

5434

FONTAINE, J.

1966

JACQUES FONTAINE
Professeur à la Sorbonne.

B9

Le Songe de Scipion premier Anti-Lucrèce ?

Quiconque cherche à définir l'attitude de Cicéron envers l'épicurisme, s'adresse aux longues controverses du *De finibus* et du *De natura deorum*¹. Mais Torquatus et Velleius n'y sont pas seulement des « dramatis personae » : ces contemporains de Cicéron ont dialogué avec lui bien avant d'entrer en scène dans les traités philosophiques de la fin de sa vie². Avant d'être une joute d'idées, l'affrontement de Cicéron à l'épicurisme fut d'abord un débat de personne à personne, très tôt engagé avec les maîtres du Jardin qui furent aussi ses amis : un Phèdre, dont Cicéron suit l'enseignement à Rome avant 88 ; un Zénon qu'il écoute à Athènes, où il retrouve Phèdre, en 79 ; un Patron, à la demande duquel il entreprend en 51 des démarches auprès de Memmius, pour qu'il restitue à ce scolarque du Jardin les ruines de la maison d'Épicure³. La vie de l'orateur est ainsi tissée d'amitiés parfois très étroites avec des successeurs ou des disciples d'Épicure. Pour déterminante qu'elle apparaisse dans ses derniers traités philosophiques, l'hostilité de Cicéron à la morale épicurienne et surtout à ses incidences politiques⁴, ne semble pas avoir porté ombrage à ces relations personnelles. Le seul nom d'Atticus est, sur ce chapitre, comme le symbole de sa fidélité à de telles amitiés.

1. C'est le cas de l'étude approfondie de Constantin VICOI, *Cicerone espositore e critico dell'epicureismo*, in *Ephemeris Dacoromana*, t. 10, 1945, p. 155-347.

2. La chose est vraisemblable même pour C. Velleius, ami de l'orateur Crassus, qui évoque l'incapacité oratoire de cet épicurien dans *de or.*, 3, 21, 78 ; elle est beaucoup plus sûre pour L. Manlius Torquatus, ami de jeunesse de Cicéron : cf. *Cic., fin.*, éd. Martha (Belles Lettres), p. 2, où l'on trouvera une courte biographie du personnage.

3. Sur ces relations, et l'affection de Cicéron pour les scolarques épicuriens, cf. surtout cette requête à Memmius : *fam.*, 13, 1. Utile regroupement des faits et des textes essentiels sur les relations personnelles de Cicéron avec les philosophes, entre autres les Épicuriens, cf. P. BOYANCKÉ, *Les méthodes de l'histoire littéraire, Cicéron et les philosophes*, in *REL*, t. 14, 1930, p. 288-310.

4. C'est l'une des conclusions les plus intéressantes de l'étude de C. VICOI, citée *supra*, n. 1.

D Fontaine J. Sorbonne
notes (ex. J.)

6 FONTAINE J., *Le Songe de Scipion premier Anti-Lucrèce ?* Mélanges A. Piganiol (cf. Mélanges) 1711-1729. | La lecture du poème de Lucrèce a exercé sur la pensée de Cicéron une influence profonde, et l'a poussé à se faire, en écrivant le Songe, comme le réformateur religieux, et le directeur de conscience des « optimates », et à définir pour eux une spiritualité moderne de l'homme politique romain. Et le Songe se présente comme la première réponse à Lucrèce.

gds B9-31

Cette continuité ancienne des relations entre Cicéron et l'épicurisme vivant inviterait d'emblée à ne pas négliger ce dialogue, poursuivi depuis son adolescence, quand il s'agit de dégager les intentions profondes de son premier traité philosophique : le *De republica*. A plus forte raison quand on constate que sa préface contient une attaque sans équivoque contre les partisans du $\mu\eta\ \pi\omicron\lambda\iota\tau\epsilon\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$: contre tous ceux qui, prématurément, « sonnent la retraite », qui ne demandent à leur patrie « qu'un refuge sûr pour leur loisir, un endroit tranquille pour leur repos », qui croient trouver une excuse à leur abstentionnisme dans le fait que les hommes politiques seraient tous — à les en croire — « des vauriens auxquels il est avilissant de s'assimiler, misérable et dangereux de s'affronter »¹. Et dès cette préface adressée à son frère Quintus, Cicéron s'emploie à réfuter en détail la thèse précisément épicurienne selon laquelle le sage consentirait à se mêler de politique au seul cas où sa patrie se trouverait en danger². Une orientation marquée avec une telle insistance dans la préface de l'ouvrage ne saurait être considérée comme provisoire. Elle confère à tout son dessein une couleur particulière. Sans y exclure bien d'autres intentions, qu'il n'est pas dans notre propos d'étudier ici, elle apparaît primordiale dans la mesure même où elle est proposée et imposée à tout lecteur de ces premières pages. Dès le premier livre, d'ailleurs, elle éclaire d'une lumière particulière deux grands thèmes que l'on verra précisément reparaître dans le cadre plus étroit du *Songe* : le débat entre « otium » et « negotium » ; le problème des liens entre l'univers et la cité, entre les domaines cosmique et politique.

