

# SOCIETE DES ETUDES LATINES

## Communications 2019



Les séances ont lieu en **Sorbonne**, de **15h30 à 17h30** (plan ci-dessous). Chaque séance est précédée d'une réunion libre à 15h.



9 février, amphi Cauchy

Assemblée générale

Nicolas CAVUOTO-DENIS : La question des genres littéraires dans les *Relationes* de Symmaque.

**En cas de nouvelle fermeture de la Sorbonne, l'assemblée générale sera reportée à une date ultérieure.**



16 mars, amphi Descartes

Hélène VIAL : *Styx quoque [...] bene commutabitur Histro* : les dernières transformations de la mythologie dans les *Pontiques* d'Ovide.

Géraldine PUCCINI : De la tyrannie du désir au désir sublimé : le féminin en question dans les livres X et XI des *Métamorphoses* d'Apulée.



1<sup>er</sup> avril, Bibliothèque de l'Institut de Grec, 16 rue de la Sorbonne, 2<sup>e</sup> étage. Séance commune avec les Études grecques.

Didier MARCOTTE : Titre non communiqué.

Jean-Louis CHARLET : Antiquité, éducation humaniste au Quattrocento et perspectives pour un enseignement au XXI<sup>e</sup> siècle.



11 mai, amphi Descartes

Robert BEDON : Les *Collectanea rerum memorabilium* du *grammaticus* Solin et leur seconde édition sous le titre de *Polyhistor*.

Jacqueline CHAMPEAUX : Questions sur le calendrier romain : l'année de « dix mois » ?



8 juin, amphi Cauchy

Magalie DIGUET : La création lexicale dans les *Métamorphoses* d'Ovide.

Claude RAMBAUX : Les Latins à la découverte de l'inconscient avec Ovide, Sénèque et Augustin.

\*\*\*\*\*

La cotisation pour l'année 2019 est à régler par chèque postal ou bancaire à l'ordre de la Société des Etudes latines et à adresser à Mme Jeanne DION, 52, avenue Paul Déroulède, 54520 Laxou.

**Plan de la Sorbonne page 3 ci-dessous.**

**Les résumés des communications pour les classes préparatoires, sur « Le**

**temps » et « Les hommes et les dieux », sont en pages 4 à 7 ci-dessous.**

Jeanne DION

3 Janvier 2019

Trésorier de la Société des Etudes Latines

Aux Membres de la Société des Etudes Latines

Chers Collègues,

En ce début d'année 2019, je vous adresse tous mes vœux les plus cordiaux de très heureuse année et surtout de très bonne santé.

Grâce à votre soutien, notre *Revue des Etudes Latines* poursuit son développement, aussi bien sous forme papier qu'en ligne ; nous vous serons très reconnaissants de demander à vos bibliothèques respectives de s'y abonner, en France comme à l'étranger (la connexion est à demander aux "Belles Lettres" pour tous ceux qui ne sont pas des particuliers membres de l'Association).

L'année est cependant un peu exceptionnelle puisque la fermeture de la Sorbonne n'a pas permis à notre Assemblée Générale d'avoir lieu le 8 décembre 2018. De ce fait le budget ne sera voté qu'à la séance du 9 février 2019. Aucune hausse des cotisations n'est cependant à l'ordre du jour pour les adhérents.

Si vous désirez le prochain numéro "papier" de la *REL*, vous pouvez donc libeller comme d'habitude à **l'ordre de la Société des Etudes Latines un chèque de 60 €, que vous adressez à mon domicile :**

Jeanne DION 52, avenue P. Déroulède 54520. LAXOU

en précisant bien "papier" pour que je puisse clairement identifier votre demande. Vous pouvez de plus vous rendre sur la partie du site en libre accès et cliquer dans la page d'accueil sur « S'abonner à la *R. E. L.* » : vous y trouverez un formulaire pour les membres ; merci de le remplir, même si vous cotisez à la *Revue* « papier ». Car nous vous transmettons le plus possible des informations en ligne.

