VI

LE REGARD DES PREMIERS PHILOSOPHES ROMAINS SUR LE CORPS [1]

par Yves Lehmann

Professeur à l'Université de Strasbourg

Sommaire. – *Par sa nature même, le* ***corps*** *ressortit – chez les Romains de la fin de la République et des débuts du Principat – aux domaines de la médecine, de la religion, de la littérature, de l'art, ainsi qu'à celui de la vie quotidienne. Mais ce sont les premiers philosophes de l'*Vrbs *qui ont porté à son plus haut degré de systématisation la réflexion sur la partie matérielle des êtres humains. De fait, le corps tient une place privilégiée dans leur imaginaire comme dans leur pensée, et renvoie à toute une* ***conception dualiste et platonicienne*** *de l'homme. Siège des sentiments les plus contradictoires (joie et peine, bonheur et souffrance), le corps humain – tel que le perçoivent les intellectuels romains – fait l'objet d'une approche résolument ambivalente, fondée sur* ***une véritable dialectique de l'attrait et de la répulsion****.*

Summary. – *By nature the* ***human body*** *belongs – among the end-of-Republic and beginning-of-Princedom Romans – to following fields : medicine, religion, literature, fine arts – and even to the sphere of daily life. But it's an established fact that the first philosophers of Rome brought to the highest degree of systematization thinking about the material part of human beings. Actually the body has pride of place in their imaginative world as well as in their thought, and takes readers back to* ***a dualistic and Platonic idea of man****. Seat of the most conflicting feelings (joy and sorrow, happiness and suffering), the human body – as seen by the Roman intellectuals – forms the subject of* ***a resolutely ambivalent approach based on a real dialectic of attraction and repulsion****.*

Tout montre que le corps humain (vivant ou mort) aussi bien que le corps animal occupent chez les penseurs romains de la fin de la République et du début de l'Empire – qu'ils soient philosophes de métier, philosophes poètes ou poètes philosophes – une place qui n'est pas illusoire, mais bien réelle et hautement révélatrice d'une vision dualiste de l'homme opposant le corps à l'âme. Interface entre la matière et l'esprit, le corps est tour à tour organisme et individu, objet de désir et de beauté, siège des sentiments les plus antinomiques tels la douleur et le plaisir – d'où la question de son statut dans l'anthropologie humaine. Par son essence même, le corps

1. L'auteur de cette étude sur l'encadrement philosophique de la notion de « corps » dans la pensée romaine se sent particulièrement redevable envers le Professeur Philippe Heuzé, dont le maître livre intitulé *L'Image du corps dans l'œuvre de Virgile* (Rome, École française de Rome, 1985) lui a servi de viatique pour sa propre enquête.

ressortit aux domaines de la médecine, de la religion, de la littérature, de l'art, ainsi qu'à celui de la vie quotidienne où tout un chacun le considère comme expressif d'un langage codé. Mais ce sont incontestablement les philosophes qui, par leur étude rationnelle de la nature et de la morale, ont porté à son plus haut degré de conceptualisation voire de systématisation la réflexion sur le corps humain.

Analyse notionnelle qui s'applique rigoureusement à la représentation du corps chez les premiers philosophes de l'*Vrbs*. De fait, l'image la plus prégnante et peut-être la plus poignante du corps humain transmise par les penseurs romains – dans une cité dont la naissance aussi bien que le développement se placent sous le signe de la violence guerrière – est celle des corps meurtris par les luttes intestines de la fin de la République. Significatif à ce sujet est le fragment 225 de la satire ménippée *Κοσμοτορύνη* où Varron évoque toute l'horreur que lui inspirent les affrontements sanglants de 81 en Afrique, près d'Utique, entre les Marianistes de Cn. Domitius et une armée syllanienne commandée par le jeune Pompée : *Africa terribilis ! contra concurrere ciuis ciui atque Aeneae misceri sanguine sanguen* [2]. Ce cri d'indignation traduit en effet la révolte intérieure de Varron face au drame que vit alors sa patrie : se situant délibérément au-dessus des intérêts partisans – en dépit de ses sympathies pour le camp syllanien où servait son ami Pompée –, il dénonce ici l'absurdité tragique d'un conflit fratricide et sacrilège qui pousse des Romains à s'entretuer. Tant il est vrai que pour lui les manifestations de la violence confèrent à l'enveloppe corporelle une grande densité. Le composé humain, fait de corps et d'âme, se transforme sous les coups ; le glaive le rend plus sanglant, plus charnel. L'expérience de la blessure au combat et de la douleur physique subséquente interpelle les philosophes de l'*Vrbs* – tant il est vrai que le corps humain s'y trouve directement impliqué. Constat lucide et quelque peu amer qui poussa les maîtres du Portique, prédicateurs d'un vertuisme rigoriste, à promouvoir la thèse du sage heureux au milieu des pires supplices – jusques et y compris dans le taureau de Phalaris. Et de fait, ce motif diatribique qui établit un lien paradoxal entre souffrance et bonheur figure à quatre reprises dans les *Tusculanes* – en II, VII, 17 et 18 ainsi qu'en V, XXVI, 75 et en V, XXXI, 87. Cette dernière référence surtout retiendra l'attention, dans la mesure où elle constitue une réponse historiquement attestée à la question de savoir si toutes les écoles sont à même de garantir le bonheur du sage [3]. Autre forme de violence faite au

2. Cf. Varron, *Ménippée « La cueiller à pot cosmique »*, frg. 225 édition Jean-Pierre Cèbe : « terrible Afrique ! le citoyen court en masse contre le citoyen et le sang d'Énée se mêle au sang d'Énée » (traduction Jean-Pierre Cèbe).

3. Cf. Cicéron, *Tusculanes*, V, XXXVI, 87 : *Sequetur igitur horum ratione uel ad supplicium beata uita uirtutem cumque ea descendet in taurum Aristotele, Xenocrate, Speusippo, Polemone auctoribus nec eam nimiis blandimentis corrupta deseret* = « Cela posé, d'après le système de ces philosophes, la vie heureuse suivra la vertu jusque dans les supplices ; avec elle, elle prendra place dans le taureau de Phalaris, sur la foi des Aristote, des Xénocrate, des Speusippe, des Polémon, et ni les menaces, ni les offres flatteuses n'en feront une traîtresse. » (traduction Jules Humbert). Pour une mise en perspective philosophique de cette doctrine outrancière, on lira Yves Lehmann, « La critique de la vie apolaustique chez les philosophes romains (Varron – Cicéron – Sénèque) » dans *Les petits-fils de Caton : attitudes à l'égard du luxe dans l'Italie antique et moderne (Colloque de Mulhouse, Université de Haute Alsace, 4 avril 1997) = Chroniques italiennes*, nº 54 - 1998, p. 38.

corps et que mentionne la philosophie romaine naissante : le supplice mortel de l'étreinte d'un cadavre. En effet c'est dans l'*Hortensius* de Cicéron, un traité aujourd'hui perdu mais dont les philologues ont réussi à donner une idée au moins approximative [4], que figure le premier témoignage sur cette pratique cruelle attribuée aux Tyrrhéniens et interprétée – dans l'optique ultra-platonisante du *Protreptique* d'Aristote qui passe pour le modèle du dialogue cicéronien – comme le symbole de l'union de l'âme et du corps [5]. Car le cadavre qui se putréfie inspire nécessairement de la répulsion à l'âme, une volonté de fuir, de s'arracher à la matière corporelle qui corrompt en se corrompant. Ainsi donc les idées romaines sur le corps sont empreintes d'un mépris hautain pour sa pesanteur terrestre et d'une aspiration corrélative à sa sublimation céleste. Tel est le contexte philosophique – d'orientation néo-pythagoricienne, comme l'a noté Jérôme Carcopino [6] – qui encadre l'épisode dit du « saut de Sapho à Leucade » évoqué par Ovide dans la quinzième *Héroïde* : « Air, soutiens-moi ; ce mien corps ne pèse pas bien lourd. Toi aussi, tendre Amour, interpose tes ailes sous ma chute pour que ma mort ne soit pas reprochée aux eaux de Leucade [7]. » Car si par le plongeon la poétesse obtient l'immortalité bienheureuse, c'est d'abord à cause de l'immersion dans la mer qui revêt un sens hautement sacré et quasi baptismal. Mais la trajectoire du corps dans les airs (à la faveur d'un envol qui ne relève pas de ses attributions naturelles) possède également une signification symbolique en tant qu'elle constitue une expérience décisive de la légèreté. Finalement, tout se passe comme si cette épreuve libératrice du corps exprimait – à travers les motifs de la chute aérienne et de l'immersion aquatique – la promesse d'une régénérescence miraculeuse. Entre la mort violente subie et la mort volontaire choisie la différence n'est pas de nature, mais de degré – tant il est vrai que, dans le second cas, celui ou celle qui a décidé de mourir entend apporter à sa mort une signification humaine, trop humaine. Parmi les grandes écoles philosophiques le stoïcisme aussi bien que l'épicurisme admettaient le suicide – dans des situations extrêmes – comme une sortie de la vie librement consentie et amenée par les circonstances : ainsi en *Tusculanes*, I, XXX, 74 où il est rappelé que Caton d'Utique s'était donné la mort après la bataille de Thapsus (46) – suicide plein d'héroïsme et de grandeur que l'Arpinate célébra dans une *laudatio* à laquelle César crut devoir répliquer. En revanche, la doctrine orphico-pythagoricienne transmise par le platonisme et dont s'inspire le Cicéron du « Songe de Scipion » l'interdisait de manière formelle. On alléguera ici un passage de l'œuvre où Paul-Émile dissuade son fils Scipion Émilien – qui désire ardemment rejoindre le séjour

4. Pour une reconstitution de la morphologie et du contenu de cette exhortation à la philosophie, on lira utilement : Pierre Grimal, *Cicéron*, Paris, Fayard, 1986, p. 347-349.

