

Histoire de Rome

M. Paul VEYNE, professeur

Le cours a porté sur le discours 31 de Dion de Pruse, ou « discours rhodien » (ou encore « discours sur les statues »). Loin d'être un exercice rhétorique sur un sujet qui est, à nos yeux, paradoxal parce qu'insignifiant (ne pas remployer de vieilles statues, en effaçant le nom de leurs dédicataires, pour en honorer à peu de frais de grands personnages d'aujourd'hui), ce discours est un manifeste nationaliste grec ; et même un texte « prophétique », que beaucoup de ses auditeurs (ou plutôt lecteurs) antiques ont dû considérer comme l'œuvre d'un esprit dangereux, ou du moins d'un songe-cieux nostalgique ; les personnages d'aujourd'hui qu'on honorait en dépouillant de leur statue de grands patriotes du temps où la Grèce était indépendante, ne sont autres — Dion le dit en propres termes et avec des détails — que les gouverneurs romains (dont il met en doute, en une phrase mordante, la moralité).

Il est étonnant qu'un pareil texte, plein d'allusions antiromaines, de rappels des temps de l'indépendance, d'invitations à ranimer l'antique fierté grecque, et qui se termine sur une page célèbre où vibre le regret d'un passé glorieux, joint à la déploration de l'actuelle décadence politique et morale et à des sarcasmes sur Athènes (ville romanisée où des gladiateurs se produisent dans le théâtre de Dionysos), ait pu passer pour un exercice sophistique où les allusions antiromaines n'auraient rien de bien méchant ! Osons dire que l'on n'a pas souvent l'occasion de voir autant méconnu le vrai sens d'un texte. On ne peut, en ce résumé, en apporter la démonstration : il faudrait suivre ligne à ligne les développements de Dion, car c'est le mouvement du texte qui fait preuve, qui culmine toujours sur des déclarations douloureuses ou violentes ou sur des appels vibrants.

Certes, il y a un siècle, von Arnim (*Leben und Werke des Dio*, p. 236) et Wilhelm Schmid (*Der Atticismus*, vol. I, p. 74) pouvaient parler de Dion comme d'un mainteneur et d'un réveilleur du sens national grec et de la fierté hellénique ; Mommsen cite dans sa *Römische Geschichte* (VI, 7) l'appel

éclatant à une renaissance de la dignité hellénique par le fait de Rhodes, seule puissance qui compte encore, puisqu'Athènes a trahi. (Dion ne compte, comme cités grecques virtuellement candidates à une résurrection de l'hellénisme, que les *civitates liberae* qui sont encore des puissances politiquement actives en cela qu'elles ont des territoires sous leur coupe : Athènes a Délos, Salamine, etc., et Rhodes a la Pérée rhodienne ; Dion raisonne encore comme un contemporain de Thucydide, comme un Grec d'autrefois : seul est libre un peuple qui, loin d'obéir à un autre peuple, commande à d'autres).

Mais, depuis le temps de Mommsen, Schmid et Arnim, un inexplicable scepticisme s'est étendu sur ce discours, avec Jonas Palm (*Rom, Römertum und Imperium in der griech. Literatur der Kaiserzeit*, Lund, 1959, qui est trop unilatéral) ; c'est le silence ou presque chez B. Forte (*Rome and the Romans as the Greeks saw them*, Rome, 1972) ; pour C.P. Jones, dans un livre du reste excellent (*The Roman world of Dio*, Harvard, 1978), le Discours 31 est un exercice de virtuosité rhétorique, une œuvre de jeunesse ; chez A. Momigliano (*Quinto contributo*, Rome, 1969, p. 260), même son de cloche ; passons sur le cas trop particulier de P. Desideri (*Dione di Prusa*, Florence, 1978, p. 110-116).

Après une introduction générale où ont été évoquées les attitudes de Polybe, Posidonios, Denys, Strabon, Philon et Plutarque (dans ses *Politikà Paragghémata*) envers Rome, nous avons résumé le discours 31 pour en faire sentir le mouvement et les intentions, et commenté diverses allusions ; nous avons aussi parlé du remploi de statues ou de bases, à partir de H. Blanck, *Wiederverwendung alter Statuen als Ehrendenkmäler*, Rome, 1969. Mais surtout, nous nous sommes demandé quels « présupposés » ont empêché nos précécesseurs de croire au sérieux patriotique de Dion.