Si vous souhaitez la *Revue* en ligne, vous devrez obligatoirement remplir ce formulaire :

-Si c'est votre premier abonnement en ligne, en cliquant sur « nouveau » et en choisissant vous-même votre identifiant et votre mot de passe.

-Si c'est un renouvellement d'abonnement en ligne, vous cliquerez évidemment sur « renouvellement ».

Dans tous les cas merci de m'adresser d'abord votre chèque, à **l'ordre de la Société des Etudes Latines** et à mon domicile (voir ci-dessus) : **cotisation pour la Revue en ligne seule : 60 € ; cotisation pour la Revue en ligne et la Revue papier : 90 € ; cotisation en ligne seulement : 30 € pour ceux qui ont moins de 30 ans et ne sont pas encore engagés dans la vie professionnelle (joindre les pièces justificatives).**

Les tarifs qui concernent les particuliers qui ne sont pas membres de la Société des Etudes Latines et les institutions comme les bibliothèques, sont indiqués sur le site dans les « Actualités financières » ; y figure également une petite aide au remplissage des formulaires d'abonnement.

Quel que soit votre choix, je vous serais reconnaissante de me le faire connaître avant mai 2019 car cela simplifie l'envoi du prochain tome de la *Revue* dès sa sortie d'imprimerie. Pour répondre à certaines demandes, j'ajoute que le statut de notre association ne permet pas la délivrance de reçu fiscal.

Me permettez-vous de vous dire aussi ma très vive gratitude pour la solidarité que vous manifestez dans notre association et ma très cordiale pensée

Jeanne Dion



**Au jour le jour : résumés des communications de M.-A. Julia et de I. Dejardin, sur « Le temps », et des communications de Ch. Kossaifi et de M. Platon sur « Les hommes et les dieux » pour les classes préparatoires. Les communications seront intégralement publiées dans REL 95, 2017, à paraître dernier trimestre 2018 et dans REL 96, 2018, à paraître dernier trimestre 2019.**

Résumé de la conférence « **D’*Aiôn* à *Aetas* : parenté et transmission** », Marie-Ange Julia

