 27.

fermes, le pontife C. Aurelius Cotta (qui avait été consul en 75) avoue un scepticisme presque total. Il le fait en disciple de l'Académie — une Académie sceptique dont Cicéron n'est pas le disciple fidèle —, de ceux qui aiment à disputer *pro et contra*. Au total, dit Cotta, il n'existe aucun bon argument pour prouver, ni d'ailleurs pour nier l'existence des dieux. Ce qui compte, c'est la nécessité d'observer les rites de la religion politique. Son scepticisme même l'y invite. Au nom de quelle « vérité » inaccessible aurait-il le droit d'ébranler ce qui est l'un des piliers de la vie sociale ? Les opinions reçues sont, au même titre que les théories philosophiques, des opinions possibles — elles sont même probables, et d'une probabilité accrue par le fait que cette religion politique a permis la grandeur de Rome [1].

Dans la mesure où les épicuriens ne participent pas à la vie politique active, leur opinion sur les dieux ne concerne pas la religion politique, et tel n'est pas le terrain sur lequel se place Lucrèce. Ce qui lui importe, c'est de montrer à Memmius le rôle des divinités dans la vie spirituelle des hommes. En fait, autour de lui, et dans le cercle même de son protecteur, Lucrèce pouvait constater que le débat sur les dieux ne concernait pas, essentiellement, les philosophes, ni même les politiques, mais qu'il mettait en question les réactions spontanées de la sensibilité et les aspirations des consciences individuelles. On pensera aux progrès accomplis par ce que l'on appelle, assez vaguement, les « religions orientales ». Catulle compose un poème sur Attis, qui s'achève par une prière du poète demandant à la déesse de lui épargner ses fureurs [2]. Cette intervention personnelle de Catulle ne s'expliquerait pas si la religion de Cybèle n'exerçait pas un attrait sur certains esprits [3]. Toute la structure de la

[1] Discours de Cotta, Cic. *Nat. deor.* III 2, 5-6. Voir J. M. André, « La philosophie religieuse de Cicéron », in *Ciceroniana. Hommages à K. Kumaniecki* (Leiden 1975), 11-21.

[2] Catull. 63, 91-93.

[3] De cet attrait témoigne Lucrèce lui-même, II 600 sqq.; voir P. Boyancé, « Cybèle aux Mégalésies », in *Latomus* 13 (1954), 337-342.

pièce 64, avec son jeu de symboles, qui place au centre de la composition l'apothéose d'Ariane, divinisée par l'amour de Bacchus, indique bien que Catulle était sensible aux aspirations religieuses du monde qui l'entourait, même si, comme on l'a soutenu, il ne fut pas, à la fin de sa vie, « converti » à la religion dionysiaque. Il est hautement probable que les mystères de Dionysos ont trouvé, au temps de César, des fidèles de plus en plus nombreux, et l'on admettra que le dictateur a pu autoriser lui-même la reconstitution des Thiases [1].

Lucrèce ne pouvait ignorer non plus l'essor pris, en Campanie, puis à Rome, par la religion d'Isis et Sarapis. Sulla avait permis (ou patronné) la fondation d'un collège des Pastophores, qui paraît avoir duré pendant des siècles. Lucrèce avait pu utiliser des monnaies frappées de son vivant et ornées de symboles isiaques [2]. Il connaissait aussi les épisodes de la lutte menée par les autorités pour empêcher les fidèles d'élever temples et autels aux divinités venues d'Egypte. Les magistrats et le sénat en ordonnaient la démolition, mais, toujours, ils renaissaient, et l'on a fait observer que, lorsque le consul L. Aemilius Paulus (en 50 av. J.-C.) voulut faire détruire les sanctuaires d'Isis et de Sarapis, il ne trouva aucun ouvrier qui osât porter la main sur ces édifices sacrés [3], ce qui indique bien que les gens du peuple éprouvaient, à l'égard de ces divinités, un sentiment de crainte et de respect.

Les problèmes religieux, depuis une génération au moins, avaient pris une dimension nouvelle. Il ne s'agissait plus de mettre en question les dieux de la cité — leur religion demeurait intangible, comme une institution sacrée, mais personne ne s'interrogeait vraiment à leur sujet —; le véritable problème était de savoir comment satisfaire les aspirations profondes de la conscience individuelle en face du divin. Et cela concernait

[1] Avec E. V. Marmorale, *L'ultimo Catullo*, 176 sqq.

[2] Exemples in V. Tran Tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi* (Paris 1964), 20 sqq.

[3] Val. Max. I 4; V. Tran Tam Tinh, *op. cit.*, 22.

les formes non officielles, ou, si l'on veut, « extra-pontificales », de la prière et du culte. Et c'est bien à ce problème que, déjà, s'était attaqué le fondateur de l'épicurisme. Il avait constaté que l'âme humaine possédait une « prénotion » des divinités, et il s'était demandé quelle était la valeur de cette notion, qui avait donné lieu, entre autres, aux diverses religions des cités. Si bien que son analyse part d'une donnée de la conscience, non d'une tradition ni d'une institution [1]. Et l'on comprend comment le poème de Lucrèce se trouvait aller au-devant des préoccupations religieuses de ses contemporains.