Dion vient donc supplier les Rhodiens de ne plus dépouiller les grands hommes d'autrefois de l'honneur de leur statue, pour décerner la statue à un homme d'aujourd'hui (un gouverneur romain en route vers l'Asie, comme on l'a déjà dit). Il ajoute que ces remplois sont une chose très grave, qui déshonore Rhodes, et ce discours est le plus long qu'il ait jamais prononcé — ou plutôt écrit : car le texte que nous lisons n'a pu être prononcé tel quel (longueur ; raisonnements subtils, impossibles à énoncer oralement et à comprendre à l'audition ; aucun hiatus, exploit impossible en improvisation orale). Donc le « discours » a bel et bien été un texte, un manifeste, édité et diffusé comme livre dans le monde hellénophone. Un brûlot.

Ce qu'inconsciemment les philologues n'ont pu digérer, c'est que Dion puisse sérieusement affirmer à ses auditeurs que le remploi de statues est une chose extrêmement grave. Et certes, j'avoue que, de nos jours, si un académicien, invité à faire une conférence devant le beau monde d'Auxerre ou de Mazamet, prenait un ton tragique et criait à la décadence pendant six heures

d'horloge parce que la municipalité de Mazamet change trop souvent les noms inscrits sur les plaques des rues et en concluait que le génie français est perdu, il y aurait là quelque rhétorique... Seulement le cas de Mazamet et celui de Rhodes sont fort différents, comme on va voir.

1° A la différence d'Auxerre ou Mazamet, une cité grecque n'est pas une « commune » de l'Empire romain, une « municipalité » : c'est une petite nation (ou, si l'on veut, un protectorat) qui est censée être l'égal de Rome ; elle entretient avec Rome des rapports censés être de type international (D. Nörr, *Imperium und Polis in der Prinzipatszeit*, Munich, 1966) ; les gouverneurs romains (les *hégoumenoi* ou *hégomônes* dont parlent Dion et Saint Paul — attention au contresens sur ce mot qui désigne les seules autorités romaines ! — lui rendent des hommages de style diplomatique (voir ainsi Pippidi, *Epigraph. Beiträge z. Gesch. Histrias*, p. 135). La grande ville d'Aphrodisias et la bourgade d'Oxyrrhynchos vantent l'une et l'autre « l'amitié entre Rome et Aphrodisias », « entre Rome et Oxyrrhynque ». Tout n'est pas faux dans cette fiction diplomatique : les rapports entre Rome et les cités sont internationaux en cela que ce sont des rapports de force plus que de droit. Le gouverneur romain n'a pas le droit d'intervenir dans les finances de telle *civitas libera*, certes, mais... il peut toujours essayer ; il réussira, s'il est le plus fort. Dans leurs incessantes querelles internes et entre elles, les différentes cités font appel au gouverneur comme à une puissance étrangère.

2° Chaque cité a un violent patriotisme local, une personnalité (pour Plutarque, il y a, de son temps, un « caractère national » athénien qui n'est pas celui de Sparte ni de Thèbes ou plutôt de la Béotie), une continuité depuis Périclès, Lycurgue (voir l'épigraphie spartiate d'époque impériale) ou Epaminondas. Il y aurait trop à dire là-dessus. Pour faire vite, parlons d'une « balkanisation » et de petits nationalismes encore plus émiettés que, de nos jours, là où l'on sait. Ou du patriotisme des cités médiévales italiennes. Lorsque Dion s'écrie : « Gens de Rhodes ! », cela sonne comme : « Français ! » et non comme : « Auxerrois ! »