Comment ce débat avec les sectateurs d'Épicure n'eût-il pas été aussi présent à l'esprit de Cicéron lorsqu'il composa la brillante péroraison de son traité : ce *Songe de Scipion* qui est, en plus d'un sens, sa profession de foi ? Non seulement, en effet, on y retrouve les deux grands thèmes dont nous venons de rappeler la présence dans le premier livre, mais une vision complète du monde s'y esquisse autour de la mission divine qui donne au destin de l'homme politique la plénitude de son sens. C'est ici que les récentes études d'A. Ronconi sur le *Songe* nous invitent à préciser l'optique anti-épicurienne de la pensée de Cicéron. Soutenue par les uns et niée par les autres, l'existence de souvenirs ou de réminiscences de Lucrèce dans les œuvres

1. Cic., *rep.*, 1, 2, 3 : *neque ea signa audiamus quae receptui canunt* ; 1, 4, 8 : *Neque enim hac nos patria lege genuit aut educauit ut... tantummodo nostris ipsa commodis seruicis tutum perfugium otio nostro suppeditaret et tranquillum ad quietem locum...* ; 1, 5, 9 : *cum ita dicunt accedere ad rempublicam plerumque homines nulla re bona dignos, cum quibus comparari sordidum, configere autem... miserum et periculosum sit*. Nous citerons le texte dans la 2^e éd. L. Ferrero, 2^e réimpr. parue à Florence en 1961.

2. Cic., *rep.*, 1, 6 ; cf. Sen., *de otio*, 3, 2 : *Epicurus ait : non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid interuenerit*.

de Cicéron demeure une « *quaestio uexatissima* ». Mais il est juste d'observer que, jusqu'ici, le champ de cette bataille philologique avait été presque toujours restreint aux ouvrages philosophiques, plus techniques, de la fin de la vie de Cicéron ; donc, le *De republica* n'a presque jamais été versé au débat¹. Or, sans apporter pour autant de preuve irréfutable, les études du dernier commentateur du *Songe* ont montré que la terminologie du célèbre fragment présentait, dans l'ordre du vocabulaire cosmique et poétique, parfois même sous la forme d'alliances de mots, des consonances curieuses avec la langue et le style de Lucrèce².

L'interprétation naturelle de telles coïncidences trouve un appui sérieux dans la chronologie de la découverte de Lucrèce par Cicéron. Car il s'est écoulé moins de trois mois entre la lettre où Cicéron a prononcé son jugement elliptique et si controversé sur les « *Lucreti poemata* » (février 54), et celle où il annonce, en mai 54, la mise en chantier du traité *De republica*³. De ces deux lettres, le destinataire est son frère Quintus, — ce même Quintus auquel il adressa la préface du traité, en lui destinant ainsi sa polémique anti-épicurienne. Une telle convergence laisse à penser, même si elle ne permet, à elle seule, aucune conclusion plus précise. Le dessein d'écrire ce traité dut même être plus proche encore de la première lecture du poème de Lucrèce par Cicéron. La seconde lettre atteste en effet que les deux frères se sont

1. La négation radicale et hypercritique est bien représentée par les conclusions de W. A. MERRILL, *Cicero's knowledge of Lucretius's poem*, in *Univ. of California Publications in Classical Philology*, vol. 2, 2, 1909, p. 42 ; sa mise en doute d'une connaissance du poème de Lucrèce par Cicéron, en dépit du jugement fameux de la correspondance (*infra*, note 3), vient d'être justement considérée comme abusive par P. BOYANCÉ, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, 1963, p. 25, n. 2. Les philologues italiens sont plus séduits par la vraisemblance de certains rapprochements : cf. O. TESCARI, *Cicerone e Lucrezio*, in *Convivium*, t. 6, 1934, p. 257 sq., qui présente une série de parallèles du poème avec des textes de *fin.*, *Tusc.*, *nat. d.* Avec moins de précision cf. aussi ETT. PARATORE, *L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino*, Roma, 1960, p. 82, qui rapproche le langage du *Songe* de *LYCR.*, 3. P. BOYANCÉ, *op. laud.*, p. 26, ne trouve « nulle part de parallèle absolument convaincant ».

2. Alessandro Ronconi a repris dans l'Introduction de son éd. du *Somnium Scipionis*, Firenze, 1961, p. 34, l'essentiel de ses observations sur ce point, déjà publiées dans le cadre de son étude *Osservazioni sulla lingua del S. Sc.*, in *Studi Funaioli*, Roma, 1955, p. 394, reprises ensuite dans ses *Interpretazioni grammaticali*, Padova, 1958, p. 55 sq.