Le dessein d'Epicure n'était pas — et celui de Lucrèce non plus — de nier l'existence des dieux, bien au contraire ; il s'agissait de confirmer cette existence, par des arguments philosophiques, et surtout de montrer que ces divinités apparemment inutiles dans le système du monde avaient en fait un très grand rôle à jouer dans la conquête de la sagesse et du bonheur. Il est inutile de rappeler ici quel était ce rôle [2], comment les divinités, accessibles à une contemplation directe grâce aux simulacres qu'elles émettent, offraient aux humains l'image de la beauté et du bonheur, proposant à leur imitation un idéal qui était, précisément, celui du bonheur épicurien, dans l'ataraxie. L'analyse épicurienne du divin n'est pas négative ; elle ne réfute qu'une conception irrationnelle de la divinité, qui trouble l'âme et met le désordre dans la pensée. Elle installe au contraire les dieux à leur place juste dans le système du monde, et l'on peut dire qu'elle les réconcilie avec les hommes.

On voit l'importance d'une telle doctrine au moment où les cultes orientaux apportaient aux Romains ce que l'on pourrait appeler le frisson religieux primitif et barbare ; ils les rendent semblables à ces premiers hommes que Lucrèce montre écrasés par la peur qu'ils ont des colères divines [3].

[1] Voir l'exposé de Velleius, in Cic. *Nat. deor.* I 16, 42 sqq.

[2] A.-J. Festugière, *Epicure et ses dieux* (Paris [2]1968).

[3] V 1194-1197; 1218-1240.

Mais il n'y avait pas que l'invasion des cultes orientaux qui justifiait la diatribe lucrétienne. Quelques années plus tard, Cicéron lui-même, après la mort de sa fille, non seulement sera infidèle à la thèse qu'il expose au premier livre des *Tusculanes*, mais il se laissera aller à diviniser la morte, en lui élevant un sanctuaire. Ce faisant, se montre-t-il seulement disciple de Crantor [1] — et philosophe — ou ne se laisse-t-il pas entraîner lui aussi par des « superstitions » orientales sur l'héroïsation, de celles qui méconnaissent (diraient les épicuriens) la différence essentielle de nature qui existe entre les mortels et les immortels ? Mais peut-être n'était-il pas nécessaire de chercher en Orient les origines de cette apothéose. Les Romains eux-mêmes étaient assez enclins à admettre qu'un personnage hors du commun pouvait devenir dieu. Lucrèce lui-même ne s'en fait pas faute, en divinisant Epicure, et ce n'est pas une dizaine d'années avant l'apothéose — populaire — de César que l'on pourrait douter que ce fût là une tendance très répandue.

* * *

Le moment poétique

Les quelque dix années pendant lesquelles nous pensons que Lucrèce composa son poème sont celles où s'affirme avec éclat l'école des *poetae noui*, des *cantores Euphorionis*, pour reprendre le mot de Cicéron, qui les oppose à Ennius. Or, tout le monde s'accorde à dire que Lucrèce est « du côté d'Ennius » : il compose un long poème, de caractère à la fois épique (au moins par la langue et le mètre) et didactique, comme pouvait être dans une certaine mesure l'*Evhémère* d'Ennius. Ici, donc, il semblerait que Lucrèce fût « à contre-courant » de son époque. Et c'est là ce qui aurait motivé le jugement célèbre de Cicéron sur les *poemata* de Lucrèce : *Lucreti poemata, ut scribis, ita sunt*

[1] P. Boyancé, « L'apothéose de Tullia », in *REA* 46 (1944), 179-184.

multis luminibus ingeni, multae tamen artis [1]. L'*ars*, la technique poétique, aux yeux de Cicéron, ne saurait être que celle dont avaient usé les poètes « solides », *graues*, d'autrefois.

Mais il n'est pas aussi aisé d'échapper aux impératifs de son époque. Le dessein des *poetae noui* était d'importer dans la littérature latine des formes grecques qui n'avaient jamais été jusque-là utilisées à Rome. Leur « philhellénisme » n'était que relatif. Nous avons dit que Memmius, homme cultivé, ne croyait pas à la possibilité pour les lettres latines de rivaliser avec les grecques. Lucrèce fait écho à cette opinion, lorsqu'il écrit, avec quelque complaisance, sans doute, pour les préférences de Memmius : « Je ne me dissimule pas, dans mon cœur, qu'il est difficile d'exposer clairement dans des vers latins les découvertes obscures des Grecs, surtout étant donné qu'il faut recourir à des mots nouveaux, pour exposer beaucoup de choses, à cause de la pauvreté de notre langue et de la nouveauté du sujet » [2]. Cet effort pour annexer de nouvelles provinces au latin est bien proche de celui que faisait Catulle, vers le même moment, lorsqu'il traduisait l'élégie de Callimaque sur la boucle de Bérénice ! Indirectement, mais non pas malgré lui, Lucrèce participe à cette grande évolution de la langue latine, à ce travail qui prépare le classicisme, et qui ressemble à celui d'un printemps. Nous en avons la preuve dans l'influence exercée par la langue poétique que Lucrèce est en train de créer sur celle de Virgile, des *Géorgiques* à l'*Enéide*.

