

Histoire de Rome

M. Paul VEYNE, professeur

Durant la première heure, on a continué l'étude de la religion chez Plutarque. Trois conférences introductives ont permis de développer une sociologie critique de la religion et une analyse du sentiment du divin où, en prenant le contrepied du fonctionnalisme vitaliste de Bergson, on s'est inspiré de Simmel (*Mélanges de philosophie relativiste*, Alcan, 1912, chap. 10) et du Wittgenstein des *Leçons et conversations*. On a étudié la théorie de la Pythie comme « organe », « instrument » d'un dieu aux prises avec la matière, dans les *Dialogues delphiques* ; le dieu ne peut faire mieux que ce que peut l'organe. On a montré que, loin d'emprunter aux stoïciens la théorie d'un *pneuma*, Plutarque reprend ici une authentique légende locale (le souffle qui sort d'une crevasse sous l'adyton delphique) qu'il concilie tant bien que mal avec sa théorie du dieu maniant directement l'âme de la prophétesse, au prix des irrégularités inhérentes au monde sublunaire. Flacelière, qui allègue l'*Amatorius*, a certainement raison contre Amandry : la Pythie était présumé délirer. Mais que veut dire délirer ? Les mots d'enthousiasme ou de délire ne sont pas des descriptions psychologiques, mais désignent le contenu divin ou l'origine divine du message. On parlait d'enthousiasme pour désigner indifféremment une transe extatique, le « génie » (au sens kantien) de la création artistique ou, tout simplement, l'allégresse de plume d'un penseur, un jour où il est en forme et où sa plume court sur le papier (ainsi Philon d'Alexandrie, *De migratione*, 34-35 ; cf. *Somn.*, II, 250-254 ; *Conf.*, 59) ; le médium (l'enthousiasme qu'éprouve l'instrument) n'est pas distingué du message. L'idée de fraude sacerdotale est naïve ; le sorcier de Mauss et de Lévi-Strauss sait à la fois que la maladie qu'il extrait du corps d'un malade est un caillou et que ce caillou, il l'a lui-même ramassé à terre et l'a fourré secrètement dans sa bouche. Mauvaise foi ? Non : il ne s'agit au fond pas du même caillou, de même que, selon Wittgenstein, le même arbre n'est pas le même pour un arboriculteur et pour les auditeurs du mythe de Daphné. Par ailleurs, Plutarque hésite entre deux possibilités : donner de la divination une explication « physique » (à l'exemple du *Timée*) par le *pneuma* ou par l'*organon*, afin de la rendre philosophiquement plausible ; et ne pas ôter au dieu sa provi-

dence ni, aux rites et traditions, leur dignité historique et leur fonction religieuse. De même qu'il hésite entre une intervention d'Apollon omniprésent et un *pneuma* localisé à Delphes. L'autonomie de la matière, que nient vainement les stoïciens, lui sert par ailleurs à expliquer la décadence de certains oracles : le souffle peut s'épuiser, à la manière d'une source tarie, et le dieu ne peut faire mieux que ce que vaut chaque Pythie ; nous aboutissons donc au « scepticisme » académique, comme nous l'avons constaté l'an dernier dans l'étude des présages et prodiges : le sens d'un oracle ou présage n'est jamais assuré en ce monde sublunaire.

Enfin, on s'est attardé sur le chap. 51 du *De defectu oraculorum* ; Plutarque y raconte comment, de son temps, une Pythie avait succombé à une sorte d'overdose de divin, ou plutôt à une contre-indication (elle s'était exposée à l'enthousiasme un jour où elle n'était pas en forme) ; ce qui est frappant est de voir à quel point Plutarque reste insensible au caractère surnaturel de cet accident et le traite, sans le moindre frisson sacré, comme s'il s'était agi d'un phénomène physique ou médical. La sensibilité religieuse de Plutarque est réduite ; son authentique passion pour la cause religieuse a deux autres raisons, le sens de la tradition et un zèle autoritariste. En bon platonicien, Plutarque se méfie de la mystique, du *tremendum*, de la sensibilité religieuse ; en revanche, il a une sorte de patriotisme historique : la vieille religion est une patrie spirituelle, un ensemble de traditions culturelles auquel Plutarque (curieux et amoureux de vieux rites) est attaché à la manière d'un Péguy. Mais il suffit de comparer Plutarque à un Aelius Aristide ou à un Jamblique pour mesurer son peu de religiosité. En outre, le « bon » Plutarque veut qu'on ait de la religion ; il ne parle jamais en son propre nom, pour confesser ses convictions : il parle en législateur, pour les autres, comme le Platon des *Lois*. Non qu'il estime qu'il faille une religion pour le peuple ni que la religion inculque la docilité sociale : laissons à un Polybe ce machiavélisme trop facile. Plutarque estime qu'une humanité sans religion serait apauvrie, déshumanisée. Il mène un combat, inspiré par un zèle désintéressé, pour un style d'humanité où l'homme soit une marionnette (*dixit* Platon) aux mains des dieux. Mais quelle religion ? La religion traditionnelle, purifiée de ses superstitions, affects et innovations et rendue philosophiquement digne des dieux. La sensibilité religieuse lui semble faite d'écarts individuels qui altèrent la force et la dignité du caractère ; ce qui aboutit chez lui à une critique de la nouvelle religiosité, alors en formation, qui sera la religiosité de l'antiquité tardive. On a étudié alors le *De superstitione* et le *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, pour montrer que le second est postérieur au premier (cf. le début du chap. 21, 1101 c, où Plutarque se justifie implicitement de l'apparente contradiction entre les deux traités). Le *De superstitione* affirme que l'athéisme vaut tout de même mieux que la crainte superstitieuse des dieux ; le *Non posse*, qu'une religion mêlée de crainte superstitieuse vaut tout de même mieux que l'athéisme. La contradiction n'est qu'apparente ; le