3° Un citoyen antique (citoyen de Rhodes ou d'Athènes) n'est pas membre de quelque *welfare State* (de quelque coopérative de bonheur par actions) qui vit en société pour son avantage personnel : c'est un soldat, un militant, chargé de devoirs envers sa patrie. Ou est censé l'être, ce qui, pour un moraliste ou un orateur, revient au même : quand Dion dit aux Rhodiens qu'ils déshonorent leur cité, il s'adresse à des auditeurs qui ont le devoir de prendre la chose au sérieux et n'ont pas le droit de sourire. Faut-il rappeler les pages fameuses de Benjamin Constant sur l'abîme qui sépare la démocratie moderne de ce qu'il est aventuré d'appeler la démocratie antique ? Dion a eu pour auditeurs (réels ou fictifs), non un « public » venu écouter quelque « conférence », mais d'actifs militants du patriotisme rhodien, réunis derrière leurs chefs, les magistrats... Par respect pour ces magistrats, qui sont des

notables riches et cultivés, des *pepaideumenoï* qui sont socialement et politiquement les égaux de l'orateur, Dion s'adresse à ses auditeurs avec beaucoup de courtoisie, malgré la rudesse de ses réprimandes. (En revanche, dans le discours qu'il a fait, peu après, aux Alexandrins, Dion s'adresse à cette populace turbulente sur un rare ton de mépris moral et de supériorité de caste ; la raison en est qu'à cette époque Alexandrie n'avait pas encore de *Boulè* ; donc le notable, Dion, est face à face avec une vile plèbe, sans que s'interpose un corps de notables).

4° Qu'elle soit démocratie (ce qu'est Rhodes, selon Dion, ce qui signifie seulement que Rhodes n'était pas timocratique) ou oligarchie, une *polis* est en réalité une seigneurie collective, celle de ses notables (on sait que cette noblesse est héréditaire de fait : à Athènes, à Sparte, voire à Termessos, on a pu reconstituer de longues généalogies). Au lieu de vivre chacun en son village, ayant fait construire son château, ces seigneurs vivent groupés en une ville et font construire chacun un des monuments publics de cette ville qui est leur seigneurie collective et où ils ont pour mission de tenir en laisse cette tribu indocile qu'est la plèbe. Or les honneurs publics, les statues, sont pour eux l'équivalent de ce que seront les titres de noblesse à une autre époque. Lorsque Dion déclare que, si l'on prive de leurs statues les bienfaiteurs publics et les héros, personne ne voudra plus dépenser ou mourir pour la cité, il raisonne comme un défenseur de notre noblesse d'Ancien Régime qui légitimerait la noblesse en alléguant que personne ne voudrait plus mettre son épée au service du Roi, si la noblesse et ses honneurs n'en étaient la récompense. Le discours de Dion — et toute la vie des cités grecques sous l'Empire — s'éclaire, si, à travers la fiction constitutionnelle, on voit fonctionner cette curieuse seigneurie collective de ville.

5° Il y a plus : les statues honorifiques, élevées à de grands hommes, sont aussi des témoignages sur le passé de la cité et, plus généralement, sur la gloire passée de l'Hellade (car le grand homme d'une cité était une gloire pour la Grèce entière, aurait-il fait la guerre à d'autres Grecs, de même que toute l'Allemagne était fière de Frédéric II. D'où le prestige de Philopoiôn, qui fut le dernier Grec à avoir réussi un exploit de grande politique, aux dépens de ses voisins et compatriotes). Or ces gloires passées sont essentielles pour le nationalisme grec sous l'Empire. Non par une fuite nostalgique dans un passé plus glorieux que le présent, comme l'a cru Bowie (*Past and Present*, 1970), mais parce que le nationalisme grec est un nationalisme historique (et non pas territorial, ni ethnique, ni religieux, ni fondé sur un Livre, etc.). Patriotisme de la *paideia* chez les lettrés (Aelius Aristide ; J.W. Day, *The glory of Athens : the popular tradition*, Chicago, 1980) ; mais aussi souvenirs patriotiques d'un passé glorieux dans le peuple même. Certes, un écrivain grec se soucie rarement de ce que pense la plèbe ; cependant Plutarque s'en soucie incidemment, car ce nationaliste favorable à l'hégémonie romaine (*sic*) craint que les grands souvenirs guerriers « n'excitent la plèbe » et ne créent quelque

agitation ; Salamine et Marathon *exairousi ta plêthê*, en poussant à imiter (*mimeisthai*) les grands ancêtres ; les *exempla* de Marathon ou Platée « font chanter cocorico (*phryattesthai*) à la foule » (Conseils politiques, 17 ; *Moralia*, 814, A et C). Aussi bien Dion met-il en relation les statues remployées et la gloire militaire passée de Rhodes, ses batailles navales, sa flotte (de guerre, et non marchande). C'est un patriotisme guerrier, la guerre prouvant l'indépendance politique.