Le problème de Lucrèce est le même que celui qui se posait à Cicéron, et dont les termes sont énoncés par lui dans les *Académiques*, en 45 av. J.-C. : « Pourquoi, dit-il, les gens qui connaissent bien les lettres grecques lisent-ils les poètes latins, mais ne lisent pas les philosophes écrivant en cette langue ? Mais, puisque Ennius, Pacuvius, Accius, et beaucoup d'autres leur plaisent, qui ont exprimé non pas les mots des poètes grecs,

[1] Cic. *Ad Q. fr.* II 9, 3 (lettre écrite avant le 12 février 54).

[2] I 136-139.

mais le sens de leur œuvre, combien trouvera-t-on plus de plaisir si les philosophes latins, suivant l'exemple des poètes qui imitent Eschyle, Sophocle, Euripide, imitent Platon, Aristote, Théophraste ? »[1]. C'est tout le problème de l'imitation créatrice. De même que Catulle, puis, bientôt, Virgile, recréent la poésie de leurs modèles, de même Lucrèce se donne pour tâche de repenser l'épicurisme.

On pourra apprécier l'ampleur de cette recréation en comparant la langue de Lucrèce à celle qui, avant lui, avait servi à exposer, en latin, la doctrine épicurienne. Amafinius, à qui l'on devait le premier ouvrage latin sur l'épicurisme, avait usé des mots les plus simples ; il appelait les atomes *corpuscula*. Catius, contemporain de Lucrèce, appelait les simulacres *spectra*. Et Cicéron a raison de penser que ce vocabulaire était fort peu efficace ; il n'était formé que de signes mis sur des réalités dont ils ne cernaient pas la nature. Il en allait de même pour le système préconisé par Varron, qui voulait que l'on formât des néologismes pour traduire en latin les notions imaginées par les philosophes grecs. Dans cette hypothèse, les atomes devenaient simplement *atomi*. Mais on voit que cette solution ne résout pas le problème, qui consiste à mettre l'esprit d'un interlocuteur, qui n'a jamais entendu parler de la physique épicurienne, au contact même de la notion d'atome. A ce moment intervient la poésie, seule capable d'assurer cette vision directe de l'objet décrit. Les implications méthodologiques de ce fait ont été montrées par P. H. Schrijvers[2]. Remarquons seulement ici que Lucrèce utilise des ressources encore inexploitées de la langue latine, si abondante en images, si vivement « affective », et dont Cicéron vantait si justement la richesse[3]. L'exposé philosophique ne reposera pas sur un jeu de concepts, comme en grec, mais se résoudra en une série d'images et de visions.

[1] Cic. *Ac.* I 3, 10.

[2] *Horror ac Divina Voluptas* (Amsterdam 1970), 87 sqq.: la poétique physique; voir surtout p. 91 l'analyse de l'*animi iniectus*.

[3] Cic. *Fin.* I 3, 10. Cf. *Tusc.* II 15, 35.

Reste le problème des rapports, souvent signalés, entre Lucrèce et Catulle [1]. Qui, des deux poètes, a imité l'autre ? Les deux thèses ont été soutenues, selon les besoins de la cause que l'on défendait. Pour clarifier quelque peu le problème, il convient d'abord de distinguer entre des rencontres d'expression peu significatives et des emprunts que l'on peut considérer comme certains. Ainsi, l'on ne tiendra pas compte de ressemblances assez vagues, comme celles que l'on croit déceler dans la pièce 76 [2] et la pièce 11 de Catulle [3]. On notera d'ailleurs que ces deux pièces ne sont pas écrites en hexamètres, mais que l'une est en distiques élégiaques, l'autre en strophes sapphiques. Ce qui rend d'autant plus significatif le fait que les seuls rapprochements convaincants s'établissent entre la pièce 64 de caractère épique, et le poème de Lucrèce. Ainsi :

Catulle, 64, 195-198 (*querelas*)... *quae quoniam uerae nascuntur pectore ab imo* ; Lucrèce, III 57-58 : *nam uerae uoces tum demum pectore ab imo / eliciuntur*. On ajoutera que le commencement du vers de Catulle (*quae quoniam*) a une sonorité particulièrement lucrétienne.

Catulle, 64, 282 : *aura parit flores tepidi fecunda Fauoni* ; Lucrèce, I 11 : *genitabilis aura Fauoni* (où la formule de Lucrèce est en accord avec tout le développement, imposée par lui ; celle de Catulle est un « ornement »).

[1] Depuis H. A. J. Munro (ed.), T. Lucretii Cari *De Rerum Natura libri sex*, with notes and a transl. (Cambridge 1864); puis J. Jessen, *Lukrez und sein Verhältnis zu Catull und Späteren*, Gymn.-Progr. (Kiel 1872); C. Giussani (ed.), T. Lucreti Cari *De rerum natura libri sex*, vol. II (Torino 1896), comm. *ad* II 618 sqq.; L. Woll, *De poetis Latinis Lucreti imitatoribus* (Diss. Freiburg im Br. 1907) ; *Catulli Veronensis liber*, erkl. von G. Friedrich (Leipzig 1908), 395-397 (injustement critiqué par Marmorale); E. V. Marmorale, *L'ultimo Catullo*, 172 sqq.; L. Herrmann, « Catulle et Lucrèce » (*supra* p. 235 n. 1).