3. Cic., *ad Quintum*, 2, 9, 3 (= t. 3, CXXXI Constans, p. 53) : *Lucreti poemata ut scribis ita sunt, multis luminibus ingenti, multae tamen artis. Sed cum ueneris* (écrit avant le 12 février 54) ; *ibid.*, 2, 12, 1 (= *ibid.*, CXXXVII, p. 62) : *Scribebam illa quae dixeram πολιτικά, spissum sane opus et operosum* (écrit en mai). Sur le problème des rapports entre Cicéron et Lucrèce, nous ne tiendrons compte ici ni de la notice de Jérôme, ni de la *Vita Borgiana*, dont la valeur est mise en doute à juste titre par le consensus des meilleurs spécialistes de Lucrèce. D'autre part, nous laisserons de côté systématiquement les problèmes posés par les autres sources philosophiques du *Songe*, qui demeurent étrangers au propos de ce travail.

déjà entretenus de ce projet avant leur dernière séparation. Certes, nous sommes totalement démunis pour fixer, dans le détail de la rédaction des divers livres, la chronologie de la composition réelle de l'ouvrage. Si les deux premiers livres étaient déjà composés, sans doute sous une forme très voisine de celle que nous connaissons, dès novembre 54¹, la conception d'ensemble de l'œuvre ne permet guère de penser que Cicéron n'ait pas songé à lui donner très tôt cette conclusion, où une profession de foi métaphysique et religieuse viendrait couronner, et pour ainsi dire sceller, l'expression de son idéal politique. Admettons même l'hypothèse la plus défavorable, — mais non la moins vraisemblable si, conformément aux confidences de l'auteur sur la rédaction des deux premiers livres, on suppose que les six livres ont été composés dans l'ordre qui est resté le leur. Le *Songe* aurait donc pu être écrit peu avant la publication, c'est-à-dire vers le début de l'année 51. Il reste que Cicéron connaissait le poème de Lucrèce depuis trois ans, qu'il en admirait le talent et la facture, et que, même s'il ne l'avait relu, en particulier pour en discuter avec Quintus², il ne pouvait s'empêcher d'y songer en écrivant les pages de son traité les plus opposées aux thèses épicuriennes.

La seule admiration littéraire que Cicéron éprouva en lisant « les poèmes de Lucrèce » suffirait à nous assurer que l'ouvrage fit sur lui une impression profonde. Il demeure difficile d'interpréter le silence total de son œuvre ultérieure sur Lucrèce comme sur son poème. Le fait que son jugement de février 54 ne dise rien du contenu idéologique du poème laisse penser que les idées de Lucrèce ont dû déconcerter Cicéron, du moins par leur présentation violente et plus d'une fois provocante³. Est-ce à dire qu'elles l'aient révolté ? La vision que le *De rerum natura* donne des mobiles et des conséquences de l'ambition politique trouvait chez Cicéron trop d'échos à des expériences douloureuses dans sa vie publique récente pour qu'il y vît seulement une caricature odieuse. De telles pages ne lui sont-elles pas apparues plutôt comme une tentation ? Que l'on se rappelle les confidences désabusées

1. Cic., *ad Quintum*, 3, 5, 1 (CLIII Constans, p. 117) : *Nam duobus factis libris...* (écrit à la fin d'octobre ou au début de novembre 54).

2. Quintus est à Formies (cf. notice de Constans, p. 35) quand Cicéron lui adresse son jugement célèbre de la lettre CXXXI. Il est probable que les deux frères ont discuté de Lucrèce en se rencontrant à nouveau avant le départ de Quintus en Gaule auprès de César, à moins que Cicéron, en se rendant dans ses villas de Campanie, où il demeure tout le mois de mai 54 (cf. *ibid.*, p. 37), soit passé par la villa de Quintus à Formies.

3. Le jugement est purement littéraire. Il semble que l'interprétation la plus simple puisse être la suivante : comme Quintus, Cicéron apprécie le talent poétique de Lucrèce (*ingenium*). Mais (peut-être à la différence de son frère), il en admire aussi la facture ennienne (*ars*). La remise à plus tard d'un jugement plus circonstancié peut s'expliquer par le caractère mélangé des impressions ressenties par Cicéron à cette première lecture, en particulier dans l'ordre des idées, auxquelles la lettre se garde de faire la moindre allusion.

qu'il fait en novembre 54 sur sa vie présente « livrée aux besognes épuisantes du barreau ou réduite aux consolations de l'étude solitaire » — c'est-à-dire déjà, au moins à demi et sous la pression des circonstances politiques, la vie retirée d'une sorte d'épicurien malgré lui. Il avoue en même temps l'écroulement de son idéal politique d'antan : être le premier dans la cité¹. Cicéron a lu le poème de Lucrèce à un moment où, déjà pratiquement écarté du devant de la scène politique par les triumvirs, il était d'autant plus vulnérable à toutes les tentations de la démission. Les réquisitoires de Lucrèce contre l'action politique n'ont donc pu être froidement considérés par lui comme des thèses doctrinales. Ils ne se présentent d'ailleurs pas sous cette forme abstraite. Considérée sous cet angle, la composition du *De republica* apparaît comme une tentative pour se ressaisir soi-même, en affermissant son idéal politique par une recherche doctrinale aboutissant à une profession de foi publique. Loin d'être la revanche littéraire ou le divertissement d'un homme politique en disponibilité, elle est d'abord une protestation, au sens le plus fort du terme, tout autant qu'un manifeste idéologique pour le rassemblement des « optimates ».