6° Ce passé est toujours vivant : pour Plutarque, les *exempla* donnés par Périclès ou Epaminondas valent toujours pour Athènes et pour la Béotie. Ils n'appartiennent pas à une « période révolue », comme nous dirions : le temps historique ne se différencie pas en périodes hétérogènes, comme pour nous ; Athènes demeure Athènes, la Grèce est toujours la Grèce, même si elle est humiliée par les autorités romaines. L'hégémonie romaine n'a pas créé de coupure. On songe à Philippe Ariès racontant que, dans sa famille d'Action Française, on commentait la politique quotidienne de la France éternelle en prenant spontanément des exemples dans l'Ancien Régime : s'il fallait évoquer un exemple de libéralisme, on alléguait Michel de l'Hospital. Voilà ce patriotisme historique et continuiste grec qu'on prend trop souvent pour de la rhétorique.

Ne parlons pas de fuite dans l'imaginaire, *escapism*, opium du peuple, ni de sentiment de décadence. Au contraire, il y a ici une ambitieuse modestie ; la référence au passé pris comme norme signifie qu'on prétend toujours l'imiter, ce qui est un gage de grandeur : on conserve pieusement le noble idéal des ancêtres ; malgré les circonstances (qui ne découpent pas le temps en « périodes » hétérogènes), on prétend suivre leurs traces. Quand l'empire, au quatrième siècle, sous les seconds Flaviens, exalte les Antonins, il entend par là qu'il ne cesse pas de se réclamer de ce que nous appelons un « exemple » et qui était pour eux une norme, une mesure. L'exaltation des ancêtres est du *fishing for compliments*¹.

1. Dion de Pruse, XXI, 11 : « Vous me regardez de travers et vous vous dites que je dis des sottises parce que je ne vous parle pas de Cyrus ou d'Alcibiade, comme font maintenant tous les intellectuels (*sophoi*), mais de Néron et d'êtres du même genre, qui sont plus récents, sans noblesse et qui sont de notre époque ». Ce qui signifie qu'au lieu de vanter de flatteuses normes, Dion stigmatise des faits scandaleux contemporains. Sur le recours au passé dans la littérature du IV^e siècle, voir C.E.V. Nixon, *The use of the past by the Gallic Panegyrists*, dans *Reading the past in Late Antiquity* (Gr. Clarke, éditeur), Australian University Press, 1990, p. 5. Ce qui prouve que l'*exemplum* est un fait érigé en norme, et non pas un fait qui vaudrait par son autorité propre, indépendamment du choix qu'en fait la postérité, est l'histoire des arts et des lettres. Il est difficile qu'un Michel-Ange ait pu s'abuser sur la faible valeur de l'Apollon du Belvédère ou du Laocoon (ce trio de singes se débattant au milieu de chapelets de saucisses, disait, sauf erreur, Lichtenberg) ; difficile de croire que Boileau (oui, Boileau) ait pu lire l'*Illiade* sans être déçu ou choqué. Donc ce n'est pas l'œuvre même qu'ils voyaient (médiocre en un cas, sublime en l'autre), mais la norme représentée en l'œuvre. Ce que confirme le caractère trop « lisse », insipide et « de bon goût » des copies d'Antique, copies d'époque hellénistico-romaine des grandes œuvres des cinquième et quatrième siècles grecs ; par exemple l'Hermès d'Olympie, ce garçon coiffeur gominé (*dixit* Barrès) : de l'œuvre on retenait la norme reproductible et donc « lisse ».