Par des sources littéraires et linguistiques, nous avons tenté de retracer l’essence du temps, celui dénoté par le grec αἰών et le latin *aetas* (à l’origine du fr. *âge*), à la fois « âge, vie, éternité », dans la poésie et la fonctionnalité d’une éternité divine et d’une existence humaine. Plutôt que d’opposer le temps qui passe et l’éternité qui indéfiniment dure, il nous a semblé préférable d’essayer de comprendre leur relation. Aussi, afin de dépasser la contradiction d’un temps à la fois fini et non fini, avons-nous proposé une explication cosmo-théologique indissociable du vivant et de l’éternel divin, dans laquelle l’éternité n’est pas une extension dissolutive de l’idée de temps mais au contraire comme sa référence principielle : un présent sempiternel. Après avoir présenté rapidement la distribution doxographique des termes étudiés, nous avons rappelé d’abord la parenté étymologique entre les deux mots, bâtis sur une racine du « temps » et de la « jeunesse », leur évolution sémantique à date historique, puis la transmission du concept grec dans le domaine romain à l’aide de récits cosmologiques. Nous avons cherché enfin à concilier l’apparente opposition entre les deux sens de « temps » et d’« éternité » en proposant une nouvelle définition des termes : il a peut-être existé, dans les conceptions pré-philosophiques antiques, outre la classique opposition entre le temps fini et le temps infini chez les Grecs et les Romains, le petit temps et le grand temps chez les Égyptiens, un **temps intermédiaire**, conçu génétiquement à mi-chemin entre l’éternité du divin et le caractère fragmenté du temps humain, celui qui correspond à l’âge d’or, dans une communauté de vie entre les dieux et les hommes. Il n’est pas exclu que le radical AIW ait été initialement lié à des cosmogonies non indo-européennes présentant un dieu éternel (non des dieux immortels), qui ont été transmises plus ou moins fidèlement d’Hésiode à Ovide et qui ont parfois connu des syncrétismes avec des cosmogonies indo-européennes, ce qui a entraîné le rapprochement de αἰών avec Κρόνος, puis χρόνος. Ces sources ont conduit à reconsidérer les rapports étymologiques et sémantiques entre αἰών, *aeuum*, *aetas* et *aeternus*. Il n’est pas impossible que ces mots puissent être rapprochés de deux bases de langues afro-asiatiques AI et AIW qui désignent, d’abord, le temps vital donné aux hommes par un dieu, puis le temps de l’expérience humaine sur l’échelle d’un présent permanent. Aussi αἰών et *aetas* ont-ils pu tous deux développer le sens de force vitale vécue dans l’immortalité des dieux, d’où le fait que le premier soit coordonné chez Homère et Aristote à *psyché*, le souffle vital qui est la partie divine de l’homme, être conçu comme vie de l’âme chez Plotin, ou bien encore, dans une vision anthropologisante, désigner le présent permanent d’une vie vécue dans sa dimension humaine : cherchant à étayer la sur-vie de l’âme après la mort, AIW a servi à désigner le temps de vie humaine promise à une éternité divine, temps de vie converti de l’un au multiple, de l’unité vitale à la multiplicité d’actes dans l’expérience vécue. Il est important de souligner combien tous les termes du latin et du grec conservent de la racine du temps de la vie un lien fort avec l’interrogation sur son origine divine. L’existence dans le temps de l’homme était pensée par rapport à l’éternité à laquelle participe(nt) le(s) dieu(x), qui donne(nt) vie. Aussi cette racine montre-t-elle probablement, plus qu’une mystérieuse parenté entre les langues, une conscience anthropologique commune du temps, qui constitue une tentative de l’homme d’approcher le divin ou de trouver la permanence divine dans l’aléatoire du temps humain. Les premiers hommes envisageaient prioritairement le temps dans une perspective cosmologique ayant pour référence sous-jacente le temps céleste source de vie comme fondement du temps humain, une sorte de « chronosophie » antique, une solution parmi d’autres de la problématique de l’existence temporelle sur terre et de l’éternité (archétype et modèle du temps, une partie de l’éternité ou le hors-temps, etc. ?). Cette analogie est rendue possible grâce au lien intrinsèque entre l’espace (la création du monde en l’occurrence), le temps et la durée.

Résumé de la conférence « **Les Métamorphoses d'Ovide ou la poésie de l'instant** »,

Isabel Dejardin

Dans le paysage de la littérature latine, les *Métamorphoses* d'Ovide s'imposent comme une somme monumentale, un creuset où s'absorbent les traditions mythologiques du bassin méditerranéen. Or, si le titre centre l'œuvre sur le principe métamorphique, sa lecture fait apparaître un déséquilibre : dans chacun des deux cent quarante-quatre récits dont le poète organise la succession, la métamorphose proprement dite, ou plus précisément le moment qui lui est consacré frappe par sa ténuité. La métamorphose serait-elle un motif ? Ou bien cette ténuité peut-elle articuler le moment métamorphique à une célébration de l'instant ? Dans cette perspective, le flux poétique pourrait être la modalité qui permettrait au poète de délivrer une leçon de temps.