Car, si découragé qu'ait été Cicéron, il ne pouvait adhérer sans réserves à tous les arguments développés par Lucrèce contre l'engagement politique, ni en épouser tous les partis pris doctrinaux en ce domaine. A la longue, et dans la mesure même où il se sentait, progressivement, plus résolu à rentrer en scène, plus en mesure aussi de le faire, la relecture du *De rerum natura* dut exercer sur lui l'action salutaire d'un révulsif. Comment eût-il admis cette dévaluation méthodique du temps, de l'histoire, de l'action humaine, réduits à n'être que des accidents précaires de la matière, et comme tels voués à un anéantissement total (I, 459 sq.) ? Mais surtout, les chants II et III du poème renferment une condamnation explicite et sans appel de l'action politique. La versatilité de la foule transforme la course au pouvoir en une chasse illusoire qu'il faut recommencer sans cesse. A quoi bon accepter de peiner sans cesse, comme un Sisyphe dérisoire, pour voir ses efforts sombrer, en définitive, dans l'oubli et la mort² ? La vie politique n'est bonne que pour les arrivistes, esclaves de leurs passions, et prêts à tous les crimes pour atteindre l'argent, la puissance, et l'illusion fallacieuse de s'immortaliser par leurs actes. Elle n'est qu'une perversion de la vie conforme à la nature, une faute provoquée

1. *Ad Quintum*, 3, 5, 4 (l. 3, CLIII Constans) : c'est la lettre où Cicéron donne justement à Quintus des nouvelles précises de la composition du *De republica* : *angor nullam esse rem publicam... nostrumque hoc tempus aetatis, quod in auctoritate senatoria florere debebat, aut forensi labore iactari, aut domesticis litteris sustentari, illud uero quod a puero adamaram, Hούδην ἀριστέων καὶ υπέρροχος ἐμμεναι ἔλλων* (cf. II, 6, 208) *totum occidisse...*

2. *Lucr.*, 3, 995 sq. ; 1025 sq. ; 5, 1120 sq. Nous citons l'édition Ernout, et en utilisons l'excellente traduction.

par un aveuglement aux lois réelles qui règlent le destin de l'homme et de l'univers¹. Il n'est que d'ouvrir les yeux, pour se retirer à temps de cette mêlée confuse de passionnés et de criminels, nocive pour chacun et pour tous, où la double crainte de la mort et des dieux inspire les actes les plus odieux². Ces thèses orthodoxes étaient anciennes dans l'épicurisme. Elles remontaient au maître lui-même. Mais pour la première fois, un Romain de génie tirait à Rome et en latin, dans des termes angoissés qui trouvaient trop d'échos douloureux dans la conscience des lecteurs, les conséquences politiques de la morale épicurienne. La valeur des traditions politiques et religieuses qui donnaient son sens à l'exercice de la « vertu » politique romaine se trouvait ainsi d'autant plus gravement mise en question que la doctrine et l'expérience personnelle semblaient bien se rejoindre dans cette voix pessimiste. Et comme pour déconcerter et séduire davantage les sénateurs lettrés auxquels elle s'adressait à travers la personne de Memmius, elle empruntait une bonne part de son expression à la langue et au vers du chancre le plus révérend de la tradition romaine : l'art de Lucrèce apparaissait aussi comme celui d'un nouvel Ennius.

Même si l'on fait, méthodiquement, abstraction des suggestions de la chronologie sur lesquelles nous avons attiré l'attention, le *Songe de Scipion* n'en apparaît pas moins, objectivement, comme l'« anti-thèse » d'une telle vision de la vie politique. Dès lors, cette chronologie n'invite-t-elle pas à voir plus précisément dans le *Songe* une réponse d'un caractère aussi personnel que celui des relations de Cicéron avec les successeurs et les disciples d'Épicure ? Car sa thèse fondamentale est bien qu'une saine « physiologia », une juste estimation de la place et du rôle de l'homme dans l'univers, est loin de détourner de l'activité politique et de la dévaluer. Au contraire, elle y invite de manière pressante ceux qui, par vocation personnelle ou par tradition familiale, se trouvent appelés aux responsabilités des magistratures. Elle les y oblige même, en leur montrant dans cet engagement l'accomplissement d'une mission cosmique qui leur promet une immortalité astrale. Le public auquel s'adresse Cicéron à travers son frère Quintus est d'ailleurs sensiblement le même que celui que Lucrèce cherche à convaincre en la personne de Memmius³ : celui des patriciens désorientés, décimés

par un demi-siècle de guerres civiles, pris de doute et de crainte devant l'exercice de leurs responsabilités politiques, tentés par la fuite de l'« otium » dans la vie privée, sinon par la fuite définitive du suicide. Il est d'ailleurs significatif qu'avec des considérants différents, sinon opposés, le *De natura rerum* et le *Songe* réprouvent également le suicide⁴. Contre les exemples également néfastes que donnaient l'abstentionnisme d'un Atticus ou le cynisme d'un César, il importait de donner à la propagande épicurienne une réponse qui tentât d'être à sa mesure, et, sans verser dans la technicité des discussions d'école, de lui opposer des vues d'une ampleur comparable. En relisant le *Songe* dans cette perspective, on peut envisager cette réponse comme un défi et un débat, pour constater enfin que ses thèses les plus incompatibles avec celles du *De rerum natura* ont elles-mêmes subi comme un choc en retour de la critique lucrétienne.