7° Comme nos blasons, devises, girouettes, frontons triangulaires, etc., les statues honorifiques étaient des titres de noblesse ; les gouverneurs romains d'Asie qui, passant par Rhodes, voulaient une pareille statue désiraient acquérir une noblesse hellénique. On dira que les titres de noblesse sont des « biens symboliques » ; je ne crois pas à cette expression équivoque. L'apparat, le cérémonial, etc., n'ont pas de valeur de signe ni symbole, à la façon des motocyclistes qui entourent la voiture d'un très fonctionnel président d'une de nos républiques rationalisées ; il n'y a pas ici de distinction entre un appareil signifiant et une puissance matérielle qui serait signifiée par lui. Il n'est pas vrai, inversement, que les « symboles » aient une valeur par eux-mêmes, indépendamment d'un enjeu plus substantiel. La vérité est que la psychologie historique comporte des périodes hétérogènes et que l'apparat, les statues, etc., nous replacent en un âge plus puéril ou animal (pas de coq sans crête, mais le coq est un vrai coq) où l'on *ne savait même pas distinguer* rationnellement entre le signe et le signifié. Ou, si l'on préfère, le rapport est d'*expression* : un sourire par lui-même *ne prouve* rien, mais une phrase aimable serait *démentie* par l'absence de sourire. De même, un chef déçoit, s'il n'a pas d'apparat, de titre de noblesse, de statue, etc., mais ce même appareil ne vaut que si le chef est un vrai chef. Comme me le disait le regretté Louis Marin, entre l'apparat royal et le pouvoir royal il y a un « tourniquet » où l'on supporte l'autre et réciproquement. L'apparat, par sa présence, ne se sépare pas de la réalité, alors que le manque d'apparat décevrait et *démentirait*. Donc l'apparat (par exemple ce que nous appelons bien mal la « propagande impériale » des Césars) est le contraire d'une propagande : les honneurs ne sont pas une propagande (une rhétorique, une publicité) faite pour *persuader* (positivement) d'une grandeur *qu'on ne connaissait pas encore* : ils sont l'expression d'une grandeur *présupposée* ; la force des honneurs, de l'apparat, est d'affecter de croire que le chef a *d'avance* affaire à des convaincus, et convaincus à juste titre. L'apparat n'est pas une discursion, une argumentation, alors que la propagande, la publicité et la rhétorique en sont une : l'apparat est un coup de bluff pour âmes simples, qui fait un coup de prestige enlevant d'un même geste le signifié présumé et le signifiant présumant. Conduite de paon qui fait la roue. Conclusion : les statues, chez Dion, ne sont pas un thème rhétorique, mais une chose capitale : il n'y aura plus de grandeur chez les héros rhodiens du passé, si la disparition de leurs statues honorifiques dément cette grandeur.

8° « Rhétorique », « sophistique », il y aurait beaucoup à dire là-dessus, ainsi que sur l'« archéomanie » de la Seconde Sophistique. Au moins deux choses. D'abord, qu'on prend pour archéomanie ce patriotisme ayant pour territoire un passé commun glorieux (car « l'Hellade est dispersée sur beaucoup de terres », elle est *diesparménê*, écrit Dion, XXXVI, 5 ; elle est une diaspora qu'unissent ses souvenirs ; comparer la note de Dittenberger, *OGIS*, n° 497, n.5 : « Graeciam omnes omnino regiones ubi Graeci habitent significare posse non est negandum »). Ensuite, on songera à ce qu'un grand

historien, Peter Brown, dit de la rhétorique dans *Power and persuasion in Late Antiquity* (Université du Wisconsin, 1992) et ce qu'il en disait déjà dans *The making of Late Antiquity* (Harvard, 1978), p. 38 : « To create a culture where highly competitive men were, nonetheless, made constantly aware of what they shared with their peers and with their local communities, was the singular achievement of the Antonine age. The Atticizing revival and the consequent emphasis on a rhetorical training that drew its themes from a distant, admired past need not be seen as an escape from reality. It has been better interpreted as an attempt to create a common language in which all members of the upper class would share ».

Le langage enseigné par l'éducation rhétorique jouait le même rôle de barrière distinctive et de marque d'appartenance que joueront les manières, la prononciation, etc., dans l'Angleterre victorienne. Ce n'est pas l'autorité des *exempla* ou du *mos majorum* qui crée un tel consensus, mais l'inverse : un consensus ne peut s'établir que sur des *exempla* assez anciens pour devenir consensuels et anodins.