5. Pour l'interprétation allégorique de ce supplice particulièrement atroce, on se référera à l'article fondamental de Jacques Brunschwig : « Aristote et les pirates tyrrhéniens », dans *Revue philosophique* 153, 1963, p. 171 sqq.

6. Au sujet de cette interprétation, voir Jérôme Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, L'Artisan du livre, 1944, p. 377 sqq. Sur la riche symbolique du plongeon, cf. Mario Napoli, *La tomba del tuffatore*, Bari, De Donato, 1970.

7. Cf. Ovide, *Héroïdes*, XV, 177-180 (traduction Marcel Prévost) : *Aura, subito. / Haec mea non magnum corpora pondus habent. / Tu quoque, mollis Amor, pennas suppone cadenti, / Ne sim Leucadiae mortua crimen aquae.*

céleste des sauveurs de l'État – d'interrompre de sa propre initiative le cours de son existence terrestre au nom d'une vision spiritualiste de l'homme et de l'univers :

> « Les hommes ont été créés pour remplir cette mission : être les gardiens de ce globe, que tu vois occuper le centre de ce temple et qu'on appelle la terre. Ils ont reçu une âme faite de la substance de ces feux éternels, que vous nommez constellations et étoiles ; celles-ci, arrondies en forme de globes et douées d'âmes divines, parcourent à une vitesse stupéfiante leurs orbites circulaires. Voilà pourquoi, Publius, toi et tous les hommes pieux devez retenir votre âme dans la garde du corps et ne pas quitter la vie humaine sans l'ordre de celui qui vous a donné cette âme ; sans cela, vous paraîtriez vous dérober par la fuite à la mission que la divinité vous a assignée parmi les hommes [8]. »

La conséquence directe du parti pris spiritualiste adopté par Varron est un dédain pour tout ce qui, de près ou de loin, relève du corps – à preuve ce fragment de la satire ménippée *Andabatae* : *sed quiduis potius homo quam caruncula nostra* [9]. Tout indique que cette définition a contrario de l'être humain comme pure psyché ressortit à une anthropologie dualiste d'inspiration platonico-stoïcienne et qui oppose l'âme – principe indissoluble – au corps voué à la destruction et à la mort. En résumé, Varron suggère ici que l'essence de l'homme ne réside pas dans son misérable vêtement charnel, mais dans le souffle divin qui le vivifie, forme sa personnalité profonde et favorise l'exercice de l'intelligence. Un rapprochement s'impose à l'évidence avec un passage de la préface du *Bellum Iugurthinum* de Salluste où transparaît la doctrine platonico-stoïcienne de l'éternité de l'âme :

> « Car l'homme étant composé du corps et de l'âme, toutes nos activités, nos penchants procèdent de la nature de l'un ou de l'autre. Aussi la beauté physique, la richesse, ajoutons la force corporelle et autres choses de ce genre passent en peu de temps, mais les productions éclatantes de l'esprit sont, comme l'âme, immortelles. Enfin les avantages du corps et de la fortune ont un terme, comme ils ont un commencement ; tout ce qui naît, périt ; tout ce qui grandit, vieillit ; l'âme, incorruptible, éternelle, souveraine du genre humain, dirige et domine tout, sans être dominée par rien [10]. »

8. Cf. Cicéron, *La République*, VI, XV, 15 (traduction Esther Bréguet) : *Homines enim sunt hac lege generati qui tuerentur illum globum quem in hoc templo medium uides, quae terra dicitur, iisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus quae sidera et stellas uocatis, quae globosae et rotundae, diuinis animatae mentibus, circulos suos orbesque conficiunt celeritate mirabili. Quare et tibi, Publi, et piis omnibus retinendus animus est in custodia corporis nec iniussu eius a quo ille est uobis datus ex hominum uita migrandum est, ne munus humanum adsignatum a deo defugisse uideamini.* Pour le commentaire de ce texte relatif à l'enseignement de Paul-Émile, cf. Pierre Boyancé, *Étude sur le « Songe de Scipion »*, Bordeaux, Féret et fils, 1936, p. 126 sq.

9. Cf. Varron, *Ménippée « Les gladiateurs aveugles »*, frg. 31 édition Jean-Pierre Cèbe : « mais l'homme est tout ce que voudras plutôt que notre misérable chair » (traduction Jean-Pierre Cèbe).

10. Cf. Salluste, *La guerre de Jugurtha*, préface, II (traduction Alfred Ernout) : *Nam uti genus hominum compositum ex corpore et anima est, ita res cunctae studiaque omnia nostra corporis alia, alia animi naturam secuntur. Igitur praeclara facies, magnae diuitiae, ad hoc uis corporis et alia omnia huiuscemodi breui dilabuntur ; at ingeni egregia facinora sicuti anima inmortalia sunt. Postremo corporis et fortunae bonorum, ut initium, sic finis est, omniaque orta occidunt et aucta senescunt ; animus incorruptus, aeternus, rector humani generis, agit atque habet cuncta neque ipse habetur.*

L'opinion des élites cultivées romaines sur les *munera* qui donnent à voir au public la lutte et la mort d'êtres humains mérite pareillement de retenir l'attention du chercheur. À ce sujet, la position de Cicéron constitue un point de repère obligé. Or, tout montre que le philosophe n'exprime ni approbation ni réprobation des combats de gladiateurs – témoin ce passage du *Pro Sestio* relatif aux jeux de l'amphithéâtre offerts par Q. Caecilius Metellus Scipio à la mémoire de son père adoptif : « C'est un genre de spectacle auquel assistent toute la foule et toutes les catégories d'hommes, car c'est la distraction favorite de la masse [11]. » Suspension du jugement en somme à propos d'une institution que l'Arpinate méprise intellectuellement même s'il la respecte politiquement. Nettement plus critique sur ce type de fête apparaît l'attitude d'un Sénèque dans la *Lettre 7 à Lucilius* que l'on interprète généralement comme une protestation véhémente contre les jeux de l'arène. Le thème de l'exhortation morale est une mise en garde contre les dangers de la foule, et l'exemple invoqué à cet effet est celui d'une représentation méridienne au cours de laquelle, pour l'amusement des spectateurs restés sur place (après le départ de ceux qui étaient allés prendre leurs repas), on forçait des criminels dépourvus d'armes défensives à s'entre-égorger :

> « Le hasard m'avait fait tomber en plein spectacle de midi ; je m'attendais à des jeux, à des saillies, à quelque divertissement où l'œil de l'homme pût se reposer de la vue du sang humain. C'est le contraire. Les précédents combats étaient en comparaison œuvre de pitié. Finie maintenant la bagatelle ! C'est le pur et simple assassinat. Les combattants n'ont rien pour se couvrir. Toute leur personne est exposée aux coups ; eux-mêmes ne frappent jamais à faux [12]. »

Encore cette condamnation implicite ou explicite des jeux publics par les philosophes de la Rome tardo-républicaine et impériale n'est-elle pas exclusive d'une véritable compassion pour les gladiateurs souffrants et mourants. C'est ainsi que, au chapitre XX du deuxième livre des *Tusculanes* où il analyse le rôle de la raison dans l'apaisement de la douleur, Cicéron professe à l'endroit des valeureux combattants de l'amphithéâtre une admiration pleine d'empathie : « et quoi ! tu as vu (…) des barbares dans l'arène recevoir et supporter silencieusement les coups les plus durs (…) [13] ? »

11. Cf. Cicéron, *Pro Sestio*, LVIII, 124 : *Id autem spectaculi genus erat quod omni frequentia atque omni genere hominum celebratur, quo multitudo maxime delectatur*. S'agissant de la passion des Romains pour la gladiature, Philippe Heuzé (cf. *L'Image du corps dans l'œuvre de Virgile*, Rome, École française de Rome, 1985, p. 183) l'explique par un instinct collectif de cruauté : « À l'instant où le vainqueur, après avoir mis le genou sur la poitrine de son adversaire terrassé, interroge la foule et l'*editor*, il accomplit ce qui est pour le spectateur le geste suprême de la puissance, et peut-être qu'en plongeant l'épée dans le flanc de la victime, il satisfait l'obscur désir d'un peuple sanguinaire. »

12. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, I, 7, 3 (traduction Henri Noblot) : *Casu in meridianum spectaculum incidi lusus expectans et sales et aliquid laxamenti, quo hominum oculi ab humano cruore adquiescant : contra est. Quicquid ante pugnatum est, misericordia fuit ; nunc omissis nugis mera homicidia sunt : nihil habent quo tegantur. Ad ictum totis corporibus expositi numquam frustra manum mittunt.* À rebours de l'interprétation traditionnelle qui comprend ce texte comme un réquisitoire contre les représentations de l'amphithéâtre en général, Philippe Heuzé (*op. laud*., p. 181) y voit un blâme – certes indigné – des seules pratiques inhumaines de la gladiature.

13. Cf. Cicéron, *Tusculanes*, II, XX, 46 (traduction Jules Humbert) : « *Tunc, cum (...) barbaros in harena uideris excipientis grauissimas plagas et ferentis silentio* (…) ? » Plutôt que d'un topos rhétorique sur le « courage barbare », il s'agit ici d'une forme d'autopsie, de témoignage vécu par l'auteur.