premier traité (qui développe, en somme, une idée des *Lois* de Platon, 900 ab) traite de la piété personnelle ; quand on se fait des dieux une idée fautive et indigne d'eux, et qu'on les croit méchants et capricieux, il se développe en l'individu une psychose de peur qui est débilitante et indigne d'un homme libre et d'un notable grec. Plutarque n'est rassuré que par une piété sereine, traditionnelle et collective. Le *Non posse* exalte précisément cette religiosité collective et civique, montre qu'elle peut être entachée de peur superstitieuse, mais que, dans l'âme collective (car Plutarque ne s'attache plus ici au perfectionnement de l'individu), cette peur est cependant beaucoup moins développée que les épicuriens ont eu intérêt à le prétendre. La religion est une partie essentielle de cette joie (*Charà*) que l'anthropologie épicurienne et stoïcienne ignore, elle qui réduit le plaisir ou le *gaudium* à une bonne santé qui ne regarde pas plus haut que terre. On voit les deux tendances de Plutarque : dans le *Non posse*, affirmer la racine anthropologique de la religion (la joie de la contemplation et aussi la joie de se sentir simple créature, mais créature aimée de dieux qui, comme ceux du *Phédon*, sont exclusivement bons) ; ce qui aboutit à faire oublier à Plutarque la part de *tremendum* qui est l'inévitable revers de *adorandum*. Dans le *De superstitione*, la tendance est de chercher à former un individu calme, digne et noble, qui respecte les dieux sans bassesse d'esclave ; idéal social, si l'on veut, mais aussi conviction que la pureté de l'âme, comme celle d'une eau tranquille, serait troublée par les émotions que comporte la superstition craintive : l'époque est arrivée où se répand le sentiment que l'individu porte en lui une sorte de corps étranger, l'âme, qui lui a été confiée comme un dépôt sacré et dont il lui faut à tout prix assurer l'hygiène : le moyen-platonisme aboutit donc à un effet historique, à un effet de masse ; il transforme chez beaucoup de contemporains de Plutarque le sentiment qu'ils avaient de leur moi (la psychanalyse aura fait de même pendant une bonne partie de notre siècle). Sur cette diffusion du moyen-platonisme, on a allégué un document peu connu, une épitaphe métrique de Corcyre (Kaibel, 261 ; *IG IX*, 1, 882-883) où le mari affirme qu'il faut jouir de cette vie, car la mort sera le néant, tandis que son épouse professe sa conviction en l'immortalité de l'âme et — chose plus remarquable encore — affirme qu'au dessus des dieux pluriels existe un dieu suprême et que ce dieu a été créateur ; or on sait que, seul de tous les commentateurs païens, Plutarque prenait à la lettre le mythe du *Timée* et croyait à une création dans le temps. L'épitaphe de Corcyre est donc un monument de la diffusion des idées du moyen-platonisme dans la classe des notables hellènes. Et aussi du caractère « populaire », spontané, de l'idée de création.