Or cette appartenance de classe peut être aussi appartenance ethnique : pour affirmer contre Platon la valeur civilisatrice et socialisatrice de la rhétorique, Aelius Aristide (discours III) prend contre Platon la défense de quatre héros qu'il a calomniés, Périclès, Cimon, Miltiade et Thémistocle.

Le discours 31 de Dion développe une idée beaucoup plus précise, réaliste et agressive qu'on ne semble le croire : Dion y oppose les hommes que Rhodes honorait au temps de son indépendance, et qui étaient ceux de ses fils qui avaient défendu ou restauré les armes à la main l'indépendance de leur cité, et les hommes qu'elle honore aujourd'hui et qui sont ces gouverneurs romains, rarement hommes de bien (*epieikeis*), dont l'existence réduit l'indépendance rhodienne à n'être qu'une fiction. Abolir le souvenir des premiers en transférant ingratement leurs honneurs aux seconds, c'est abdiquer un passé « national » glorieux ; c'est substituer à l'antique « noblesse » nationale des honneurs publics une pseudo-noblesse indigne, étrangère et dominatrice, celle des maîtres romains.

Le paragraphe 43 va plus loin encore ; les anciens honorés l'ont été pour leurs bienfaits, sont censés objecter les Rhodiens, tandis que nous honorons les nouveaux par force. A quoi Dion répond que « tout le monde sait bien que la bienfaisance est un titre plus sûr que la force, car il n'est force que le temps n'abolisse, alors qu'il n'abolit pas les bienfaits ». Les Romains se font honorer par force et non par bienfaisance. L'insinuation va loin : Dion dira ou a déjà dit aux Romains que, s'ils continuent à exercer l'hégémonie par avidité, et non avec vertu, leur empire s'en ira en fumée. Seule une domination juste, bienfaisante pour les gouvernés, est durable ; la tyrannie ne peut se maintenir longtemps. De même, dans ses Discours Royaux, Dion opposera le tyran au Bon Roi, vertueux et bienfaiteur des gouvernés.

Mais il y a plus : toute la fin du discours 31 affirme fortement que le remploi des statues, qui fait preuve de servilité et d'ingratitude, risque d'être le symptôme d'un début de décomposition morale. Or Dion ne distingue pas entre la moralité et l'identité hellénique. Les Rhodiens doivent leur excellente réputation à leur bonne constitution politique, à leurs vertus intactes (n'étaient les remplois) et aussi à leurs traits ethniques les plus distingués : leur manière de se vêtir, de se coiffer, de marcher dans les rues de la cité avec une modestie toute civique, de limiter le port de la pourpre (par les prêtres, s'entend, et peut-être, plus particulièrement, par les grands-prêtres du culte impérial), en un mot, « tout ce qu'il y a d'antique et de vraiment hellénique dans vos comportements ». Cela frappe « même les Barbares » qui passent par Rhodes : au premier coup d'œil, ils voient bien qu'ils ne sont pas en Cilicie ni en Egypte, ni même en cette Athènes qui a perdu son caractère grec et ses vertus. Ces « Barbares » comprennent implicitement les Romains (E.L. Bowie dans *Hellenismos : quelques jalons pour l'histoire de l'identité grecque* (S. Said, éd.), Leyde, 1991, p. 196-201.

Vertu et conservation des différences (des supériorités nationales grecques) sont pour Dion la même chose ; seule Rhodes les conserve encore, n'étaient les remplois de statues ; ailleurs, l'identité hellénique s'est décomposée.

Pourquoi ? A cause de la perte de l'indépendance et de la paix romaine, qui n'est pas seulement, écrit Dion, « paix et servitude », mais aussi « paix et laisser-aller ». Car, en temps de guerre, dans les tempêtes de l'histoire, chaque citoyen, bon ou moins bon, se tend dans l'effort, tandis qu'avec la paix la tension et la vertu, et donc l'identité nationale, s'effondrent. Conclusion : que les Rhodiens sachent conserver leur vertu et leur identité hellénique, pour l'honneur de toute la Grèce, malgré la paix.