Mais cette réaction purement affective face au corps meurtri n'empêche pas une approche plus objective de la partie matérielle des êtres animés. Dès lors on ne s'étonnera pas si l'organe de la vue a fait l'objet, chez les premiers philosophes Romains, d'une valorisation toute spéciale – à preuve cette formule importante et percutante de Cicéron dans le traité *De oratore*, III, 221 :

> « C'est l'âme, en effet, qui anime toute l'action, et le miroir de l'âme c'est la physionomie, comme son truchement ce sont les yeux, car c'est la seule partie du corps qui, à toutes les passions, puisse faire correspondre autant d'expressions différentes [14]. »

Tout se passe en effet pour l'Arpinate comme si le corps en général et le visage en particulier – siège du regard et reflet de l'âme – permettaient d'exprimer au plus haut point les dispositions intérieures de l'homme. D'une manière générale il existe, d'après les penseurs romains des époques tardo-républicaine et proto-impériale, tout un langage du corps, toute une gestique voire une mimique dont l'importance pour la formation du bon orateur est présentée comme primordiale. C'est ainsi que Quintilien – promoteur d'une véritable éducation de la tenue du corps appliquée à l'action oratoire – se plaît à souligner le rôle essentiel selon lui des sourcils. En particulier il montre combien ridicules sont les orateurs qui n'en maîtrisent pas les mouvements :

> « j'en ai vu beaucoup qui, à chaque effort de la voix, levaient les sourcils, d'autres qui les fronçaient, d'autres mêmes chez qui ils n'étaient pas d'accord car l'un montait vers le ciel, tandis que l'autre couvrait presque l'œil [15]. »

Mais dans le corps humain certaines parties sont considérées par les intellectuels de l'*Vrbs* comme plus gratifiantes que d'autres. Ainsi en va-t-il de la moelle, qu'ils tiennent – d'après l'enseignement de Platon dans le *Timée* (73b) – pour l'endroit du corps où s'est fixé le lien par excellence de la vie. Tout permet de penser que Cicéron – traducteur en latin du traité platonicien – connaissait ce texte, de même qu'il n'ignorait pas (en tant qu'éditeur avec son frère Quintus du *De rerum natura*) celui de Lucrèce qui explique comment la quatrième substance de l'esprit, la plus subtile « répartit dans les membres les mouvements sensitifs. La première, en effet, elle s'émeut, en raison de la petitesse de ses éléments : puis les mouvements gagnent la chaleur et la puissance invisible du souffle, puis l'air ; puis tout se met en branle : le sang s'agite, la sensation pénètre alors dans toutes les chairs, elle gagne en dernier lieu les os et les moelles, qu'il s'agisse d'un

14. Cf. Cicéron, *De l'orateur*, III, 221 (traduction Edmond Courbaud et Henri Bornecque) : *Animi est enim omnis actio et imago animi uultus, indices oculi. Nam haec est una pars corporis, quae, quot animi motus sunt, tot significationes et commutationes possit efficere.*

15. Cf. *Institution oratoire*, I, XI, 10 (trad. H. Bornecque). Ailleurs, le rhéteur romain indique qu'au théâtre un sourcil relevé est signe de colère, un sourcil normalement posé, de douceur (*ibid.*, XI, III, 74). On notera cependant à propos de l'action que Cicéron ne dit mot du sourcil, ni dans le *De oratore* ni dans l'*Orator.*

plaisir ou d'une agitation toute contraire [16]. » En résumé, on trouve chez les premiers philosophes de l'*Vrbs* tout un faisceau d'idées sur le fonctionnement du corps et la physiologie des émotions qui traduisent aussi bien des convictions intimes que l'état de la science contemporaine. Témoin leur vif intérêt pour la tête – cette extrémité supérieure du corps qui porte le cerveau ainsi que les principaux organes des sens et où affleurent l'esprit et l'âme. Parallèlement, les intellectuels romains prêtent une attention spéciale aux os – ces pièces rigides du squelette de l'homme et des animaux vertébrés – et les présentent non pas comme les parties les plus dures du corps, mais comme les lieux les plus tendres, pénétrés de simples forces végétatives. On songe ici à la doctrine varronienne des trois degrés de l'âme universelle et en particulier à l'élément microcosmique de son premier degré, qui concerne précisément les os :

> « il y a dans tout l'ensemble de la nature trois degrés de l'âme : au premier degré c'est ce qui pénètre toutes les parties d'un corps vivant ; cela ne comporte pas la sensibilité, mais maintient seulement l'état général qui permet la vie ; dans notre corps, cette puissance… s'insinue dans nos os, nos ongles, nos cheveux, de même que dans le monde les arbres se nourrissent, croissent et, d'une certaine manière, qui est la leur, vivent, sans avoir pourtant de sensibilité ; le second degré de l'âme inclut la sensibilité : c'est cette puissance qui se répand dans les yeux, les oreilles, les narines, la bouche, le toucher ; le troisième degré est le plus élevé, on l'appelle l'esprit et c'est là que l'intelligence exerce sa prééminence : en dehors de l'homme tous les êtres mortels en sont dépourvus. Dans l'âme du monde, cette troisième partie est… ce qu'on appelle Dieu ; en nous on l'appelle *genius*. Par ailleurs les pierres, la terre, que nous voyons dans le monde, où la sensibilité ne pénètre pas, sont comme les os, comme les ongles de Dieu : mais le soleil, la lune, les astres qui tombent sous nos sens et par lesquels lui-même a une vie sensible, sont ses sens ; l'éther est son esprit ; la puissance de cet esprit qui se répand dans les astres en fait aussi des dieux ; par leur intermédiaire ce qui s'écoule dans la terre constitue la déesse Tellus ; ce qui, de là, s'écoule dans la mer et dans l'océan constitue le dieu Neptune [17]. »

16. Lucrèce, *De la nature*, III, 245-251 (trad. A. Ernout) : *sensiferos motus (…) didit (…) per artus. / Prima cietur enim, paruis perfecta figuris ; / inde calor, motus, et uenti caeca potestas / accipit, inde aer ; inde omnia mobilitantur : / concutitur sanguis, tum uiscera persentiscunt / omnia, postremis datur ossibus atque medullis / siue uoluptas est, siue est contrarius ardor.*

17. Cf. Varron, *Antiquités divines*, XVI, frg. 227 édition Burkhart Cardauns = Augustin, *Cité de Dieu*, VII, 23 (traduction Jacques Perret) : *tres esse… animae gradus in omni uniuersaque natura : unum, quod omnes partes corporis, quae uiuunt, transit et non habet sensum, sed tantum ad uiuendum ualetudinem ; hanc uim in nostro corpore permanare… in ossa, ungues, capillos ; sicut in mundo arbores sine sensu aluntur et crescunt et modo quodam suo uiuunt : secundum gradum animae, in quo sensus est ; hanc uim peruenire in oculos, aures, nares, os, tactum ; tertium gradum esse animae summum, quod uocatur animus, in quo intelligentia praeminet ; hoc praeter hominem omnes carere mortales. Hanc partem animae mundi… Deum, in nobis autem genium uocari. Esse autem in mundo lapides ac terram, quam uidemus, quo non permanat sensus, ut ossa, ut ungues Dei ; solem uero, lunam, stellas, quae sentimus quibusque ipse sentit, sensus esse eius ; aethera porro animum eius ; cuius uim, quae peruenit in astra, ea quoque facere deos, et per ea quod in terram permanat, deam Tellurem ; quod autem inde permanat in mare atque oceanum, deum esse Neptunum.*

Une étude de l'image du corps dans la philosophie romaine de la fin de la République et du début de l'Empire ne saurait se focaliser sur les seules mentions du corps humain, mais inclut aussi celles du corps des dieux en tant qu'ils sont anthropomorphes. L'idée par exemple que le Ciel et la Terre s'accouplent implique que ces dieux fondamentaux de l'univers passent pour des équivalents macrocosmiques respectivement de l'âme et du corps : *Haec duo Caelum et Terra, quod anima et corpus*, enseigne Varron [18]. En somme, le Réatin exprime, sur une base exégétique stoïcienne, la signification profonde d'un de ces mythes cosmogoniques les plus prégnants. Car on sait que la physique du Portique postule l'existence dans chaque être 1) d'un principe actif dont la manifestation la plus nette est le *πνεῦμα* (*anima*), le souffle chaud des créatures animées, 2) d'un principe passif et inerte. Mais si la tradition philosophique gréco-romaine associe étroitement le corps à l'idée de beauté – on songe ici au traité *Sur le beau* (I, 6) de Plotin qui décrit l'itinéraire de l'âme confrontée aux choses belles et en particulier aux beaux corps –, force est de constater qu'elle le met aussi en relation avec le concept antinomique de laideur voire de monstruosité. C'est ainsi que Cicéron évoque au livre II de son traité *De natura deorum* [19] – à travers le discours du stoïcien Balbus – les corps célestes, fabuleux et monstrueux, des constellations – celle du Septentrion qui comprend entre autres le Dragon aux yeux injectés de sang et dont le corps dessine des replis sinueux, celle du Lion aux flammes frissonnantes, et celle du zodiaque avec notamment le Taureau haut en cornes et ramassé sur un corps trapu, le Scorpion au dard étincelant, le Capricorne dont la poitrine exhale un souffle glacé ainsi que les Poissons au corps couvert d'écailles et entravé par de longues chaînes partant de leurs queues. De même, l'Arpinate intègre dans sa réflexion philosophique sur le corps – au livre III du traité *De natura deorum*, sous couvert de l'académicien Cotta – le cas des monstres hybrides tels les Centaures, ces êtres légendaires à moitié hommes et à moitié chevaux, dont l'auteur rapporte (avec une pointe d'ironie révélatrice de sa distanciation critique) qu'ils seraient nés des amours sacrilèges d'Ixion et d'une nuée à laquelle Zeus aurait donné la forme d'Héra :

> « Et si l'arc-en-ciel est de nature divine, que feras-tu des nuages ? L'arc-en-ciel lui-même est constitué de nuages colorés d'une certaine façon ; on va jusqu'à dire que l'un de ces nuages a donné naissance aux Centaures [20]. »

L'intérêt porté à la question de la beauté du corps constitue un thème récurrent dans la philosophie romaine depuis les origines jusqu'à l'époque de Plotin. « Les mêmes corps apparaissent parfois beaux, parfois non, du fait qu'être des corps est autre que le fait d'être beau. Mais qu'est-ce donc que cela qui est présent dans les corps pour les rendre beaux [21] ? »

18. Varron, *La langue latine*, V, 59 : « Ce couple Ciel-Terre est comparable au couple âme-corps. » (traduction Jean Collart).