Le *De superstitione* attaque les outrances de la moderne religiosité individuelle, le *Non posse* recommande la religion collective traditionnelle. Superstition et athéisme sont deux excès qui s'engendrent l'un l'autre ; dans le *De Iside et Osiride*, la croyance puérile aux animaux sacrés a calomnié la religion et suscité beaucoup d'athées. La vraie piété selon Plutarque n'est pas ferveur,

mais respect précautionneux, *eulabeia* — c'est son grand mot ; ce respect évite, sur sa droite, de trop croire à des présages ou à des devins (comme Nicias eut le tort de le faire), car, en ce monde sublunaire, il faut douter de tout et savoir parfois mépriser les prédictions (*Nicias*, 23, 1 ; *Crassus*, 38, 3 ; cf. Eschyle, *Agamemnon*, 186, à propos du sacrifice d'Iphigénie : le roi, *màntin oùdena pségôn*, a sacrifié sa fille ; comme on voit, le droit de mépriser le devin et les poulets sacrés n'est pas un trait propre au volontarisme de « l'âme romaine » !). Sur sa gauche, l'*eulabeia* évitera de mépriser trop vite les croyances consacrées.

Piété de pur respect, donc ? Non pas : Plutarque est sensible au trait majeur du paganisme, la joie religieuse des fêtes collectives, dont le chapitre 21 du *Non posse* donne une description tendancieuse, mais remarquable. Certes, Plutarque y majore la part de piété de ces fêtes, où la joie de bien manger et d'être ensemble se mêlait à la vraie piété, selon un dosage variable avec la religiosité de chacun. En revanche, il met en lumière la part authentiquement religieuse de ces fêtes : on y remercie les dieux de leurs bienfaits, moins à cause des bienfaits que parce que c'est des dieux qu'ils viennent ; la personne du bienfaiteur est plus chère que le bienfait ; on remercie les dieux d'avoir l'occasion de les remercier, car ce sont eux que l'on aime. Le mot d'amour (étranger ou presque au vocabulaire religieux grec) n'est pas prononcé, mais sa petite monnaie (reconnaissance, confiance, déférence, joie, bienveillance, amitié) est dans le texte ; ne mesurons pas les sentiments à l'aune du vocabulaire : il serait difficile de concevoir une religiosité sans amour. En tout cas, l'amour des dieux est fondamentalement une gratitude envers des dieux bons et aussi une confiance, *pistis* (1101 c) — ce dernier mot ne voulant pas dire « croyance, foi » (pas plus qu'il ne veut le dire au chapitre 24 de la *Lettre à Marcella* de Porphyre, où *pistis*, *elpis* et *erôs* veulent dire confiance, espérance et amour et ne sont pas les trois vertus théologiques). Il s'agit de confiance en des dieux bons (comme chez Epicure, à *Ménécée*, 134) et d'espérance en leurs bienfaits futurs en cette vie (en revanche, chez Porphyre et dans le *Discours éleusinien* d'Aelius Aristide XXII, 10, il s'agit de confiance en l'immortalité de l'âme). Cette psychologie de l'amour divin monnayé en gratitude donne la clé de tant d'ex-voto dont l'épigraphie gréco-latine est remplie ; nous voilà loin de la prétendue sécheresse d'un *do ut des* ou d'un *do quia dedisti*. — Sur l'espérance en la bonté divine chez Plutarque qui en fait le contraire de la crainte superstitieuse et le support de l'amour, voir aussi l'emploi de *dùselpis* dans la *Vie d'Alexandre*, 74, en un contexte extrêmement significatif pour la psychologie de la vraie religion selon Plutarque et pour sa conception de la religion comme moyen d'une anthropologie authentique : quiconque a confiance en les dieux vivra son avenir terrestre avec plus de courage. Car la religion telle que la sent Plutarque est davantage le support d'un certain humanisme qu'un véritable sentiment du divin.

Cela dit, lorsqu'il parle de « confiance » (*pistis*) en les dieux, qu'entend-il par là et le sait-il lui-même ? Est-ce l'allégresse ou la consolation qu'éprouve