L'examen de cette question prend appui sur trois récits : le premier, au chant II, narre la course aventureuse de Phaéton, aurige inexpérimenté du char solaire ; le second, au chant VII, met en scène le personnage de Médée, dont la magie « barbare » initie la reviviscence d'Éson ; le troisième concerne la métamorphose d'Égérie en « source gelée », dans un récit qui intègre une autre métamorphose, le surgissement de Tagès. Si ces trois exemples montrent à quel point le moment réservé à la métamorphose est en effet frappé de brièveté, ils permettent également de voir surgir à chaque fois une temporalité nouvelle dans l'ordre de la narration : motivée par le *subitum*, la métamorphose s'inscrit dans le présent de la suspension, lequel s'exprime dans une *nova forma*. La subtilité de la transition entre les deux temporalités apparente ainsi la métamorphose à un *lapsus*, glissement ontologique qui s'expérimente dans la forme poétique. De ce *lapsus*, le regard apporte la sanction, qui célèbre la victoire sur le drame de l'image, version sensible de l'instant.

Le moment métamorphique est donc cet instant inédit où coexistent deux temporalités inconciliables en leur essence : le *tempus*, temps de l'homme soumis à la césure, et l'*aevum*, temps cosmique inscrit dans un *continuum*. En glissant de l'un à l'autre, le verbe poétique organise leur friction dans l'expression de l'inédit : sur le plan dramatique, la métamorphose exerce une fascination, qui tient à l'incapacité de l'homme à saisir son principe. Car le changement n'est qu'une expérience sensorielle, livrée à l'interprétation humaine : la métamorphose est alors un phénomène, la vision du nouveau ; mais, par voie de conséquence, ce nouveau n'est tel que par une révélation adressée aux sens – le *subitum* est au contraire l'indice d'une préexistence paradoxale de cette nouveauté, en fait incluse dans la forme ancienne. Le contraste entre parfait et présent, entre flux continu d'un temps qui ne cesse de fuir et suspension de l'éternel présent fait ainsi surgir, sertie dans le poème, une leçon de temps : dans l'ordre du sensible, le temps est écoulement ; dans l'ordre de l'intelligible, il est un instant palimpseste, formulation d'une temporalité primordiale, celle de l'un. Ainsi, le récit mythologique se mue lui-même en représentation mythique, dans la transsubstantiation de l'histoire en image. Et, pour l'offrir à l'expérience du lecteur, Ovide l'invite à changer de focale, à adopter – temporairement – celle du divin, ou celle de l'astre lunaire.

Cette anabase du poème depuis le plan trop humain de ses héros jusqu'à l'ordre cosmique semble trouver sa justification au chant XV, lorsque le poète prête sa voix à Pythagore. Dans un long discours, le philosophe présocratique énonce alors les principes que les quatorze chants précédents ont mis en œuvre : le discours invite à un retour sur leurs récits, à remonter le temps de sa lecture. L'examen des moments les plus saillants de ce discours permet en effet de voir apparaître les thématiques attachées aux récits de métamorphoses et qui les unissent par-delà leurs variations. Le poème aurait-il donc cette vocation ésotérique qui a pu motiver les hymnes orphiques par exemple ? Une brève comparaison entre le discours prêté par Ovide à Pythagore et le recueil des *Vers dorés* réunis par les adeptes du pythagorisme laisse planer le doute, d'autant que la poésie ovidienne reformule des préceptes associés à d'autres horizons philosophiques. Le syncrétisme

l'emporte donc, confortant la vocation des *Métamorphoses* : la saisie de l'instant est retour à une aube, un « Grand Temps » dont la référence aux Présocratiques vient conforter l'expression.

Résumé de la conférence « **Propos de table romains. Quand le dieu mange avec l'homme** »,  
Christine Kossaifi

Support du partage de la nourriture, - viandes préalablement consacrées à la divinité sur l'autel du sacrifice ou simples aliments céréaliers -, la table est également le lieu de la conversation (voulue ou refusée), le moment des contes et des mythes, où les contours du réel se brouillent et où le dieu peut descendre manger avec l'homme. Que nous apprend donc l'imaginaire mythique, construit autour des repas et des propos de table, sur les relations entre les hommes et les dieux, sur la croyance religieuse, sur le sacré et sur l'homme, entre spiritualité et animalité sauvage ? Le vocabulaire latin confirme en effet, qu'à l'origine, le repas est un acte religieux : manger ensemble à table, c'est toujours, d'une façon plus ou moins diffuse, participer à une convivialité sacrée, redire le mythique repas du dieu et de l'homme.