19. Cicéron, *La nature des dieux*, II, XLII, 107 et 109 ; XLIII, 110 ; XLIV, 112 et 114 (traduction et commentaire par Clara Auvray-Assayas).

20. Cicéron, *La nature des dieux*, III, XX, 51 (traduction Clara Auvray-Assayas). Quant à la source littéraire du mythe de la genèse des Centaures, elle se situe chez Pindare, *Pythiques*, 2, 21-44.

21. Plotin, Traité 1 (I, 6) *Sur le beau*, 1 (traduction Jérôme Laurent).

Ainsi s'exprime l'auteur des *Ennéades* au début de sa méditation sur le beau très imprégnée de platonisme. Assurément ce philosophe soulève d'entrée le problème essentiel de la frontière qui sépare les corps sans beauté de ceux qui en sont doués – tant il est vrai que pour lui tout jugement esthétique comporte une interrogation sur la nature de son objet. La justesse de ce théorème – applicable à toutes les formes de beauté – se vérifie notamment pour la beauté du corps, dont l'essence même s'avère difficile à saisir et à définir. C'est ainsi que le penseur médio-platonicien Apulée éprouve la plus grande peine à exprimer la supériorité de la beauté de Psyché par rapport à celle de ses sœurs en raison de la séduction irrésistible et irradiante qui émane de la princesse :

> « Les aînées, toutefois, si agréables qu'elles fussent à voir, n'avaient rien, semble-t-il, qu'une louange humaine ne pût célébrer dignement. De la plus jeune, au contraire, si rare, si éclatante était la perfection que pour en donner une idée, pour en faire même un suffisant éloge, le langage humain était trop pauvre [22]. »

Il reste que c'est paradoxalement la naissance à Rome de la théologie ou science rationnelle des dieux qui a conduit les philosophes à prendre conscience qu'il n'existait pas de forme plus parfaite que celle du corps humain – canon de la beauté absolue des mortels et archétype de l'anthropomorphisme divin. On renverra sur ce point à l'opinion exprimée au livre I du traité cicéronien *De natura deorum* par l'épicurien Velléius, qui, constatant que chez tous les peuples les dieux sont représentés figurément avec la forme humaine, demande : « quelle disposition des membres, quelle conformation des traits, quel aspect, quelle forme peut être plus belle que celle de l'homme [23] ? » Corollaire obligé de cet émerveillement de l'intelligentsia romaine du Principat devant le phénomène de la beauté corporelle : une plainte toujours recommencée sur sa fragilité et sa fugacité – lieu commun à la fois de l'élégie érotique et de la littérature morale. C'est ainsi qu'en écho à la formule de Xénophon dans le *Banquet* : « La fleur de la jeunesse est prompte à se flétrir [24] », répond cette recommandation de Domitien – moraliste intransigeant aussi bien que despote éclairé : « Sache qu'il n'y a rien de plus agréable que la beauté, mais rien de plus éphémère [25]. » Mais pour des

22. Cf. Apulée, *Métamorphoses*, IV, 28 (traduction Paul Vallette) : *maiores quidem natu, quamuis gratissima specie, idonee tamen celebrari posse laudibus humanis credebantur, at uero puellae iunioris tam praecipua, tam praeclara pulchritudo nec exprimi ac ne sufficienter quidem laudari sermonis humani penuria poterat.* À propos de l'assimilation de la beauté de Psyché à la lumière, on soulignera l'origine platonicienne de cette comparaison : de fait, Plotin (*Ennéades*, I, 6) voit la beauté dans l'éclair qui luit.

23. Cf. Cicéron, *La nature des dieux*, I, XVIII, 47 (traduction Clara Auvray-Assayas) : *quae compositio membrorum, quae conformatio lineamentorum, quae figura, quae species humana potest esse pulchrior ?* On relèvera cependant que, dans cet éloge de la perfection inhérente à la morphologie humaine, l'Arpinate oublie que certaines formes sont dépourvues de beauté.

24. Cf. Xénophon, *Banquet*, VIII, 14.

25. Cf. Suétone, *Vie de Domitien*, 18 (traduction Henri Ailloud) : *« Scias nec gratius quicquam decore nec breuius. »* En tout état de cause, il s'agit de la citation d'un opuscule de Domitien *Sur l'entretien de la chevelure*, dédié par l'empereur à un de ses amis. Sur le moralisme sourcilleux de Domitien qui englobe tous les aspects de la vie privée de ses sujets, on consultera avec profit Paul Veyne, *L'Empire gréco-romain*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, p. 55 sq.

raisons qui tiennent à la philosophie politique contemporaine (réhabilitation de l'idée de monarchie à la fin du I^er^ siècle av. J.-C.), la conception d'une beauté corporelle liée à la grande taille s'impose à Rome chez les meilleurs esprits. En particulier on établit, dans les portraits pseudo-historiques des souverains de l'humanité primitive, une connexion étroite entre beauté et force. Et c'est ainsi que Lucrèce, amené à évoquer l'invention de la royauté, expose les critères normatifs auxquels devaient satisfaire les conducteurs de peuples pour le partage des biens et du pouvoir – l'apparence extérieure et la force physique : *nam facies ualuit uiresque uigebant* [26]. Rien d'étonnant dès lors si, dans la représentation du bon roi selon les Anciens, « callocratie » et « mégalocratie » convergent. Mais si la question esthétique à Rome ressortit principalement au sensualisme des épicuriens, tout montre qu'une réflexion de fond sur la beauté y mobilise aussi les penseurs d'obédience platonicienne – soucieux, comme on sait, de déprécier la beauté du corps par rapport à celle de l'âme, qu'ils comparaient respectivement, selon une formule imagée de Socrate, à du cuivre vil et à de l'or précieux [27]. D'où la censure, chez l'académicien Cicéron, du désir amoureux éveillé par le spectacle de la beauté physique. C'est un fait bien établi que les philosophes antiques en général et romains en particulier avaient une piètre opinion de la passion. Instructive sur ce point est une fois encore la consultation des *Tusculanes* et surtout des paragraphes 68-76 du livre IV qui traitent spécialement de l'amour. Postulant que « l'objet de l'amour n'est pas le plaisir charnel » l'Arpinate y fustige entre autres les amitiés particulières nées dans les palestres de la Grèce et qu'il tient pour des manifestations scandaleuses d'inconduite et de licence. À ce propos, il stigmatise vertement – sur la base d'une citation d'Ennius – la pratique du déshabillage intégral en public : *Bene ergo Ennius : « Flagiti principium est nudare inter ciuis corpora* [28]. *»* En vérité, toute forme de nu ne comporte pas forcément de connotation érotique, et l'on se gardera de mésestimer au sujet du dévoilement des corps la réserve expresse faite par l'Arpinate concernant les « professeurs de vertu », ces philosophes qui fréquentent la palestre : *Qui ut sint, quod fieri posse uideo, pudici (…)* [29]. Dans ce passage, le penseur romain reconnaît volontiers que le vice ne règne pas partout, que les liaisons homosexuelles restent l'exception ; mais son pessimisme atavique envers les choses de l'amour le persuade néanmoins de la validité de l'équation : nu = désir = passion blâmable. Pourtant, même s'il constitue le réceptacle par excellence de la vie, le corps humain est considéré par les maîtres de la philosophie romaine comme une simple enveloppe extérieure que l'on quitte au moment de la mort. Par exemple Cicéron en *Tusculanes*, I, 52 assimile le

26. Cf. Lucrèce, *De la nature*, V, 1112 : « Car la beauté fut en grand honneur, et la force prévalait. » (traduction Alfred Ernout). Sur l'attraction qu'exerce la beauté et qui fait qu'on se soumet à elle, voir également Xénophon, *Banquet*, I, 8 : « par nature, la beauté possède quelque chose de royal » [texte cité par Philippe Heuzé, *op. laud.*, p. 301, n. 359].

27. Et que rapporte Alcibiade dans le *Banquet* de Platon (219a).

28. Cf. Cicéron, *Tusculanes*, IV, 70 : « Aussi Ennius a-t-il raison de dire : 'c'est une source de débauche que l'habitude de se montrer nu en public'. » (traduction Jules Humbert).

29. Cf. *id.*, *ibid.* : « En admettant que ces gens soient chastes, et je constate que la chose est possible (…) » (traduction Jules Humbert).

corps à un vase qui contient l'âme mais ne saurait se confondre avec elle : « pour le corps, ce n'est qu'une sorte de vase, comme un récipient qui renferme l'âme [30]. » Du reste, cette idée commune à la pensée antique trouve son expression la plus achevée dans la philosophie religieuse de Platon qui proclame l'irréductibilité de l'âme au corps. On se rappelle en effet les dernières paroles de Socrate à ses amis – telles qu'elles sont reproduites dans le *Phédon*, 115 d-e : « après que j'aurai bu le poison, je ne demeurerai plus auprès de vous, mais je partirai, m'en allant vers les félicités des Bienheureux », et qui visent à mettre en garde notamment Criton contre la tentation de la confusion : « il faut dire que ce que tu enseveliras, c'est mon corps [31]. » Mais la comparaison cicéronienne du corps à un récipient, à un ustensile creux permettant de recueillir des substances fluides, favorise naturellement l'assimilation de l'âme et du sang, dans la mesure où le contenant solide appelle en quelque sorte un contenu liquide, nécessaire à la vie, qui peut se verser et se répandre. Tout suggère donc que, pour l'Arpinate, le sang – en tant qu'il renferme les qualités spécifiques de l'être – constitue un élément durable qui se transmet dans la descendance et assure ainsi une forme de pérennité à l'espèce humaine. On ne manquera pas de souligner ici la valeur « alchimique [32] » du sang, autrement dit le lien mystérieux et quasi sacré qui l'unit au vin. Faut-il rappeler à cet égard que dans le *Catilina* de Salluste le personnage éponyme de la monographie passe pour avoir scellé le serment des conjurés en leur faisant boire du vin mêlé de sang humain [33]. Assurément les deux liquides rouges ont, dans l'imaginaire collectif, des affinités si étroites que leur fusion produit un breuvage magique.