une âme simple,, une Napolitaine ou une Sévillane d'autrefois qui va adorer la Madone de sa ville, se sent en accord sentimental avec elle et se projette en elle, selon l'imaginaire collectif ? Ou bien est-ce une chose qui dépasse cette projection de soi ? Est-ce vraiment ce sentiment plus riche et individuel de sécurité spirituelle qu'éprouve quiconque a adossé sa vie à une grande force, quelle qu'elle soit, sentiment de taille moins humble et capable d'affronter les pires défis ? Ce sentiment que Wittgenstein, tout incroyant qu'il était, ressentait profondément, de son propre aveu ? La différence est de taille : de la consolation par projection égocentrique à la certitude mystique. Question peu conformiste mais capitale ; se projeter, soi et son sort, sur une image est une chose ; se mesurer à un au-delà « irréel » en est une autre et la vraie religiosité est là : dans le sentiment de disproportion et de confiance à la fois. Aelius Aristide et l'Euripide de *Phèdre* le savaient, mais Plutarque ne veut pas le savoir : il a déjà, par avance, la ruse de saint Augustin (*De utilitate credendi* et lettre 93) et d'Origène (*Contre Celse*, I,9 et III,38), qui professent que quiconque avoue sa « confiance » en l'Église (qui passe pour « foi » en Dieu : l'équivoque du mot de *pistis* est là) est réputé avoir la vraie foi (on connaît cette doctrine de la « foi implicite », chère aux religions d'autorité et de patronage spirituel). Cela revient à créditer une humble consolation égocentrique de toute la richesse spirituelle d'une religiosité digne de ce nom ; à ce prix, on obtient un « christianisme sociologique » sur fond d'autorité ; le platonisme, cet autoritarisme qui deviendra le catholicisme augustinien, est déjà chez le « bon » Plutarque, qui pense sa religion sur le monde du *on* ; car Plutarque est profondément persuadé que partout le maximum de prégnance correspond au maximum de réalité et est critère de la vérité. Précisons, à la gloire de saint Thomas d'Aquin, qu'il existe tout de même une autre tradition dans le catholicisme, même si (en dépit de la consécration toute extérieure du thomisme) elle y est minoritaire : l'immortelle préface de la *Somme contre les Gentils*, ne supposant pas que Dieu est inné en toute âme, ôte par là son fondement à la doctrine trop habile et politique de la « foi implicite » faite de soumission aveugle à l'autorité de l'Église. Plutarque est un augustinien avant la lettre : il prend sans trier toute soumission à la religion établie et la crédite d'une haute religiosité implicite ; quiconque prend part à une fête religieuse collective sera réputé avoir eu des sentiments hautement pieux : tel est le chapitre 21 du *Non posse*. Nous voilà loin du sentiment de sécurité (*pistis*) spirituelle et non empirique à la Wittgenstein. Du moyen-platonicien Plutarque au néo-platonicien Augustin, la filiation est directe : elle vient du principe d'autorité des *Lois*. Il y a là une tradition originale, propre à l'Occident chrétien et pas évidente.

Un dernier cours a permis d'attirer l'attention sur le *tétrabible* de Ptolémée, qui, sous couvert d'astrologie, donne une description de la religiosité de son époque. Ou, du moins, la décrit dans le riche vocabulaire technique de l'astrologie : *hierophoitân* (hapax), *theoproslokos*, *hieroproslokos* (vocalbe

ignoré des dictionnaires) ; recherche des initiations, fréquentation des sanctuaires hors des jours solennels, etc. Toutefois, il ne s'agit pas, malgré les apparences, de « caractères » comparables au Superstitieux de Théophraste, même si les pages 340, 344 ou 352 semblent présenter cette plausibilité psychologique et cette cohérence trompeuse qui sont une des illusions imparables et cent fois dénoncée que semblent faussement avoir tous les personnages « si vivants » de la littérature psychologique (où la puissance littéraire engendre une fausse vraisemblance) ; sans oublier la liste des « mauvais métiers » de la page 382 et 388, socialement intéressante. En réalité, Ptolémée déduit ses prétendus caractères de leurs horoscopes respectifs.

Pendant la seconde heure, on a étudié le fragment de Sénèque cité par saint Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 10, source probable du fameux *Jongleur de Notre Dame*, et on a proposé une interprétation nouvelle de ce récit du XIII^e siècle, dont la signification, malgré les apparences, est très différente de celles des innombrables *Miracles de la Vierge* (on a pris, comme élément de comparaison, le recueil de Gautier de Coinci et utilisé le livre récent de Jean-Claude Schmitt sur la *Raison des gestes*). Il est inutile de résumer ce travail, sous presse dans les *Mélanges* présentés à un collège médiéviste. On ne résumera pas non plus l'autre conférence sur la Providence stoïcienne (dans quelle mesure intervient-elle dans l'histoire politique et ne se borne-t-elle pas à organiser le cosmos physique et à donner à chaque représentant de l'espèce humaine les germes de la sagesse et des occasions de les développer ?), car ce travail est paru dans *Latomus*.

P. V.

PUBLICATIONS

En volume :

René Char en ses poèmes, Gallimard, 1990.

La società romana, Laterza, 1990.

En article :

« *Humanitas* » : *Romani e nô*, dans *L'Uomo Romano*, (Andrea Giardina, éditeur), Laterza, 1989.

« *Diaskeuê* » : *le théâtre grec sous l'Empire (Dion de Pruse, XXXII, 94)*, dans *Revue des études grecques*, CII, 1989.

Les emplois d'« allôs » dans le grec d'époque impériale, dans *Revue de Philologie*, LXII, 1988.

Propagande expression roi, image idole oracle, dans *L'Homme*, n° 114, avril-juin 1990.