[2] Catull. 76, 15: *hoc est tibi peruincendum*; Lucr. V 99: *peruincere dictis*. Catull. 76, 18: *iam ipsa in morte*; Lucr. VI 1157: *leti iam limine in ipso*.

[3] Catull. 11, 13-14: *quaecumque feret uoluntas / caelitum*; Lucr. III 44: *si fert ita forte uoluntas*. Cf. Sall. *Iug.* 54, 4: *quo cuiusque animus fert, eo discedunt*. Voir aussi Ov. *Met.* I 1.

Catulle, 64, 205-206 : *quo motu tellus atque horrida contremuerunt / aequora concussitque micantia sidera mundus* (vers qui se souviennent de l'*Iliade*, I 528) ; Lucrèce, III 834-835 : *omnia cum belli trepido concussa tumultu / horrida contremuere sub altis aetheris oris* (vers « enniens » ; cf. *Ann.* v. 310 Vahlen : *Africa terribili tremit horrida terra tumultu*) ; Lucr. V 514 : *quo uoluenda micant aeterni sidera mundi* (la fin du vers est caractéristique, et se retrouve dans le passage de Catulle) ; Lucr. V 1204-1205 : *nam cum suspicimus magni caelestia mundi / templa super, stellisque micantibus aethera fixum* (où surgit un autre souvenir d'Ennius, *Hécube*, Fr. 163 Ribbeck : *o magna templa caelitum commixta stellis splendidis*). Ce groupe de vers parallèles suggère ici encore l'impression que Lucrèce est l'initiateur et Catulle, si l'on veut, l'utilisateur des formules ainsi créées à partir de la langue épique d'Ennius. Tout se passe comme si Catulle, voulant exprimer d'une manière « sublime » l'idée du roi des dieux ébranlant l'univers, avait recouru à des expressions et des cellules rythmiques façonnées par Lucrèce.

Catulle, 64, 62 : *magnis curarum fluctuat undis* ; Lucrèce, III 298 : *nec capere irarum fluctus in pectore possunt* ; VI 34 : *uoluere curarum tristis in pectore fluctus* ; VI 74 : *constitues magnos irarum uoluere fluctus*. Il est peu probable que Lucrèce ait repris aussi souvent une expression qu'il aurait trouvée dans Catulle ; les probabilités sont en faveur de la situation inverse : Catulle utilisant une formule lucrétienne, qui réapparaîtra chez Virgile (*Aen.* VIII 19 : *magno curarum fluctuat aestu*).

Un rapprochement comme le suivant (Catulle, 64, 50 : *haec uestis priscis hominum uariata figuris* ; Lucrèce, II 335 : *percipe multigenis quam sint uariata figuris*) nous semble concluant : le vers de Lucrèce ne pouvait pas être autrement rédigé, le terme de *figura* ayant ici sa valeur technique, irremplaçable. Il n'en va pas de même pour le vers de Catulle, où le mot de *figura* appartient à la langue courante. Ce qui s'est imposé à Catulle, c'est la fin du vers, souvenir de la formule qu'il avait lue chez Lucrèce.

Un vers (malheureusement isolé) de Varron de l'Aude, provenant de ses *Argonautiques* (livre IV), montre que le procédé employé par Lucrèce, son attitude à l'égard de la langue d'Ennius, ne lui sont point particuliers. Nous lisons en effet chez Varron [1] :

semianimesque micant oculi lucemque requirunt,

et une glose de Servius [2] nous apprend que c'est là un vers d'Ennius, transporté sans changement par Varron dans son poème.

Si, enfin, l'on remarque, avec Skutsch [3], que Furius Bibaculus n'avait pas dédaigné de se rattacher à Ennius, il faut bien conclure que d'authentiques *poetae noui* ne se faisaient pas faute d'utiliser la langue forgée par le vieux poète. Si bien que l'on ne peut souscrire à l'opinion de Skutsch lui-même, écrivant que Lucrèce est un « archaïsant », et qu'entre Catulle et lui il semble y avoir une différence d'un siècle [4] — opinion que le même philologue contredit, dans la phrase suivante, lorsqu'il ajoute : « pourtant, il était d'ores et déjà impossible, même pour qui le voulait, de se soustraire, lorsqu'on écrivait en hexamètres, à l'influence d'Ennius », et il rappelle que quelques expressions enniennes sont contenues dans le poème 64.

En réalité, il apparaît que les rapports entre les *poetae noui* (parmi lesquels l'on peut, jusqu'à un certain point, ranger Lucrèce [5]) sont plus subtils qu'on ne le disait au début de notre siècle, sur la foi du jugement cicéronien qui opposait, trop rapidement et d'une manière trop absolue, les sectateurs

[1] W. Morel (ed.), *Fragmenta poetarum Latinorum*, p. 96, v. 11 (10). F. Skutsch, in *RE* V 2, 2616, 7 sqq., rattache ce fragment au *Bellum Sequanicum*.

[2] Serv. *Aen.* X 396.

[3] In *RE* V 2, 2615 sq.