Considérée sous l'angle des artifices littéraires, la mise en scène initiale du *Songe* apparaît fort cohérente avec l'ensemble de la fiction du dialogue. Scipion Émilien, le personnage central, évoque ses souvenirs d'Afrique à la veille de la chute de Carthage, et son long entretien avec Masinissa sur l'Africain. Il n'est pas jusqu'à l'évocation d'Ennius et à la croyance aux songes prophétiques et révélateurs qui ne puissent trouver dans le climat pythagorisant du cercle des Scipions leur justification et leur vraisemblance. Mais chacun de ces éléments, à l'envisager de plus près, fait de cette « ouverture africaine » du *Songe* une sorte de défi à Lucrèce. Voici bien vivants dans la mémoire des Romains — interlocuteurs comme lecteurs du *Songe* — les souvenirs des guerres puniques et de Scipion l'Africain. Or, Lucrèce avait choisi ces deux exemples pour montrer le triomphe universel de la mort et l'insensibilité des hommes aux événements irrémédiablement passés⁵. « Scipion, ce foudre de guerre, terreur de Carthage », qui « a rendu ses os à la terre comme le plus bas des esclaves », voici que Cicéron le montre, pour reprendre le vers d'Ennius, « uiuos uoluitans per ora uirum » ; bien plus : toujours vivant dans l'immortalité bienheureuse de la Voie lactée, et prêt à redonner à son petit-fils et à tous

1. LVCR., 2, 12 sq. ; 3, 59 sq.

2. LVCR., 5, 1129 : *ut satius multo iam sit parere quietum / quam regere imperio res uelle et regna tenere. / Proinde sine incassum defessi sanguine sudent / angustum per iter luctantes ambitionis*. Comment Cicéron n'eût-il pas été tenté, en lisant ces vers, de songer à sa propre situation face aux appétits provisoirement ligés des triumvirs ?

3. Comme le dit justement O. TESCARI, *art. laud.*, in *Convivium*, t. 6, 1934, p. 254. Sur Memmius, cf. en dernier lieu le portrait esquissé par P. BOYANCÉ, *Lucrèce...*, Paris, 1963, p. 20 sq. Les amis épicuriens romains de Cicéron sont dans leur ensemble de « grands seigneurs » de la noblesse romaine : cf. A. MOMIGLIANO, dans *JRS*, t. 31, 1941, p. 150.

1. LVCR., 3, 79, précisément après avoir censuré la poursuite des honneurs et de la gloire, condamne les mobiles erronés qui poussent les hommes au suicide par crainte de la mort ; CIC., *rep.*, 6, 3, 15, le stigmatise comme un abandon du poste confié à l'homme par la divinité.

2. Les guerres puniques, dans LVCR., 3, 833, sont comparées « à un cataclysme qui confondrait dans une même ruine la terre et la mer, la mer et le ciel » (comm. ERNOUT-ROBIN, *ad loc.*), et Lucrèce ne les a évoquées que pour montrer comment le temps a établi entre ces faits terribles et ses contemporains une coupure qui les laisse à l'égard de ces guerres dans une invulnérabilité affective aussi totale que celle de la mort. Au contraire, Cicéron, dans les premières pages du *Songe*, fait prédire à Émilien l'écrasement, pour lui glorieux, de Carthage, après avoir exalté les hauts faits du premier Africain. Les climats respectifs de ces allusions sont bien distincts.

les « principes » romains une confiance fervente en la grandeur de leur mission politique¹.

Mais surtout, se référer aux songes d'Ennius pour justifier implicitement celui de Scipion, c'était, en commençant le récit, invoquer le patronage du vieux poète avec le même respect que Lucrèce l'avait fait — en dépit de son dissentiment doctrinal — au début de son poème. Dans ce passage, Lucrèce avait d'ailleurs fait allusion, lui aussi, à l'apparition de l'ombre d'Homère à Ennius, mais pour condamner avec mesure pareille croyance². Comme s'il faisait sur ce point à Lucrèce une concession dans le goût du rationalisme épicurien, Cicéron donne de ce songe d'Ennius une explication psychologique destinée à faire accepter de tous les lecteurs sa propre fiction du songe d'Émilien : l'entretien fervent de Masinissa et de Scipion Émilien sur le premier Africain est la cause naturelle du songe d'Émilien au cours de la nuit suivante. Une telle explication est exactement parallèle à celle que Lucrèce donne du contenu des rêves : « Les objets... qui nous ont longtemps occupés, et qui ont exigé de notre esprit une attention particulière, ce sont ceux-là mêmes que nous croyons voir se présenter à nous dans le rêve »³. Mais il y a plus : l'écho fait place à la réplique. Ayant ainsi justifié la vraisemblance de sa fiction, Cicéron présente une double révélation apportée en songe par un mort. Il ne s'agit plus là de la suite des pensées de l'état de veille. Si répandu qu'ait été, dans la littérature hellénistique antérieure, cet artifice d'une mise en scène à la fois onirique et apocalyptique, une telle fiction n'en apparaît pas moins comme un défi aux critiques répétées de Lucrèce contre la valeur religieuse des apparitions en songe, en particulier celles des

1. LVCR., 3, 1034-1035 : *Scipiadas, belli fulmen, Carthaginis horror, / ossa dedit terrae proinde ac famul infimus esset*. Au début du *Songe*, *rep.*, 6, 1, 10, *Africanus se ostendit ea forma quae mihi ex imagine eius quam ex ipso erat notior...* Même si l'on demeure conscient de la fiction littéraire, l'accent est mis ici sur l'effigie de l'Africain, tel que l'« imago » de la demeure patricienne le maintenait effectivement vivant dans le souvenir de ses descendants ; c'est tout le contraire de la méditation lucrétienne sur les restes périssables déposés à l'entrée de la via Appia.