Mais le point central de l'idéologie romaine du corps est une réflexion sur la mort et sa temporalité spécifique. De fait, les intellectuels de l'*Vrbs* qui traitent de la cessation de la vie – considérée comme un phénomène inhérent à la condition humaine ou animale – et s'efforcent d'éradiquer la crainte qu'elle inspire à leurs concitoyens, tentent d'en nier la durée. C'est ainsi que

30. Cf. Cicéron, *Tusculanes*, I, 52 (traduction Jules Humbert revue et corrigée par Claude Rambaux) : *Nam corpus quidem quasi uas est aut aliquod animi receptaculum*. Concernant la récurrence de cette image chez les philosophes romains (toutes obédiences confondues), voir Lucrèce, *De rerum natura*, III, 554 sq. qui l'emploie dans un développement sur la mortalité de l'âme humaine : *(…) animas per se non quit sine corpore et ipso esse homine, illius quasi quod uas esse uidetur* = « l'âme ne peut (…) exister toute seule sans le corps, et sans l'homme lui-même, qui apparaît, pour ainsi dire, comme le vase qui la contient » (traduction Alfred Ernout).

31. Cf. Platon, *Phédon*, 115 d-e (traduction nouvelle par Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau). On notera que le philosophe grec précise le lieu de migration posthume de son âme : les Iles des Bienheureux.

32. L'emploi anachronique de ce qualificatif se trouve pleinement justifié par les philosophes contemporains : ainsi Gaston Bachelard intitule le chapitre X de son essai sur *La Terre et les rêveries du repos* « Le vin des alchimistes ».

33. Cf. Salluste, *Catilina*, chapitre XXII : *Fuere ea tempestate qui dicerent Catilinam, oratione habita, cum ad iusiurandum popularis sceleris sui adigeret, humani corporis sanguinem uino permixtum in pateris circumtulisse ; inde cum post exsecrationem omnes degustauissent, sicuti in sollemnibus sacris fieri consueuit, aperuisse consilium suum, atque eo †dictitare† fecisse quo inter se fidi magis forent, alius alii tanti facinoris conscii.* = « Lors de ces événements, certains ont prétendu qu'après son discours Catilina, au moment où il faisait prêter le serment à ses complices, aurait fait circuler des coupes pleines de sang humain mélangé à du vin ; tous y ayant goûté, après avoir prononcé la formule d'exécration, comme il est d'usage dans les sacrifices solennels, il leur aurait découvert son dessein. Il aurait voulu ainsi rendre plus étroite leur fidélité mutuelle, par la complicité d'un tel forfait. » (traduction Alfred Ernout).

Cicéron au premier livre des *Tusculanes*, où il pose la question de savoir si la mort est un mal et notamment une cause de douleur physique, répond par la négative en arguant de sa quasi-instantanéité :

> « Veut-on dire que précisément la séparation de l'âme et du corps ne se fait pas sans souffrance ? À supposer que je partage cette opinion, combien cela dure-t-il ? Mais je n'en crois rien, et généralement la chose se passe sans qu'on en ait le sentiment, quelquefois même avec un sentiment de plaisir ; bref, toute cette affaire est insignifiante, quelles qu'en soient les circonstances, car elle se passe en un rien de temps [34]. »

Mais, par-delà ses implications sociologiques, la thanatologie à Rome s'inscrit aussi dans une perspective résolument eschatologique. Il s'agit dès lors pour les intellectuels d'étudier la présence du corps dans l'outre-tombe. *Corpus* est ainsi le terme spécifique retenu par les philosophes romains pour désigner ce que l'on voit courir et ce que l'on voit mourir ; ce qui inspire le souffle vital au moment de la naissance et l'expire à celui de la mort ; ce qui repose en terre et y pourrit. Davantage. Ces penseurs se plaisent à compliquer la sémantique du mot en situant le corps dans des régions inaccessibles au regard humain, mais où la réflexion théologique et philosophique lui assigne une place tout à fait inattendue : le monde infernal des défunts. L'évocation la plus suggestive de ce grouillement d'âmes privées de corps est fournie par Virgile au chant VI de l'*Énéide*, dans le fameux discours d'Anchise. Celui-ci, initié au devenir du monde, expose à son fils un système de l'univers analogue à celui qui préside à l'organisation du royaume des abeilles : tout ce qui existe est nourri par un souffle intérieur, l'esprit anime la matière de la même façon que l'âme anime le corps. Rien, là encore, qui soit contraire à l'épicurisme : le « souffle » dont parle Anchise est évidemment matériel. Tout change lorsque Anchise ajoute que ce « souffle » vient du ciel et qu'il est de nature ignée. Doctrine très proche du stoïcisme, tant il est vrai que ce souffle est aussi l'âme du monde, dont l'âme de chaque individu n'est qu'une émanation ; en outre, ces âmes individuelles ne périssent pas avec le corps qu'elles animent, mais se réincarnent d'âge en âge. On reconnaît là des éléments platoniciens que l'on trouve dans le *Phédon*, mais repensés à l'intérieur d'un système sensiblement différent, plus élaboré. Toutes ces raisons donnent à supposer que le discours d'Anchise est inspiré par le platonisme stoïcisant d'Antiochus d'Ascalon, qui fut le maître de Varron et de Cicéron. Ici se pose une question très particulière : celle de la représentation du corps (de son statut, de sa nature et de sa forme) dans des enfers intersidéraux. Certains stoïciens soutenaient que l'âme est une parcelle du feu divin qui, après s'être libérée du corps par la mort, s'élève jusqu'aux hauteurs célestes. En *Tusculanes*, I,

34. Cf. Cicéron, *Tusculanes*, I, 82 (traduction Jules Humbert) : *an quod ipse animi discessus a corpore non fit sine dolore ? Vt credam ita esse, quam est id exiguum ! sed falsum esse arbitror, et fit plerumque sine sensu, non numquam etiam cum uoluptate, totumque hoc leue est, qualecumque est ; fit enim ad punctum temporis.* Une constatation s'impose toutefois : bien que théoricien de la mort sans agonie, l'Arpinate admet que la séparation de l'âme et du corps puisse ne pas être complètement instantanée et indolore.

43-44 Cicéron adopte ces théories eschatologiques et imagine les délices de la survie de l'âme humaine au ciel :

> « Ajoutons que l'âme se dégage de notre atmosphère – c'est un terme que j'ai déjà employé à plusieurs reprises – et s'y fraye un chemin d'autant plus aisément qu'il n'y a rien de plus rapide qu'elle, nulle vitesse qui puisse rivaliser avec la vitesse de l'âme. Et si l'âme échappe à la décomposition et à toute altération, nécessairement elle s'enlève avec tant de force qu'elle traverse tout droit tout notre ciel, où se forment les nuées, les pluies, les vents, et qui est humide et brumeux en raison des exhalaisons de la terre. Quand l'âme a dépassé cette région, abordé et reconnu une nature analogue à la sienne, elle cesse de s'enlever en hauteur et s'arrête sur des feux formés de la combinaison d'un souffle subtil et d'une ardeur modérée du soleil. En effet, au moment précis où elle a trouvé une légèreté aussi bien qu'une chaleur analogues à la sienne, elle ne se meut plus dans aucun sens, étant comme suspendue en équilibre, et c'est alors, quand elle a rejoint une nature analogue à la sienne, qu'elle se trouve enfin dans son milieu naturel. Là, sans que rien lui manque, elle sera nourrie et entretenue par les mêmes substances qui entretiennent et nourrissent les astres. Et puisque c'est dans le corps que se trouvent les désirs ardents qui allument en nous presque toutes les passions, et des passions d'autant plus dévorantes que nous jalousons ceux qui possèdent ce que nous voudrions posséder, assurément nous serons heureux quand nous aurons abandonné nos corps et ne connaîtrons plus ni passions ni jalousies ; et si à présent, quand nous sommes dégagés de soucis, nous sommes portés à regarder et à examiner quelque objet, alors il nous sera beaucoup plus loisible de le faire et de nous consacrer tout entiers à la contemplation et à la recherche, parce qu'une curiosité vraiment insatiable du vrai nous est naturelle, et que les confins mêmes où nous seront parvenus, en nous facilitant la connaissance des choses du ciel, accroîtront encore notre désir de les connaître [35]. »

Le *Songe de Scipion* renvoie à des spéculations analogues : Scipion Émilien y raconte qu'il a vu en rêve le premier Africain qui lui révèle le sort des âmes après la mort, celle des hommes vertueux, et notamment de ceux qui ont consacré leur vie au bien de la cité et qui recevront en récompense l'immortalité. Mais, au-delà de sa dimension scénographique,