[4] F. Skutsch, *ibid.*: « Es kann keinen eigentümlicheren Gegensatz geben als zwischen Catull 64 und Lucrez; nicht um wenige Jahre, sondern um ein Jahrhundert scheinen sie sprachlich auseinander zu liegen » (art. paru en 1905).

[5] L. Ferrero, *Poetica nuova in Lucrezio* (Firenze 1949).

d'Ennius et les *cantores Euphorionis*. E. Pasoli, récemment [1], a noté que Lucrèce, tout en devant beaucoup à Ennius, prenait ses distances par rapport à lui, dans la mesure surtout où leurs choix philosophiques différaient. Mais il y a plus : Lucrèce adopte, à l'égard d'Ennius, une attitude analogue à celle des poètes alexandrins à l'égard d'Homère et d'Hésiode. L'influence de Callimaque sur lui est indéniable [2]. Enfin, Lucrèce se joint d'une autre façon encore au mouvement des *poetae noui*, lorsqu'il veut, lui aussi, annexer un canton nouveau à la poésie latine. Son maître véritable, avec Epicure, est Empédocle, et Lucrèce sera le premier à composer un poème cosmogonique. Or, nous savons qu'à la même époque, un certain Sallustius composait des *Empedoclea* [3]. Apparemment, Empédocle était alors à la mode, comme l'étaient les *Phénomènes* d'Aratos, que traduisait Cicéron. Les poètes latins éprouvaient le besoin de doter leur patrie d'un nouveau « genre », celui de l'épopée cosmogonique. Parmi eux, seul Lucrèce avait le génie suffisant pour y parvenir.

* * *

Telles sont les principales directions dans lesquelles il nous a semblé que l'on pouvait discerner les attaches de Lucrèce avec son temps. Il se situe sur les trois grandes lignes de force qui sont en train de provoquer la révolution politique et spirituelle d'où naîtra l'Empire. Loin d'être un « isolé », un « attardé », il fait figure de précurseur.

Est-il besoin de rappeler la dette de Virgile à son égard, Virgile, le chantre du monde nouveau en gestation ? Non seulement il a montré au poète de Mantoue qu'il était possible de réconcilier la poésie et la doctrine épicurienne, plus profondé-

[1] « Su un'immagine lucreziana, Naturam... latrare (2,17) », in *GIF* 21 (1969), 259-265; « Ideologia nella poesia. Lo stile di Lucrezio », in *Lingua e Stile* 5 (1970), 367-386.

[2] E. Pasoli, « Ideologia... », 380.

[3] Cic. *Ad Q. fr.* II 9, 5.

ment que ne le faisait Philodème, non seulement il lui a fourni plus et mieux que l'ébauche d'un langage épique plus parfait et plus intense que celui d'Ennius, tout en respectant l'essentiel, à cet égard, de la tradition romaine déjà établie, non seulement il a ainsi travaillé à réaliser la continuité nationale de la poésie latine, mais il a prouvé que l'expression poétique pouvait cesser d'être un *lusus* (au sens où l'entendaient Laevius et encore Catulle) et concerner les aspirations essentielles de la vie intérieure. Il a contribué à ouvrir à la poésie humaine une véritable « chambre d'échos », et ainsi, parallèlement à Catulle, à en faire un instrument au service de la conscience la plus secrète.

Lucrèce a, en outre, été sensible aux aspirations politiques de son temps. Il fut, avant ceux que l'on nomme les poètes « augustéens », le chantre de la paix. Tibulle, Horace tiendront le même langage. Assez pessimiste, en ce domaine, il savait, à la fois, qu'un Etat livré à l'anarchie devait trouver un maître, mais, que, le maître venu, la jalousie, l'*inuidia* qu'il susciterait ne pourrait manquer de l'abattre. Les événements lui donnèrent raison, puisque César, salué comme un sauveur par les épicuriens autour de Philodème, fut abattu par le complot des « républicains ». Mais, d'une manière assez inattendue, Auguste saura rompre cette malédiction et, tout en rétablissant le pouvoir des lois, échapper à l'*inuidia*, ainsi que le découvrira Virgile, au temps des *Géorgiques* [1]. Lucrèce avait eu le mérite de rappeler que la vieille analyse épicurienne était toujours actuelle. La réflexion des historiens sur les causes de la guerre civile s'en inspirera, lorsqu'elle insistera sur les méfaits de l'*auaritia* et, en général, de la richesse, destructrice de la *concordia*. Loin d'aller à contre-courant de la pensée romaine traditionnelle, l'enseignement de Lucrèce contribua à en étendre la portée, tout en rappelant que l'une des fins possibles de la vie humaine était la sagesse et la contemplation raisonnée de l'Univers.

[1] Voir notre article « Inuidia infelix et la 'conversion' de Virgile », in *Hommages à J. Bayet* (Bruxelles 1964), 242-254.

DISCUSSION

M. Godel : La date assignée par M. Grimal à l'activité d'Amafinius m'a étonné. Ce vulgarisateur de la doctrine épicurienne n'est connu que par deux passages de Cicéron (*Ac.* I 2, 5-6 ; *Tusc.* IV 3, 5-7), tous deux de l'année 45. Il porte un nom osque, ce qui fait penser à la Campanie.

Il est vrai que le contexte du second passage de Cicéron semble donner raison à M. Grimal.