Deux histoires de table, empruntées aux *Métamorphoses* d'Ovide, en illustrent les modalités diverses : selon la personnalité de l'hôte, la table est une barrière qui sépare l'homme du dieu ou un moyen de les rapprocher. Lycaon (I, 163-243), qui reçoit Jupiter à sa table arcadienne, s'interroge sur la nature divine de son invité ; le repas cannibale qu'il lui offre est un test, une expérimentation scientifique, qui, dans sa perspective, vise à prouver que la divinité n'est jamais que le résultat d'une tromperie, d'une manipulation de l'homme par l'homme. Pour avoir défié Jupiter, qui raconte l'histoire *a posteriori* aux autres divinités et présente son acte comme une manifestation d'ὄβρις, il est puni par une régression définitive dans l'animalité sauvage et coupé du monde social. Sa métamorphose en loup rappelle ainsi la bestialité constitutive de l'humain et la nécessité de la domestiquer. La symbolique du mythe de la Louve nourricière de Romulus et Rémus s'en trouve éclairée. Articulée autour d'un avant et d'un après dont la table est le pivot, la scène est porteuse d'un questionnement religieux, anthropologique et socio-politique majeur.

A la verticalité éristique de cette relation entre l'homme et le dieu s'oppose celle, plus apaisée et plus « horizontale », que Philémon et Baucis ont su instaurer avec Jupiter et Mercure (VIII, 611-724). Construite sur un jeu de parallèles et d'oppositions à celle de Lycaon, cette histoire, contée par Lélex, pose également le problème de la foi et de la croyance en la toute-puissance des dieux. L'hospitalité modeste mais sincère de Philémon et Baucis, le repas simple qu'ils offrent à leurs hôtes divins, la punition du village et les métamorphoses finales (celle de la maison et celle du couple) sont, pour Lélex, une preuve, en même temps qu'un *exemplum*, du pouvoir divin et de la *pietas* humaine. Mais l'ensemble est plus ambigu qu'il n'y paraît : le repas se déroule à la façon d'un symposium grec, plaisamment transporté dans une réalité callimachéenne ; les dieux gardent un étrange silence et une attitude hiératique qui évoquent les statues des lectisternes ; la demeure, qui semble ouvrir le monde d'en haut à l'univers infernal, est métamorphosée en un riche temple qui, étrangement, n'apparaît pas dans le lieu du culte rendu aux deux arbres que sont devenus Philémon et Baucis. Le récit apparaît porteur d'une interrogation métapoétique sur les pouvoirs du langage et sa capacité à *faire-croire*, comme le montrent à la fois le discours de Lélex et les réactions des auditeurs. L'épisode, tel que l'a conçu Ovide, met en lumière la circularité du lien qui unit croyance et mythe, surtout quand celui-ci est concrétisé dans un rite.

La sensibilité chrétienne repense le problème en donnant au repas et aux propos qui y sont tenus une signification nouvelle. En fixant, lors de la Cène, les modalités de partage du pain et du vin, Jésus unit la verticalité de la transcendance à l'horizontalité de l'immanence et conjoint les contraires qu'il porte dans sa nature, à la fois divine (en tant que fils de Dieu), humaine (en tant que né de la Vierge) et animale (en tant qu'agneau du sacrifice et de la nouvelle alliance). Le repas de l'ἀγάπη, qu'il instaure, est un partage spirituel et fraternel, en même temps qu'un sacrifice de soi, une offrande vitale, qui lie le chrétien à Dieu, par la puissance de l'Esprit Saint. On comprend alors pourquoi, dans la Syrie romaine du II<sup>e</sup> siècle après J.-C., le poète des *Odes de Salomon* (rédigées en

syriaque) le présente comme une coupe remplie du lait que l'Esprit Saint a tiré des mamelles de Dieu.