Le discours 31 de Dion est un appel lancé pour que la grécité retrouve sa fierté et cesse de manifester une basse complaisance envers les maîtres romains, que les cités honorent parce qu'elles s'y sentent forcées, et non parce que les Romains le méritent. Dans ses *Conseils politiques*, Plutarque dira que, puisque Rome a vaincu, il faut se garder de grandes ambitions et se faire modeste ; Dion conclut plutôt, lui, qu'il faut faire en sorte que le peu de liberté concédée par Rome aux cités libres et pourvues de *loca adjuncta*, îles ou Pérée, à savoir à Athènes et à Rhodes, soit employé à rester fièrement dignes des Hellènes d'autrefois. Athènes étant devenue scandaleusement indigne de sa vieille gloire, seuls des Rhodiens peuvent encore représenter la dignité de l'Hellade ; or les monuments, les pierres, c'est-à-dire les vieilles statues, sont les témoins de l'antique grandeur hellénique. On comprend alors qu'un Pausanias ait eu, lui aussi, des sentiments antiromains (James Frazer, Chr. Habicht).

Deux autres textes renforceront notre interprétation : le début du *Borysthénique*, où Dion, hors de l'Empire romain, retrouve une antique cité, appau-

vrie, diminuée, mais restée profondément grecque ; Homère y demeure le poète par excellence ; les jeunes gens ont conservé la pudeur et la distinction de jadis : ils gardent leurs mains sous leur manteau, ils ne font pas de grands gestes (les Rhodiens, dit-il aussi, ont conservé la même distinction bien hellénique). Et pourtant, dans la cité borysthénique, il y a un renégat ; pendant les retrouvailles émues de Dion et de ces Grecs plus que grecs (ils portent encore la barbe et les cheveux longs, comme au temps d'Homère), voilà qu'apparaît au milieu de la foule un homme rasé ; « et l'on disait que, si sa mise était telle, ce n'était pas par hasard, mais pour flatter les Romains et pour exprimer son amitié pour eux. Que c'était laid à voir ! » (XXXVI, 17).

Citons enfin le *Discours Olympique* : Dion revient des bords du Danube, où il a vu « un peuple » (à savoir les Daces) « qui combattait pour sa liberté et sa patrie, tandis qu'un autre peuple » (les Romains de Trajan) « combattait pour la domination » (XII, 20).

Gardons-nous donc d'interpréter de manière trop lénifiante, comme fait Palm, ces textes grecs d'époque impériale. Plutarque lui-même n'a pas pardonné à Vespasien d'avoir remis la Grèce, « libérée » par Néron, à l'état de province (*De sera numinis vindicta*, *Moralia* 567 F) : aux Enfers, Néron, ce monstre, obtient cependant quelque indulgence du tribunal, pour avoir libéré les Grecs. Une lettre attribuée à Apollonios de Tyane réprimande Vespasien d'avoir fait pire qu'un Néron (Philostrate, V, 7 et V, 41). Les lettres attribuées à Apollonios contiennent d'ailleurs plusieurs sorties antiromaines. Sur Néron, voir enfin Pausanias, V, 17, 3.

Il ne reste que Rhodes, puisqu'Athènes a trahi (et que Corinthe n'est plus, dit incidemment Dion) ; Athènes, que les seigneurs romains aiment tant et qui les aime tant... Dion n'est pas le seul à lui reprocher d'avoir trahi (*Anthologie Palatine*, XI, 319 ; comparer Dion, XXXI, 116 ; *Inscr. Graecae*, III, 769 ; Louis Robert, *Opuscula selecta*, IV, 93). Or, un jour, après son exil, Dion est allé faire un discours aux Athéniens (XIII, 14 sqq. et 29 sqq.), et que leur a-t-il dit ? Il leur a parlé d'un de leurs squelettes dans leur placard, celui de Socrate, et leur a enseigné que le goût des concours thyméliques et de la culture ne fait pas qu'une cité soit vertueuse pour autant. Il leur parle aussi de leurs maîtres romains et il leur apprend qu'il est allé prêcher les Romains eux-mêmes, dans leur grande cité, et n'a pas hésité à leur dire que leur fureur d'accumuler des possessions les perdra, car, faute de vertu, leur domination n'est pas authentique (XIII, 34).