M. Grimal : Les dates d'Amafinius ne sont pas connues avec certitude ; il y a toutefois de bonnes raisons d'admettre, sur la foi du texte des *Tusculanes* (IV 3, 5-7) qui le nomme, une date voisine de l'an 100 av. J.-C., et cela contrairement à l'opinion de Herbert H. Howe, « Amafinius, Lucretius and Cicero », in *AJPh* 72 (1951), 57 sqq., qui en fait un contemporain de Lucrèce, mais sans apporter d'arguments bien convaincants. Pour Cicéron, Amafinius semble bien être venu aussitôt après la floraison du « cercle des Scipions ». Quant à savoir pourquoi Lucrèce ne fait aucune allusion à lui, et se dit le premier à avoir exposé en latin l'épicurisme, nous en sommes réduits à des hypothèses, dont la plus plausible, c'est que le poème de Lucrèce appartient à un genre tout différent des exposés populaires d'Amafinius.

M. Kleve : Two important problems remain unsolved, probably because the commentators of Lucretius have not shown any interest in the Herculaneum papyri : the Epicurean attitude towards politics and poetry. Hitherto one has been content with the short, negative statements from Epicurus in Diog. Laert. But the Epicureans lived in a political and literary reality and must have held more complex theories on these subjects. A closer inspection of the views on literary τέρψις and ἡδονή in Philodemus Περὶ ποιημάτων might

give some results. That Epicureanism played a practical role in Roman politics can be seen e.g. from Cic. *Fam.* XV 16, 3.

When Lucretius writes on the fear of after-life, that ought to be taken as a sign that such a fear really existed among his contemporaries.

M. Grimal: Il conviendrait d'approfondir, certainement, l'attitude des épicuriens et d'Epicure lui-même à l'égard de la vie politique. Leur refus de la politique (refus d'ailleurs nuancé, puisque l'on peut être autorisé à pratiquer la politique si l'absence d'une telle activité risque de compromettre votre équilibre intérieur) n'implique pas qu'ils refusent de réfléchir sur les conditions de la vie politique. De même pour la poésie : Philodème n'est pas infidèle à l'épicurisme lorsqu'il compose des épigrammes ; les épicuriens ne refusent pas l'érotisme en tant que tel, ils veulent seulement que la poésie ou l'amour ne soient pas une gêne dans la conquête de la sagesse. Quant au sentiment religieux, il convient de distinguer très précisément la crainte des Enfers, qui est secondaire, et dont Lucrèce ne parle que dans la mesure où l'argument avait été mis en avant par Epicure, et l'espérance en une survie personnelle, qui appartient surtout au monde romain, au moins depuis une ou deux générations.

M. Furley: It seems to me that there is a right way and a wrong way of seeking to relate Epicurean doctrine about the fear of death to contemporary feelings and practices. I am glad to find here an excellent example of the right way.

Lucretius treats the fear of death, not so much as a phenomenon to be observed directly in the lives of men, but rather as an explanatory hypothesis that will account for other aspects of irrational behaviour. The fear of death is an illness that has observable symptoms—political ambition, excessive greed, profligate living, restlessness, and the rest of the afflictions satirized at the end of Book III. Lucretius treated the fear of death as a fundamental concept, in rather the same way that Freud treated the experience that we have in infancy—especially sexual experience—as a fundamental concept in his psychological theory. To seek for evidence of heightened

fear of death in the time of Epicurus or Lucretius may well be as futile as to claim that babies must have been unusually sexual in Freud's Vienna.

It is important, however, to examine the *quality* of thought about death at these periods of history. We can expect that the way in which men thought about death would affect the way in which Lucretius diagnosed the connections between this basic mental illness and its symptoms. M. Grimal's analysis seems to me, therefore, an indispensable preliminary to the elucidation of the arguments of III 830 ff.—a passage that still awaits a satisfactory philosophical commentary.

M. Grimal : On peut analyser la peur de la mort en fonction des tendances de la sensibilité romaine contemporaine de Lucrèce. La peur des Enfers apparaît en Etrurie et, sans doute aussi, en Lucanie et en Italie méridionale. Mais les monuments étrusques et les peintures funéraires de Paestum remontent à une date bien antérieure à Lucrèce. A Rome, nous ne connaissons aucun monument attestant cette peur pour le temps de Lucrèce et de Cicéron. La peur de la mort a pris une autre forme, plus intérieure, moins grossière.

M. Schrijvers : Pour ce qui est des rapports entre le *De rerum natura* et, disons, « le moment religieux », on pourrait distinguer quatre aspects :

1) la religion pontificale ne pose aucun problème aux *lectores docti* de Lucrèce : donc, Lucrèce se tait ;

2) les références à la *vera pietas* épicurienne sont très rares dans le *De rerum natura* (V 1203 ; VI 68 sqq.) : il est probable que cette réticence, de même que la décision d'ajourner l'explication de la théologie épicurienne (V 155), s'explique par l'insensibilité que Lucrèce présuppose chez son public romain par rapport à cette religiosité si purifiée, si intériorisée, mais aussi à ce point intellectuelle ;

3) la divinisation d'Epicure correspond sans aucun doute aux courants de l'evhémérisme de l'époque ; les exemples cités par Lucrèce dans le prologue du chant V (Cérès, Liber, Hercule) constituent une liste tout à fait traditionnelle ;