2. Comparer LVCR., 1, 117 sq., *Ennius ut noster...* puis 124 sq., *sibi exortam semper florentis Homeri / commemorat speciem lacrimas effundere salsas / coepisse...* ; et *Cic.*, *rep.*, 6, 1, 10 : *aliquid in somno tale, quale de Homero scribit Ennius...*

3. *Cic.*, *rep.*, 6, 1, 10 : *fit enim fere ut cogitationes sermonesque nostri pariant aliquid in somno tale quale de Homero scribit Ennius, de quo uidelicet saepissime uigilans solebat cogitare et loqui* ; LVCR., 4, 163 sq. : *quibus in rebus multum sumus ante morati / atque in ea ratione fuit contenta magis mens / in somnis eadem plerumque uidemus obire*. Le fait que cette théorie se trouve exposée avant Lucrèce dans un fragment conservé d'une tragédie prétexte d'Accius, et qu'il s'agisse par conséquent d'une explication courante, et non pas techniquement philosophique, n'ôte pas son intérêt à la symétrie que l'on observe ici entre les idées du poète et celles de Cicéron.

morts « dont la terre recouvre déjà les ossements »¹. Si Lucrèce tient tant à cette critique, c'est qu'il y voit l'une des deux sources — et sans doute la plus ancienne et la plus importante, puisqu'il la nomme la première — de la foi religieuse traditionnelle, celle qu'il nomme la « superstition ». Cette croyance à l'apparition des morts est liée à celle des êtres surnaturels dont les hommes ont fait des dieux, dans la mesure même où le culte des Mânes continue alors de tenir une place essentielle dans la religion romaine². Or le *Songe* prend ici le contrepied de la critique lucrétienne. Il est l'instrument d'une révélation prophétique sur l'avenir et la fin de Scipion Émilien, mais aussi sur le sens religieux de l'exercice des responsabilités politiques, et sur la destinée immortelle de ceux qui l'ont exercée. Trois grands morts de Rome — les ancêtres directs de Scipion Émilien — apparaissent donc ici comme des médiateurs sacrés, des êtres en quelque sorte de statut divin, plus proches des morts héroïsés de la tradition grecque que de la survie confuse des Mânes³. Enfin, l'« horror » devant cette apparition en songe ne dégénère

1. Dès LVCR., 1, 105, les terreurs qui empoisonnent l'existence de l'homme sont significativement appelées *somnia quae uitae rationes uertere possunt*. L'en après, l'évocation des fameux songes littéraires d'Ennius (apparition d'Homère, descente aux enfers) se termine par une critique précise de la croyance à l'apparition des morts dans les songes, *ibid.*, 131-135 : *et quae res... mentes / terrificet... somno... sepultis / cernere uti uideamus audireque coram / morte obita quorum tellus amplectitur ossa*. Cette critique se précise au début du chant 4, dans la présentation initiale de la théorie des simulacres, dont l'une des fonctions essentielles est ainsi de délivrer l'homme de la terreur des visions et des rêves (4, 34) : *cum saepe figuras / contemur nitras simulacraque luce carentum / quae nos horripice languentis saepe sopore / excierunt, ne forte animas / cherunt reamur / effugere aut umbras inter uiuos uolitare...* Elle se développe largement dans l'explication rationnelle des visions et des rêves, au milieu de ce chant : 4, 722 sq. Nouvelle allusion à la prétendue apparition des morts dans les songes, *ibid.*, 760 sq. : *certe ut uideamur cernere cum quem / relicta uita iam mors et terra potest*. Elle est reprise explicitement dans le résumé du chant 4 donné au début de 5 (55 sq.), d'une manière qui montre bien l'importance que lui attache Lucrèce : 62 sq., *sed simulacra solere in somnis fallere mentem / cernere cum uideamus eum quem uita reliquit*.

2. Les apparitions des songes à l'origine de la croyance aux dieux : LVCR., 5, 1179 sq. reflète la pensée d'Épicure (cf. comm. ERNOUT-ROBIN, *ad loc.*). Si les morts n'y sont pas explicitement cités, la critique du chant 4 (cf. n. préc.) laisse entendre que, parmi les apparitions surnaturelles des songes, Lucrèce inclut implicitement celles des défunts. La chose est d'autant plus probable qu'à l'époque de Lucrèce, et sous influence grecque, la religion des Mânes tend à se sublimer, dans les classes les plus éclairées, en un culte personnel rendu aux morts héroïsés : cf. l'exemple de Cicéron avec sa fille Tullia ; et, plus généralement, sur les progrès de la croyance à une survie personnelle, et déjà à une sorte de divinisation des défunts, les références rassemblées dans les pages classiques de W. FOWLER, *The religious experience of the Roman people*, London, 1911, Lecture XVII, p. 380-402.