Lieu d'échanges complexes, entre partage et brouillage, la table éclaire les relations que les hommes entretiennent avec les dieux, au fil des temps et des civilisations.

Résumé de la conférence « **Des hommes ou des dieux ?**  
**Les princes Julio-Claudiens face au développement du culte impérial d'après les œuvres de Suétone, Tacite et Cassius Dion** »,  
Marie Platon

Dans le montage institutionnel imaginé par Auguste sous le nom de *Respublica restituta*, le prince, cumulant l'*imperium* proconsulaire et la puissance tribunicienne qui lui confère la sacrosainteté, est également *Pontifex maximus* et membre de tous les grands collèges sacerdotaux. Avant même de connaître l'immortalité glorieuse conférée par la *consecratio*, il est donc, de son vivant déjà, en commerce étroit avec le monde des dieux et l'on voit se développer autour de lui et de sa famille un culte dont les multiples manifestations peuvent varier au cours du temps et dans les différentes parties du monde romain.

A la lumière des témoignages des historiens antiques Suétone, Tacite et Cassius Dion, nous nous interrogerons par conséquent sur la part prise par les princes Julio-Claudiens à ce culte et sur la place qu'ils cherchent à s'assigner en investissant l'espace intermédiaire entre humanité et divinité.

Pour cela, nous examinerons dans un premier temps le modèle mis en place par Auguste, reposant sur une bipartition claire entre les provinces d'Orient où l'empereur est vénéré comme un dieu de son vivant aux côtés de la déesse Roma, et la partie occidentale du bassin méditerranéen où le culte impérial se développe, de manière plus édulcorée, par le biais du Génie du prince et des divinités traditionnelles ou « abstraites » (personnifiant les pouvoirs ou les succès du prince) qui lui sont associées. Auguste définit ainsi un idéal de *princeps civilis* qui affecte la *moderatio* en mettant un frein aux marques d'adulation les plus excessives, s'efforçant par là même de se distinguer d'un monarque ou d'un tyran assoiffé de pouvoir personnel. Sa *consecratio* posthume, la première du genre, vient récompenser la retenue qu'il a su démontrer dans l'exercice de sa fonction durant quatre décennies.

Tous les successeurs d'Auguste vont avoir à se positionner face à ce modèle, soit en le perpétuant, soit en l'infléchissant dans le sens d'une « orientaliation » du culte de la personne impériale. A cette première tendance se rattachent Tibère et Claude qui s'accordent tous deux à refuser les marques d'honneurs les plus ostentatoires : érection de statues, serments par leur Génie, consécration de temples... même s'ils honorent et font honorer le *Divus Augustus* par ces mêmes biais. Si la modestie de Tibère et son aversion pour la flatterie ne suffisent pas à lui assurer le même destin posthume que son père adoptif, Claude est en revanche élevé à sa mort, par la décision du Sénat, au nombre des *Divi*.

Gaius (Caligula) et, dans une moindre mesure, Néron, illustrent l'autre tendance, celle d'une monarchie plus affirmée d'inspiration hellénistique dans laquelle le prince revendique ouvertement la sacralité de sa personne. Cet infléchissement de la nature du principat se heurte cependant à une forte résistance de la part des élites traditionnelles, et les initiatives prises par Gaius en matière de culte impérial sont présentées par Suétone, membre de l'ordre équestre et par Cassius Dion, appartenant à l'aristocratie sénatoriale, comme autant de preuves de sa folie et de son impiété. Il convient cependant de nuancer leur point de vue en examinant ce qui, dans leurs propos, relève de l'exagération polémique et des stéréotypes attachés au « discours du tyran ». Les procès-verbaux des frères Arvales, étudiés par J. Scheid, offrent ainsi un contrepoint intéressant permettant de remettre en perspective le témoignage des sources littéraires.