Alors, faut-il opposer Dion, nationaliste nostalgique, à l'*Eloge de Rome* d'Aelius Aristide, ce panégyriste ? Non, et J. Bleicken a bien vu pourquoi (*Nachrichten der Akad. Wiss. Göttingen*, 1966, n° 7) : cet éloge consiste moins à louer Rome que (comme le prouve, ici aussi, le mouvement du texte) à faire sentir aux Romains que leur empire ne dure que parce qu'ils font des Grecs autant de participants (et non d'objets passifs) de leur politique. Les

Romains, ajoute Bleicken n'ont pas dû tous être aussi heureux qu'on le croirait d'entendre pareil éloge de Rome.

Le discours 31 est un texte extraordinaire, sans parallèles (la littérature antiromaine a disparu, on le sait). Dion est à la fois un partisan de la monarchie, c'est-à-dire de l'empereur (lequel est romain) et de la fierté nationale grecque ; comme le Lucien du *Nigrinos*, il est xénophobe. Il ne va pas jusqu'à appeler la foule, à Olympie, à se soulever contre Rome, comme fera Pérégrinos Prôteus, mais, dans plusieurs autres discours, il invite les cités grecques qui sont ennemies entre elles à se réconcilier, pour pouvoir résister aux abus du gouverneur romain. Dans le discours 31, il déplore que les Grecs d'autrefois aient passé leur histoire à se battre entre eux ; ainsi « ils se sont trahis eux-mêmes et ont appelé sur la Grèce n'importe quel candidat au titre de maître », candidat macédonien ou romain (§ 19). Même idée chez Aelius Aristide et encore chez Hérodien (III, 2, 8). La paix romaine, Dion l'appelle servitude (§ 125). Tout lecteur qui sera sensible au mouvement du discours et à ses allusions aura peine à croire, du moins nous l'espérons, que nous ayons cédé ici à un délire d'interprétation. La vérité est qu'il faudrait cesser de croire sur parole les Romains lorsque leur complexe d'infériorité-supériorité les fait traiter de *Graeculi* l'Hellade d'époque impériale. Nous renvoyons au très bel article de Fergus Millar sur Dexippe dans le *Journal of Roman Studies* de 1969, où l'on verra aussi que « rhétorique » voulait dire « idéologie », ou « éducation », ou « souvenirs patriotiques toujours vivants et actifs à l'occasion ». Nous ne pouvons donc suivre J. Touloumakos, *Zur Geschichtsbewusstsein der Griechen in der Zeit der röm. Herrschaft*, Göttingen, 1971. En revanche, les travaux de M. Dubuisson (Liège) nous semblent judicieux et neufs.

Le séminaire a porté sur une inscription latine de Dalmatie et sur des inscriptions grecques d'époque impériale ; le contenu est sous presse dans les *Mélanges* dédiés à la mémoire du regretté François Jacques, et dans la *Revue de Philologie*. Une des séances du séminaire a permis à M.J.-C. Passeron, philosophe et professeur de sociologie, à l'E.H.E.S.S., d'exposer sa conception wébérienne de l'épistémologie historique et sociologique, en traitant des « modèles à déictiques » qui sont ceux des sciences humaines. Enfin, dans un autre séminaire, M^{me} Françoise Frontisi-Ducroux a décrit le site et les monuments de Termessos.

P.V.

PUBLICATIONS

Sénèque : *Entretiens, Lettres à Lucilius*, textes préfacés, annotés et traduction revue. Paris, Robert Laffont, 1993, CLXXXIV et 1 104 pages.

Weisheit und Altruismus : eine Einführung in die Philosophie Senecas, Frankfurt, Fischer Verlag, 1993, 232 p. Traductions italienne et espagnole.

Images de divinités tenant une phiale ou patère : la libation comme rite de passage et non pas offrande, dans *Metis*, V, 1990, p. 17-30.

Conférences ou exposés à Rabat, Casablanca, Marrakech, Athènes, Rome, Saint-Pétersbourg.

Enseignement à l'Université d'Etat de Moscou (mission franco-russe).