3. Si l'apparence des trois ancêtres d'Émilien est toute humaine, elle n'en provoque pas moins chez Émilien la réaction religieuse spécifique de l'homme mis en présence du sacré : celle de l'« horror ». Cf. *rep.*, 6, 1, 10 : *Quem ubi agnouit, equidem cohorruit*. Et le premier Africain allume du haut du ciel son origine, sa destinée, sa nature célestes, et sa béatitude éternelle : *ibid.*, 6, 3, 13.

pas en terreur. Elle n'y est pas exorcisée intellectuellement par la raison, comme chez Lucrèce ; elle est surmontée par un effort moral de maîtrise de soi, et par l'obéissance aux injonctions de l'apparition : « omitte timorem » (6, 1, 10).

Avant même, d'ailleurs, que s'ouvrent les perspectives initiatiques du *Songe*, un autre défi est porté à la critique lucrétienne de la religion par la prière de Masinissa aux dieux-astres. Car la seconde racine de la « superstitio » est, selon Lucrèce, l'interprétation erronée de l'ordre cosmique, tel qu'il apparaît, en particulier, dans le mouvement des astres¹. La première partie du chant V de Lucrèce contient une explication rationnelle destinée à réfuter les traditions philosophiques et religieuses qui sacralisaient le ciel étoilé. La prière de Masinissa apparaît donc comme un refus de cette critique et un démenti à la conception d'une religion oppressante contre laquelle elle était dirigée. Dans l'invocation aux « êtres célestes » que sont les dieux-astres, l'ennianisme — à un genre animé — « caelites » évoque et corrige le neutre « caelestia » familier à Lucrèce, tandis que l'attitude de contemplation du ciel s'exprime en termes voisins de ceux de Lucrèce dans sa critique. Mais cette contemplation n'engendre ici ni angoisse, ni terreur de dieux tyranniques. Elle fait naître, dès ces premières lignes, l'expression d'une confiance et d'une gratitude personnelle envers des êtres personnels : une « fides » au sens profane autant qu'au sens religieux². Elle crée ainsi ce climat de spiritualité confiante en la divinité qui va définir à travers tout le *Songe* l'attitude religieuse envers le cosmos divin. Mais cette prière ne s'adresse pas aux dieux du polythéisme romain traditionnel, et son exotisme la dérobe d'autant mieux aux prises de la critique lucrétienne³. Elle consonnerait plutôt, par sa ferveur sereine, avec la haute conception que se fait Lucrèce d'une attitude religieuse épurée. De Masinissa, comme ensuite d'Émilien et de ses ancêtres, on pourrait dire, en dépit des différences de ton et de doctrine, ce qui

1. LVCR., 5, 1183 : *Praeterea caeli rationes ordine certo / et uaria annorum cernebant tempora uerti* / ...

2. CIC., *rep.*, 6, 1, 9 : *aliquantotum post suspexit ad caelum, et : grates, inquit, tibi ago, summe sol, uobisque, reliqui caelites...*, et le comm. de RONCONI, *ad loc.* Au contraire de cette prière confiante, Lucrèce montrait l'homme saisi d'une angoisse au spectacle du ciel. Noter le même verbe *suspicio* (avec une construction directe moins emphatique) dans ce passage de LVCR., 5, 1204 : *Nam cum suspicimus magni caelestia mundi / templa... in pectore cura / illa quoque expergefatum caput erigere insit / nequae forte deum immensa potestas / sit...* Sentiment précisé un peu plus loin (5, 1218) en *formidine diuum*. On note les *mundi templa*, rappelés dans le *Songe* : *rep.*, 6, 4, 17, *nonne aspicias quae in templa ueneris ?* (au singulier aussi, cf. LVCR., 5, 1436 et *rep.*, 6, 3, 15, pour désigner également le ciel).

3. Qu'il s'agisse d'un artifice de couleur locale, comme le pensait M. P. Boyancé, ou d'une authentique tradition numide, comme l'a suggéré M. André Piganiol, dans sa communication *Sur la source du Songe de Scipion*, in *CRAI* de 1957 (1958), p. 88-93.

définit pour Lucrèce la piété authentique : « pacata possunt omnia mente tueri » (cf. 5, 1203).