35. Cicéron, *Tusculanes*, I, XIX, 43-44 (traduction Jules Humbert) : *Accedit ut eo facilius animus euadat ex hoc aëre, quem saepe iam appello, eumque perrumpat, quod nihil est animo uelocius ; nulla est celeritas quae possit cum animi celeritate contendere. Qui si permanet incorruptus suique similis, necesse est ita feratur, ut penetret et diuidat omne caelum hoc, in quo nubes, imbres uentique coguntur, quod et umidum et caliginosum est propter exhalationes terrae. Quam regionem cum superauit animus naturamque sui similem contigit et adgnouit, iunctis ex anima tenui et ex ardore solis temperato ignibus insistit et finem altius se ecferendi facit. Cum enim sui similem et leuitatem et calorem adeptus est, tanquam paribus examinatus ponderibus nullam in partem mouetur, eaque ei demum naturalis est sedes, cum ad sui simile penetrauit ; in quo nulla re egens aletur et sustentabitur isdem rebus, quibus astra sustentantur et aluntur. Cumque corporis facibus inflammari soleamus ad omnis fere cupiditates eoque magis incendi, quod iis aemulemur qui ea habeant quae nos habere cupiamus, profecto beati erimus, cum corporibus relictis et cupiditatum et aemulationum erimus expertes ; quodque nunc facimus, cum laxati curis sumus, ut spectare aliquid uelimus et uisere, id multo tum faciemus liberius totosque nos in contemplandis rebus perspiciendisque ponemus, propterea quod et natura inest in mentibus nostris insatiabilis quaedam cupiditas ueri uidendi et orae ipsae locorum illorum quo peruenerimus, quo faciliorem nobis cognitionem rerum caelestium, eo maiorem cognoscendi cupiditatem dabunt.*

ce rêve constitue une introduction au monde supérieur, une révélation du sens de la destinée humaine et de l'avenir de l'âme. On y apprend que ceux que les habitants de la terre croient morts vivent vraiment, qu'ils « ont pris leur vol, pour échapper aux chaînes du corps, comme à une prison », et le narrateur du texte poursuit : « ne vois-tu pas ton père Paul-Émile, qui vient à toi ? ». Alors Scipion ajoute : « dès que je l'aperçus, je fondis en larmes ; et lui, me tenant embrassé, cherchait par ses baisers, à faire cesser mes pleurs [36]. »

Quant au corps animal, il n'est pas absent non plus des débats d'idées conduits par les intellectuels romains du Principat naissant. Et de fait, c'est dans les *Métamorphoses* du poète philosophe Ovide que l'on trouve les exemples les plus probants de transformation physique voire physiologique de dieux ou d'hommes en animaux. À cet égard, on mentionnera d'abord la métamorphose de la nymphe Io en génisse – à l'initiative de Jupiter soucieux d'arracher ainsi son amante à la jalousie redoutable de Junon. Car cette mutation se place tout entière sous le signe du pathétique – et cela dès la consécration d'Io à sa rivale qui la fit garder par le monstre Argus aux Cent Yeux :

> « elle aurait bien voulu tendre à Argus des bras suppliants, mais elle n'avait pas de bras à tendre à Argus ; elle tenta de se plaindre ; mais il ne sortit de sa bouche que des mugissements ; leur son lui fit horreur et sa propre voix l'épouvanta. Elle se dirigea vers les rives où elle avait coutume de jouer, les rives de l'Inachus ; quand elle aperçut dans l'eau ses cornes nouvelles, prise de terreur, éperdue, elle recula, se fuyant elle-même. Les Naïades ignorent et l'Inachus ignore aussi qui elle est ; mais elle, elle suit son père, elle suit ses sœurs, elle se laisse toucher et s'offre à leur admiration. Le vieil Inachus a cueilli des herbes, qu'il lui tend ; elle lèche les mains de son père, elle en baise les paumes et ne peut retenir ses larmes ; si les paroles pouvaient lui venir, elle demanderait du secours, elle dirait son nom et ses malheurs. À défaut de paroles, des lettres, que son pied a tracées dans la poussière, ont révélé le triste secret de sa métamorphose : « Malheureux que je suis ! » s'écrit l'Inachus, son père, et il se suspend aux cornes et au cou de la blanche génisse, qu'il entend gémir [37]. »

Une autre grande épreuve d'Io – la morsure du taon envoyé par Junon pour la frapper de démence – fait de l'amante de Jupiter la première « vache folle » de l'histoire de l'humanité – tant il est vrai que d'après Ovide la

36. Cf. Cicéron, *La République*, VI, XIV, 14 (traduction Esther Bréguet).

37. Cf. Ovide, *Métamorphoses*, I, 635-750 (traduction Georges Lafaye) : *Illa etiam supplex Argo cum bracchia uellet / Tendere, non habuit quae bracchia tenderet Argo ; / Et conata queri mugitus edidit ore / Pertimuitque sonos propriaque exterrita uoce est / Venit et ad ripas, ubi ludere saepe solebat, / Inachidas ripas, nouaque ut conspexit in unda / Cornua, pertimuit seque externata refugit. / Naides ignorant, ignorat et Inachus ipse / Quae sit ; at illa patrem sequitur sequiturque sorores, / Et patitur tangi seque admirantibus offert. / Decerptas senior porrexerat Inachus herbas ; / Illa manus lambit patriisque dat oscula palmis / Nec retinet lacrimas, sed, si modo uerba sequantur, / Oret opem nomenque suum casusque loquatur. / Littera pro uerbis, quam pes in puluere duxit, / Corporis indicium mutati triste peregit.* On notera en particulier la pitié qu'inspire au lecteur la prise de conscience cauchemardesque par la jeune femme de la perte de son identité physique et psychique – à l'exclusion toutefois de la faculté d'écrire, conservée intacte.

pauvre génisse, rendue furieuse, se lance alors dans une course éperdue à travers l'univers qui la conduit jusqu'au Nil :

> « dès qu'elle a atteint le fleuve, elle tombe à genoux sur ses bords ; le cou renversé en arrière, elle dresse la tête et, levant sa face vers le ciel (c'était tout ce qu'elle pouvait lever), par ses gémissements, par ses larmes et par de lamentables mugissements elle semble se plaindre à Jupiter et lui demander la fin de ses maux [38]. »

On sera particulièrement sensible ici à la posture prêtée à Io : celle d'une victime sacrificielle dégageant le cou et levant la tête en vue de son immolation au souverain des dieux dans un geste dont Aristote dit qu'aucun animal ne peut le faire. Encore convient-il d'ajouter que la fausse génisse finit par recouvrer sa forme primitive grâce à l'intercession de Jupiter auprès de Junon et à la promesse solennelle qu'il lui fait de ne plus jamais d'offenser :

> « Le dieu, après avoir entouré de ses bras le cou de son épouse, la conjure de mettre un terme à un si long châtiment : « Pour l'avenir, lui dit-il, bannis toute crainte ; jamais elle ne te causera de chagrin ; » et il prend les étangs du Styx à témoins de son serment. La déesse apaisée, Io reprend aussitôt sa première forme ; elle redevient ce qu'elle était auparavant ; ses poils tombent de son corps, ses cornes décroissent, l'orbite de ses yeux se rétrécit, sa bouche se resserre, ses épaules et ses mains reparaissent et chacun de ses sabots s'évanouissant est remplacé par cinq ongles ; de la génisse il ne lui reste que son éclatante blancheur ; les services de deux pieds suffisent à la nymphe ; elle se redresse, mais elle évite de parler, dans la crainte de mugir comme une génisse ; elle essaie timidement de retrouver le langage qui lui a été si longtemps interdit [39]. »

Force est de constater cependant que dans cette retransformation d'Io en nymphe la réappropriation du langage articulé – caractéristique de son appartenance au règne des êtres supérieurs – ne s'effectue que très progressivement et, en tout état de cause, après les autres modifications anatomiques. Cas analogue de transformation d'un dieu anthropomorphe en animal dans le poème philosophique d'Ovide – celui de la conversion taurine de Jupiter pour cause d'incompatibilité entre la grandeur de sa fonction et le violent amour que lui inspire une mortelle : Europe, la fille du roi de Phénicie. De fait, c'est sous l'apparence d'un taureau à la blancheur éclatante, à la

38. Cf. *id.*, *ibid.*, I, 729-733 (traduction Georges Lafaye) : *Quem simul ac tetigit, positisque in margine ripae / Procubuit genibus resupinoque ardua collo, / Quos potuit solos, tollens ad sidera uultus, / Et gemitu et lacrimis et luctisono mugitu / Cum Ioue uisa queri est finemque orare malorum.* C'est précisément sur les bords du Nil qu'Io – assimilée à Isis, la grande déesse de l'Égypte – devait recevoir un culte.

39. Cf. Ovide, *Métamorphoses*, I, 734-746 (traduction Georges Lafaye) : *Coniugis ille suae complexus colla lacertis, / Finiat ut poenas tandem rogat : 'In' que 'futurum / Pone metus ;' inquit 'numquam tibi causa doloris / Haec erit'; et Stygias iubet hoc audire paludes. / Vt lenita dea est, uultus capit illa priores / Fitque quod ante fuit ; fugiunt e corpore saetae, / Cornua decrescunt, fit luminis artior orbis, / Contrahitur rictus, redeunt umerique manusque / Vngulaque in quinos dilapsa absumitur ungues ; / De boue nil superest, formae nisi candor, in illa ; / Officioque pedum nymphe contenta duorum / Erigitur metuitque loqui, ne more iuuencae / Mugiat, et timide uerba intermissa retemptat.* Il ressort de cet extrait que, pour Ovide, le critère distinctif de l'animalité est la mutité.