4) quant à la crainte des dieux, le même problème de « réception » se pose que pour la crainte des Enfers (cf. Cic. *Nat. deor.* I 31, 86... *mortem dico et deos ; quibus mediocres homines non ita valde moventur, his ille clamat omnium mortalium mentes esse perterritas*). Comme K. Latte l'a déjà dit dans sa *Römische Religionsgeschichte* (p. 41), la crainte est un trait caractéristique de la religion romaine. L'expression *metus divom* est à peu près synonyme de *religio* ; en outre, tandis que l'expression *amor dei* est virtuellement absente dans des textes latins classiques, des expressions comme *ira deum*, *deis iratis* sont très fréquentes. C'est justement la conception de l'*ira deum* que Lucrèce combat dans son poème (cf. surtout V 1195 ; VI 72-74, ainsi que V 399 ; VI 753) : la doctrine οὔτε ὀργαῖς... συνέχεται est donc particulièrement appropriée dans un contexte romain. Le concept de *pax deum* implique pour les Romains des rapports verticaux entre les dieux et les hommes (cf. H. Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke* (Berlin 1926)). C'est justement à cette verticalité que Lucrèce s'oppose (cf. les termes *imperium*, *regnum*, *dominus*, VI 54-63 ; V 87 ; II 1091, et l'opposition entre le haut et le bas aux vers I 62 sqq. ; VI 51-53). En face de ces fausses conceptions, l'épicurisme présente l'idéal des rapports « horizontaux » de l'amitié entre les dieux et les sages (καλεῖ τε καὶ τοὺς σοφοὺς τῶν [θεῶν] φίλους καὶ τοὺς θεοὺς τῶν σοφῶν, Fr. 386 Usener).

M. Alfonsi : Si desiderebbe qualche chiarimento circa il concetto dell'*ira dei* (o *deorum*), che poi avrà sviluppi anche nell'apologetica cristiana (basta pensare al *De ira dei* di Lattanzio, in rapporto alla concezione biblica della divinità), e circa quello della *pax deorum*, tra loro e con gli uomini. Quando e contro chi si scatena la collera degli dei, quando e con chi si realizza la *pax deorum* ?

M. Grimal : Il est certain que Lucrèce ne fait aucune allusion à la religion pontificale. C'est sans doute qu'il se refuse à poser le problème de la « religion politique », et, en cela, il peut accepter (au moins d'une manière implicite) la division établie par Varron entre les différentes théologies. Ce qui lui importe, c'est le rôle du sentiment religieux (qu'il ne nie pas) dans la vie intérieure personnelle ; en quoi il se rapproche de Catulle, qui met sa vie sous le regard des dieux : *si uitam puriter egi*... Là encore, il y a un trait d'époque. Autrefois, un homme comme Scipion l'Africain, lorsqu'il se rendait au Capitole pour prier Jupiter, le faisait en *dux*, en magistrat romain responsable, ou en homme d'Etat. Il reprenait ainsi une tradition royale latino-sabine (celle de Numa). Il ne le faisait pas comme homme, pour ce que nous appellerions son « salut ». Il en va autrement des sectateurs d'Isis, etc., au temps de Lucrèce.

L'évhémérisme de Lucrèce est en accord avec l'idée que les « grands hommes » ont pu jouer le rôle d'inspirateurs, comme Epicure ; les dieux présentent l'image et le modèle de la sagesse ; or c'est précisément ce qu'a fait Epicure. Il est donc « divin ». De même, Cérès et d'autres dieux correspondent chacun à un aspect de la vie philosophique, Cérès éloignant la souffrance causée par la faim, etc.

Dans les développements de Lucrèce relatifs à la crainte des dieux, il me semble possible de discerner au moins deux éléments principaux : certains thèmes viennent directement d'Epicure, d'autres sont le résultat de la méditation de Lucrèce sur son propre temps, un temps où la religion politique n'est pas vraiment mise en question sur le plan des institutions — elle est de l'ordre des lois —, mais où la religion personnelle apparaît, comme une dimension nouvelle, et relativement autonome, du sentiment religieux.

M. Gigon : Ich möchte zuerst nachdrücklich betonen, dass ich mit dem Urteil von Herrn Grimal über das unselige Phantom der « Diatribe » völlig übereinstimme. Als Bezeichnung einer literarischen Gattung ist das Wort modern. Und wenn es Traktate kynisch-stoischen Charakters ebenso umfasst wie peripatetische Monographien und die Werke des Lucilius, die *Sermones* des Horaz und

die *Satiren* des Persius und Iuvenal, dann ist es kaum brauchbar. Ich würde dringend empfehlen, auf seine Anwendung ganz zu verzichten. Umgekehrt darf ich als *advocatus diaboli* hervorheben, dass der Eindruck der « isolierten Stellung » des Lukrez in seiner Zeit nicht zufällig ist. Dass wir von ihm, der in einer im übrigen gut bekannten Epoche lebte, biographisch so gut wie nichts wissen, bleibt auffallend. Die Erzählungen über seinen Tod sind wertlos ; auch das Datum des 15. Oktober bleibt bedenklich. Dass er an dem Tage stirbt, an dem der grössere Erbe in der Gattung der hexametrischen Dichtung, Vergil, die *toga virilis* anlegt, stimmt zu gut, um nicht verdächtig zu sein.