musculature splendide, au fanon généreux, aux cornes délicates (pour ne pas effrayer sa bien-aimée), au regard doux et paisible que Jupiter vient séduire la jeune princesse sur le rivage de Tyr et l'enlève de sa patrie à travers les flots de la mer [40]. On soulignera pourtant le silence du poète de Sulmone sur le dénouement de ce rapt – l'union charnelle de Jupiter et d'Europe – et sa signification symbolique : démonstration de bestialité libidineuse ou épiphanie de la beauté divine ? Assurément ici réticence équivaut à ambivalence. Dernier exemple – tragique, cruel entre tous –, dans les *Métamorphoses* d'Ovide, de ces passages de la condition d'homme à l'état d'animal : celui de la transformation en cerf du jeune chasseur Actéon qui avait surpris involontairement Diane se baignant nue et sans armes dans une source. Éperdue de fureur, celle-ci lui jette de l'eau à la figure et lui lance une parole ironique annonciatrice de sa perte prochaine : Actéon peut, s'il le veut, raconter la scène à laquelle il a assisté ; mais en réalité il ne le pourra pas, car la déesse chasseresse « fait naître sur la tête ruisselante du malheureux les cornes du cerf vivace, elle allonge son cou, termine en pointe le bout de ses oreilles, change ses mains en pieds, ses bras en longues jambes et couvre son corps d'une peau tachetée. Elle y ajoute une âme craintive [41]. » De fait, Actéon prend la fuite et tout en courant s'étonne de sa rapidité, puis il aperçoit son image dans le miroir d'une eau ; il se lamente, mais aucune parole ne sort de sa bouche et son langage se réduit à des gémissements et à des pleurs : « ses larmes coulèrent sur une face qui n'était plus la sienne ; seule sa raison lui restait encore [42]. » Tandis qu'il hésite sur le chemin à suivre, ses fidèles chiens l'ont découvert [43] et, excités contre lui par Diane, entreprennent de le déchirer atrocement :

> « Cette meute, avide de la curée, à travers les rochers, les escarpements, les blocs inaccessibles, sur des terrains difficiles ou sans routes, poursuit le jeune homme. Il fuit dans ces mêmes lieux où il a si souvent poursuivi le gibier ; hélas ! oui, il fuit ceux qui étaient à son service. Il aurait voulu leur crier : 'Je suis Actéon, reconnaissez votre maître.' Les mots n'obéissent plus à son volonté ; seuls les aboiements font retentir les airs. Mélanchétès lui donne dans le dos le premier coup de dents ; Thérodamas, le second ; Orésitrophos s'accroche à son épaule ; ils étaient partis plus tard que les autres, mais par les raccourcis de la montagne ils les ont devancés. Tandis qu'ils retiennent leur maître, le reste de la meute se rassemble ; tous les crocs s'abattent à la fois sur son corps. Bientôt la place y manque pour de nouvelles blessures ; il gémit et, si sa voix n'est plus celle d'un homme, elle n'est pourtant pas celle qu'un cerf pourrait faire entendre ; il remplit de ses plaintes douloureuses les hauteurs qui lui étaient familières ; fléchissant

40. Cf. *id.*, *ibid.*, II, 833-875 – où le poète évoque les temps forts de cette relation amoureuse : d'abord l'attirance irrésistible de la jeune fille pour le taureau jovien, puis les caresses qu'elle lui prodigue, enfin l'installation sur la croupe de son amant.

41. Voir *Métamorphoses*, III, 194-198 (traduction Georges Lafaye).

42. Cf. *id.*, *ibid.*, 202-203 (traduction Georges Lafaye).

43. Leur énumération en *Métamorphoses*, III, 206-225 correspond à un topos rhétorique : de fait, Ovide y détaille l'origine, la généalogie, les qualités et les exploits de chacun d'entre eux. Voir Françoise Frontisi-Ducroux, « Actéon, ses chiens et leur maître », dans B. Cassin et J.-L. Labarrière (edd.), *L'Animal dans l'Antiquité (sous la direction de Gilbert Romeyer Dherbey)*, Paris, Vrin, 1997, p. 445.

> les genoux en suppliant, dans l'attitude de la prière, il tourne de tous côtés, à défaut de bras, sa face muette, mais ses compagnons, sans le reconnaître, excitent par leurs encouragements ordinaires la meute déchaînée ; ils cherchent Actéon des yeux ; comme s'il était absent, ils crient à l'envi 'Actéon !' (celui-ci, en entendant son nom, tourne la tête) ils se plaignent de son absence et de sa lenteur à venir contempler la proie qui lui est offerte. Il voudrait bien être absent ; mais il est présent ; il voudrait bien voir, sans en être aussi victime, les sauvages exploits de ses chiens. Ils se dressent de tous côtés autour de lui, et, le museau plongé dans le corps de leur maître, caché sous la forme trompeuse d'un cerf, ils le mettent en lambeaux ; ce ne fut qu'en exhalant sa vie par mille blessures qu'il assouvit, dit-on, la colère de Diane, la déesse au carquois [44]. »

Mais la réflexion d'Ovide sur le corps animal culmine au XV^e^ chant des *Métamorphoses* dans l'éloge de Pythagore – dont l'auteur évoque la déclaration de sympathie au bœuf de labour ainsi qu'aux brebis, victimes innocentes de l'ingratitude des hommes :

> « Quelle fut votre faute, brebis, paisible bétail, né pour entretenir la vie des hommes, vous qui portez un nectar dans vos mamelles pleines, vous dont la laine nous fournit de moelleux vêtements, vous qui nous êtes plus utiles vivantes que mortes ? Quel mal a fait le bœuf, cet animal sans ruse et sans malice, inoffensif, ingénu, né pour supporter les fatigues ? Oui, vraiment, c'est un ingrat, indigne des présents de la terre, celui qui peut égorger son laboureur à peine délivré du poids de la charrue recourbée, et frapper de la hache ce cou usé par le travail, après s'en être servi tant de fois pour retourner le dur terrain de son champ et pour préparer ses moissons [45]. »

D'où l'on voit que dans son vibrant plaidoyer en faveur des bêtes domestiques (corrélatif d'une condamnation sans appel des bêtes sauvages) le penseur de Samos – porte-parole d'Ovide lui-même – s'attache à proclamer leur éminente dignité injustement méconnue et outragée. Il y a plus. Dans le prolongement de cette réprobation de l'abattage des animaux de boucherie, Ovide prête à Pythagore une critique implacable des sacrifices sanglants en usage dans la religion :

> « On se figure que le sang d'un taureau est agréable aux puissances célestes. Une victime sans tache, que distingue sa beauté (car avoir plu est pour elle un malheur), parée d'or et de bandelettes est amenée devant les autels ; sans se douter de ce qui s'apprête, elle entend réciter des prières, elle voit poser sur son front, entre ses cornes, les fruits de la terre, dont la culture est son ouvrage et, quand elle a reçu le coup fatal, elle teint de son sang le couteau qu'elle avait peut-être aperçu dans une eau limpide. Aussitôt on arrache

44. Cf. Ovide, *Métamorphoses*, III, 225-252 (traduction Georges Lafaye).

45. Ovide, *Métamorphoses*, XV, 116-126 (traduction Georges Lafaye). Ce passage suit immédiatement la dénonciation par le sage grec des premiers crimes contre les animaux – ainsi le porc et le bouc : « La première victime qui, paraît-il, mérita de mourir fut le porc, parce qu'il avait de son groin recourbé déterré les semences et anéanti l'espoir de l'année. Le bouc, pour avoir mordu la vigne, dit-on, fut immolé devant l'autel de Bacchus, qui voulait un châtiment ; ces deux animaux se sont perdus par leur faute. ».

ses viscères de son sein encore palpitant, on les examine, on y cherche la volonté des dieux [46]. »

Tout se passe d'ailleurs comme si derrière la fiction du message de Pythagore le poète de Sulmone cherchait en réalité à contester le bien-fondé même des pratiques sacrificielles telles qu'elles existaient dans la Rome de son temps. Qu'il s'agisse du choix de la victime (nécessairement irréprochable) offerte à la divinité, de sa parure rituelle en vue de l'immolation, de son transfert près de l'autel qui s'élève en face du temple, de la récitation par le sacrifiant des formules de prière obligées, de la présentation des offrandes préliminaires, de la mise à mort de l'animal et de l'inspection de ses organes internes aux fins d'obtention de l'agrément des dieux – l'ensemble de ces données liturgiques renvoie au cérémonial du sacrifice romain, dont Ovide récuse ici la raison d'être au nom d'une conception résolument philosophique de la piété. Du reste ce procès (sur la base d'exigences morales) de l'acte essentiel de la religion romaine – à l'époque précisément de la restauration par Auguste du culte public – explique peut-être mieux que d'autres motifs avancés la relégation du poète à Tomes au bord de la mer Noire sur l'ordre exprès du prince [47]. En somme le regard d'Ovide sur l'animal s'inscrit dans une quête plus vaste de la beauté tant corporelle que morale. Cette approche esthético-éthique de la question zoologique à Rome au début de l'Empire par un poète à la fois artiste et métaphysicien ne saurait toutefois occulter son traitement dialectique chez les philosophes romains de la fin de la République. Et de fait, ce sont les stoïciens – théoriciens d'une échelle fortement hiérarchisée des vivants où les animaux se trouvent subordonnés à l'homme pour le profit de ce dernier – qui ont conceptualisé dans l'*Vrbs* sur une base argumentative très dense l'antithèse humanité/animalité. On sait que pour les disciples du Portique les animaux – dotés du *logos prophorikos*, du « langage proféré » ou « parole extérieure » – ne possèdent pas le *logos endiathétos*, le fameux « langage intérieur » assimilable à la pensée réflexive. C'est sur l'affirmation de cette carence fondamentale que repose le dogme cicéronien de l'infériorité des animaux – êtres purement instinctifs – exposé au livre I du traité *De officiis* et dont le corollaire proclame la prééminence de la nature humaine tournée vers la contemplation et l'intellection :

« Mais il importe, pour toute recherche sur le devoir, de garder toujours présent à l'esprit combien la nature de l'homme l'emporte sur les animaux domestiques et sur le reste des bêtes. Les animaux n'ont d'autre sentiment que celui du plaisir et ils sont portés vers lui de tout leur élan, tandis que l'esprit de l'homme se nourrit par l'étude et la réflexion ; il

46. *Id.*, *ibid.*, XV, 128-137 (trad. G. Lafaye). La distanciation subversive du philosophe grec (interprète des idées religieuses d'Ovide) s'exprime ici à travers l'emploi de la 3e personne du pluriel dite « indéfinie » (voir v. 129 : *credunt* = « on s'imagine que »).