Es kommt dazu, dass die Zahl ausdrücklicher Hinweise auf die Gegenwartsgeschichte im Werk des Lukrez verschwindend gering ist. Wenn wir über den Schüler und Freund Memmius nicht mehr wüssten als was uns Lukrez selber sagt, hätten wir so gut wie nichts als einige Banalitäten ; dass er an Epikurs Philosophie interessiert ist und als Römer einige politische und militärische Pflichten hat. Wer behaupten wollte, dass Lukrezens Memmius keineswegs mit dem Prätor des Jahres 58 identisch zu sein braucht, ist nicht strikte zu widerlegen. Dass das Bild des Dichters und Epikureers sich schwerer in den Kontext der ersten Hälfte des 1. Jhdt. v. Chr. fügt als das mancher anderer Persönlichkeiten der Zeit, ist zu begreifen.

M. Grimal : Certes, Lucrèce nous semble isolé, parce que nous manquons de renseignements biographiques à son sujet. Ceux que nous avons n'en sont que plus précieux, et les coïncidences de date signalées (les Ides d'octobre), même si elles sont suspectes, n'en sont pas pour autant impossibles.

D'autre part, s'il ne donne pas sur son temps plus de renseignements, c'est que le genre de l'épopée même didactique ne le comporte pas. Dans la perspective d'une cosmogonie, les anecdotes liées au temps présent sont insignifiantes, et, plus que cela, déplacées. D'autre part, les « grands genres », en poésie (tragédie, épopée), semblent s'être toujours défiés de l'anecdotique et du particulier.

Cela est vrai de la tragédie attique et, bien sûr, de l'*Enéide*. Il est remarquable aussi que la comédie nouvelle grecque ait renoncé (sans doute sous l'influence de la tragédie) aux personnalisations, qui sont si nombreuses dans la comédie d'Aristophane. Cela ne signifie pas que les auteurs de la comédie nouvelle aient renoncé, par prudence, aux attaques et aux allusions contemporaines (il est facile d'en trouver), mais il y a un changement d'esthétique. Et cela sera valable aussi pour les *Dialogues* de Sénèque et même (ce qui surprend toujours) pour les *Lettres à Lucilius*, qui accordent si peu de place à l'anecdotique.

On peut regretter aussi que Lucrèce n'ait rien dit de précis au sujet de C. Memmius ; mais il est probable qu'il était par rapport à celui-ci dans une position très inférieure socialement, contrairement à Catulle et aux autres poètes du cercle. Enfin, les conventions de l'épopée s'opposaient à l'adoption d'un ton trop personnel. On pourra comparer la manière dont Virgile s'adresse à Mécène dans les *Géorgiques* ; c'est seulement chez Properce, mais dans l'élégie, que le ton est moins solennel et que l'on devine la proximité de l'homme.

Mlle Bréguet : Si Lucrèce, loin d'être un isolé, a fait partie du « cercle de Memmius », avec Catulle et d'autres poètes et prosateurs que nous connaissons, comment se fait-il qu'aucun d'eux n'ait fait allusion à ses vers, ni même ne l'ait nommé ? Seul, en dehors d'eux, Cicéron exprime, dans une lettre à son frère, en 54, un jugement admiratif, mais bref et peu explicite, sur le poème de Lucrèce, qu'il édita, dit-on. Cependant il ne le nomme jamais plus, quand il présente, dans ses ouvrages philosophiques, par la bouche de personnages romains, des thèses épicuriennes.

M. Grimal : Il est vrai que Cicéron ne nous a rien laissé sur l'utilisation qu'il a pu faire de Lucrèce, ni sur le poète lui-même. Peut-être faut-il en chercher la raison dans la situation sociale de Lucrèce, et aussi dans la succession chronologique des événements. Cicéron, pendant cette période, pense à autre chose qu'à la poésie. Bientôt

il partira pour la Cilicie, et Lucrèce, comme homme, a très bien pu disparaître de son horizon, ainsi que l'a jadis suggéré Denis van Berchem. Nous n'oublierons pas non plus que nous ne possédons qu'une partie relativement faible de la correspondance de Cicéron.

M. Müller : Eine kurze Frage : ist nicht das Verhältnis des Lukrez zu Memmius wie das zu einem Gönner, um dessen Sympathie man wirbt ? Der hochgestellte Mann soll für Epikurs Lehre gewonnen und dadurch zum Freunde des Dichters werden : *sperata voluptas suavis amicitiae.*

M. Grimal : Tout le poème de Lucrèce est une œuvre d'amitié, puisqu'il s'agit de donner à Memmius la vraie sagesse et le bonheur. Mais cette amitié ne pourra être vraiment réalisée qu'au moment où Memmius aura atteint cette sagesse. Seulement alors s'accomplira cette « union des âmes », dont Sénèque (à la suite, sur ce point, des épicuriens) dira qu'elle est la condition nécessaire de l'amitié philosophique. Or, apparemment, Memmius s'est arrêté en chemin, puisqu'il a voulu s'emparer du Jardin...