47. Sur cet aspect de la dissidence religieuse d'Ovide, voir Yves Lehmann : « Anthropologie et zoologie chez les premiers philosophes romains », dans Luigi De Poli et Yves Lehmann (éds), *Naissance de la science dans l'Italie antique et moderne. Actes du colloque franco-italien des 1er et 2 décembre 2000 (Université de Haute-Alsace)*, Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt am Main-New York-Oxford-Wien, Peter Lang, 2004, p. 44.

recherche toujours ou fait toujours quelque chose, et l'attrait de voir et d'entendre le conduit [48]. »

Croyance en la rationalité cognitive de l'homme qui justifie d'ailleurs l'anthropocentrisme de la vision de l'univers développé au livre II du *De natura deorum* de Cicéron par le stoïcien Q. Lucilius Balbus :

« Dès le début, le monde lui-même a été créé en vue des dieux et des hommes, et ce qu'il contient a été arrangé et imaginé au profit des hommes. Le monde est en effet comme la demeure commune des hommes et des dieux, la cité des uns et des autres. Seuls, ils ont la raison et vivent d'après le droit et la loi [49]. »

Pourtant la thèse chère au Portique de la supériorité de l'homme sur l'animal (à laquelle Cicéron adhère sans réserve) se trouve sinon contredite, du moins contrariée par celle – également d'inspiration stoïcienne et reproduite dans le *De finibus* de Cicéron – de l'*oikeiôsis*, de la « tendance naturelle » de tout être vivant (et notamment du jeune animal) à se conserver en recherchant ce qui lui est bénéfique et en refusant ce qui lui fait du mal :

« Ceux, reprit-il, dont je suis la doctrine, prétendent que dès que l'animal est né (car c'est par là qu'il faut commencer), il est spontanément approprié à lui-même, qu'il est intéressé à se conserver et à aimer sa constitution, ainsi que tout ce qui est propre à conserver cette constitution ; qu'au contraire il répugne à l'anéantissement et à tout ce qui pourrait amener l'anéantissement. Et voici comment ils démontrent qu'il en est ainsi : les petits, avant d'avoir été touchés par le plaisir ou la douleur, ont appétition des choses qui leur sont salutaires et horreur de celles qui leur sont nuisibles, ce qui n'arriverait pas s'ils n'aimaient pas leur constitution et n'en redoutaient pas l'anéantissement. D'autre part, il serait impossible qu'ils eussent aucune appétition de quoi que ce soit, s'ils n'avaient pas conscience de leur être et, par-là, l'amour d'eux-mêmes. Ce qui nécessairement se dégage de là, c'est que le premier mobile a été l'amour de soi-même [50]. »

Faut-il supposer dès lors chez l'Arpinate un reniement, voire un revirement idéologiques complets aboutissant à l'affirmation paradoxale de la grandeur de l'animal et de la misère corrélative de l'homme ? En tout état de cause, le préambule du troisième livre de *La République* – avec son thème central de la nature mère des animaux et marâtre des hommes – invite à ne pas écarter cette hypothèse :

« Dans le livre III de *La République*, Tullius dit aussi que ce n'est pas comme une mère, mais comme une marâtre que la nature a jeté l'homme dans la vie ;

48. Cf. Cicéron, *Off.*, I, 105 (trad. M. Testard). En *ND*, II, 133 l'Arpinate va jusqu'à qualifier les bêtes – négativement – d'« êtres sans langage ni intelligence ».

49. Cf. Cicéron, *ND*, I, 154 (trad. E. Bréhier, revue par P. Aubenque).

50. Cicéron, *De finibus*, III, 16 (trad. J. Martha). Pour une analyse de cette théorie (mise par l'Arpinate dans la bouche du stoïcien Caton d'Utique), voir C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les « Académiques » et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École française de Rome, 1992, pp. 377-387.

son corps est nu, fragile et faible ; son âme redoute les épreuves, se laisse abattre par la crainte, est sans énergie devant l'effort, encline à céder à ses passions ; en elle, pourtant, se trouve, comme enfouie, une flamme divine d'intelligence et d'esprit [51]. »

En appendice aux spéculations philosophiques mentionnées plus haut sur le caractère révoltant, scandaleux, des sacrifices d'animaux dans la religion romaine officielle, il convient d'évoquer succinctement l'horreur qu'inspirent aux penseurs de la Ville les sacrifices humains où la violence physique rencontre le sacré liturgique. Révélateur à ce sujet est le fameux passage du *De rerum natura* de Lucrèce condamnant l'ignominie du crime commis sur Iphigénie et qui traduit un rejet absolu de telles pratiques :

« c'est le plus souvent la religion elle-même qui enfanta des actes impies et criminels. C'est ainsi qu'à Aulis l'autel de la vierge Trivia fut honteusement souillé du sang d'Iphianassa par l'élite des chefs grecs, la fleur des guerriers. Quand le bandeau enroulé autour de sa coiffure virginale fut retombé en rubans égaux le long de ses joues ; quand elle aperçut, debout devant l'autel, son père accablé de douleur ; près de lui, les prêtres dissimulant le fer, et tout le peuple fondant en larmes à son aspect, muette d'effroi et fléchissant sur les genoux, elle se laissa choir à terre. Malheureuse ! en un tel moment il ne pouvait lui servir d'avoir la première donné au roi le nom de père. Enlevée par des mains d'hommes et toute tremblante, elle fut menée à l'autel, non pour être reconduite, une fois accomplis les rites solennels, au chant clair de l'hyménée ; mais laissée vierge criminellement, dans la saison même du mariage, elle devait succomber, victime douloureuse immolée par son père, afin d'assurer à la flotte un départ heureux et des dieux favorables. Tant la religion put conseiller de crimes [52] ! »

Paradoxalement, en dépit de leur dédain affirmé du corps avec ses particularités et de leur haute considération de l'âme (dans la plus pure tradition platonicienne), les maîtres à penser de la Rome tardo-républicaine ont fini par intégrer dans leur philosophie du bonheur les « biens propres au corps »

51. Cf. Cicéron, *La République*, III, *prooemium* (traduction Esther Bréguet complétée et légèrement modifiée). L'insistance sur la faiblesse physique et psychique de l'homme (imputable à la nature) est néanmoins contrebalancée par une exaltation de la force de sa raison (d'essence divine).

52. Sur ce paradigme des crimes imputables à la religion – et où le corps d'Iphigénie se trouve disposé en victime innocente par un sacrificateur –, on se reportera aux vers 82-101 du livre I de Lucrèce (dans la traduction d'Alfred Ernout) : *saepius illa / religio peperit scelerosa atque impia facta. / Aulide quo pacto Triuiai uirginis aram / Iphianassai turparunt sanguine foede / ductores Danaum delecti, prima uirorum. / Cui simul infula uirgineos circumdata comptus / ex utraque pari malarum parte profusast, / et maestum simul ante aras adstare parentem / sensit, et hunc propter ferrum celare ministros, / aspectuque suo lacrimas effundere ciuis, / muta metu terram genibus summissa petebat. / Nec miserae prodesse in tali tempore quibat / quod patrio princeps donarat nomine regem. / Nam sublata uirum manibus tremebundaque ad aras / deductast, non ut sollemni more sacrorum / perfecto posset claro comitari Hymenaeo, / sed casta inceste, nubendi tempore in ipso, / hostia concideret mactatu maesta parentis, / exitus ut classi felix faustusque daretur. / Tantum religio potuit suadere malorum !* En tout état de cause, il convient de remarquer avec Robert Schilling (cf. article « ROME. La religion » du *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique [sous la direction de Yves Bonnefoy]*, Paris, Flammarion, tome II, 1999, p. 1789) que le poète épicurien – auteur du premier texte blasphématoire de la littérature latine – emprunte curieusement son illustre exemple à la religion… hellénique, en dénonçant le sacrifice d'Iphigénie.

qui, associés aux « biens propres à l'âme » et à la « vertu », favorisent l'avènement de la vie heureuse. C'est ainsi que l'eudémonisme varronien tel qu'il ressort du *Liber de philosophia* se caractérise par une valorisation toute aristotélicienne des *bona corporis* constitués entre autres par l'agilité, la beauté et la vigueur physiques – composantes majeures de la *uita beatissima*, cette formule superlative du bonheur humain [53]. En tout état de cause, l'attitude foncièrement ambivalente des premiers philosophes romains en face du corps obéit à une véritable dialectique de la répugnance et de l'attirance – elle-même fondée sur la tentation de l'idéalisme platonicien et l'inclination concomitante pour le réalisme d'Aristote. Héritage intellectuel d'Antiochus d'Ascalon, scolarque autoproclamé de l'Académie et maître de Varron comme de Cicéron ; mais également signe des temps qui renvoie à une société en crise dont les guides spirituels s'emploient à concilier le goût de la contemplation et le sens de l'action.

53. Cf. Varron, *Liber de philosophia*, frg. 4, 41, édition Gerhard Langenberg. Pour une typologie de ces données immédiates de la félicité humaine dans l'éthique du Réatin, cf. Yves Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles, Latomus, 1997, p. 338-340. Sur le rôle des biens extérieurs (tant physiques que psychiques) dans la téléologie du Réatin, on complétera par Yves Lehmann, « La transmission du message d'Aristote dans l'Antiquité hellénistique et romaine », dans Yves Lehmann (ed.), *Aristoteles Romanus. La réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain*, Turnhout, Brepols, 2014, p. 594.