Aussi bien que l'étonnante précaution demandée au patronage d'Émilien, une telle consonance montre que la réplique cicéronienne n'exclut pas un dialogue avec Lucrèce, au niveau des attitudes les plus profondes, en deçà ou au-delà des antithèses doctrinales. Un tel dialogue prend, à l'intérieur du *Songe* proprement dit, comme l'allure d'un débat. Cicéron ne se contente pas, en effet, d'y opposer aux Épicuriens une fin de non-recevoir. Il se sent lui-même trop directement concerné par la critique lucrétienne, trop en sympathie aussi avec certains aspects de sa religiosité authentique, pour demeurer insensible à l'attrait de son idéal : celui d'une humanité réconciliée intérieurement avec l'univers et, par là, avec elle-même. Le problème n'est donc pas pour lui de se retrancher dans un conservatisme fermé, et d'opposer vainement à cette philosophie une tradition politique purement romaine ; c'eût été à la fois une erreur de calcul et une erreur historique. Son dessein est, au contraire, de tenter de concilier l'idéal politique traditionaliste qui est le sien avec une large vision du monde qui semblerait d'abord l'exclure. Il s'agit pour lui de réduire l'écart, peu franchissable aux yeux de Lucrèce, entre une sagesse d'abord attentive aux lois objectives de la nature, et une action politique où le pire se mêle au meilleur et parfois le submerge. C'est en ce sens que le *Songe* cherche en quelque sorte à « remodeler » l'idéal traditionnel du citoyen romain, en replaçant le gouvernement des cités dans le cadre d'un ordre cosmique qui, loin de le dévaluer, lui donne au contraire valeur et signification dernière. Il ne s'agit donc pas, pour Cicéron, de dresser une sagesse contre une autre, et de reprendre à l'envers les polémiques minutieuses de Lucrèce contre les Stoïciens, mais de chercher une synthèse neuve, susceptible de proposer à ses lecteurs, et d'abord de lui donner à lui-même, des raisons renouvelées de continuer à croire en la valeur absolue de l'action politique.

La concession première à cet air du temps, tel qu'il apparaissait sous une forme extrême, sinon extrémiste, dans le poème de Lucrèce, est la primauté accordée par le *Songe* à la nature cosmique de l'être humain sur sa nature d'« animal politique ». La mise en scène interne du *Songe*¹ présente sur ce point la même inversion des perspectives traditionnelles que le *De rerum natura*. Par-delà la prophétie initiale, l'essentiel de la révélation s'applique à définir la place qui est celle des hommes politiques dans l'univers ; place infime et grandiose sur ce minuscule canton du cosmos qu'est le globe terrestre : que l'Empire de Rome est petit, quand on contemple ce point infinitésimal du haut

1. Par opposition à l'« ouverture africaine » de la visite chez Masinissa, extérieure au récit du *songe* proprement dit.

de la Voie lactée¹ ! Ici aussi, c'est donc en quelque sorte la « physique » qui commande la politique, non pour la condamner, mais pour la mettre à sa place dans l'ordre universel et l'y subordonner, dans une vision qui, comme celle du poète épicurien, est tout à la fois esthétique, scientifique et religieuse². Cicéron insiste sur la beauté prodigieuse des astres invisibles de notre terre, sur l'éclat de la lumière sidérale. Il donne un exposé scientifique de l'harmonie des sphères. Il accorde une importance particulière au soleil. Et si le contenu de cette astronomie est bien différent de celui de la physique épicurienne, il reste que l'attitude de Cicéron devant la beauté de ce monde sidéral, le ton poétique et enthousiaste sur lequel il en peint les harmonies, ne sont pas sans rappeler la couleur de certaines pages de Lucrèce³.

Ces symétries apparaissent aussi, par voie de conséquence, dans l'obligation et l'intention de la « contemplatio caelestium ». Elle est pour Lucrèce le fondement et l'aliment d'une paix intérieure accordée à l'ordre du monde. Pour Cicéron, cette contemplation doit dominer toute l'activité de l'homme, comme une sorte de direction d'intention qu'il garderait au cœur même de son action. « Fixer son regard en haut », « considérer cette demeure éternelle », doit lui rappeler constamment sa fin dernière. Mais cette orientation ultime de tout son être le détournera d'autant moins de son engagement politique que

1. Chez Lucrèce aussi bien que dans le *Songe*, misère et grandeur de l'homme face à l'univers sont également affirmées avec force, selon une tradition qui remonte à l'argumentation des proptreptiques, et peut-être au prototype qu'Aristote avait donné du genre. L'humiliation de l'homme face à l'immensité du cosmos, qui le déborde de toutes parts dans le temps et dans l'espace, est aussi présente dans le *Songe*, — sans doute comme un mouvement passager qui ne prend tout son sens que dans une sorte de dialectique d'ensemble de la théologie cosmique —, jusqu'à une négation violente de la grandeur de Rome qui consonne avec les pages sanglantes de Lucrèce contre la vanité de la guerre et de la gloire : *rep.*, 6, 3, 16, *iam uero ipsa terra ita mihi parua uisa est, ut me imperii nostri, quo quasi punctum eius attingimus, paeniteret*.

2. Ces harmoniques diverses apparaissent dans la valeur que présente, dans le *Songe*, le verbe *contemplari* (et ses synonymes et paronymes : *intueri, spectare, suspicere*). Il associe étroitement l'émerveillement devant la beauté du ciel étoilé (ainsi 6, 3, 16 : *omnia mihi contemplanti praeclara cetera et mirabilia uidebantur*), la curiosité intellectuelle de l'observation astronomique (6, 4, 17 : les 7 sphères), la révérence fervente devant la manifestation visuelle du Dieu cosmique (*ibid.* : *Nonne aspicias quae in templis ueneris ?*). Mêmes harmoniques chez Lucrèce, pour qui la nature, cosmique ou terrestre, est, tour à tour ou simultanément, spectacle, objet d'investigation, présence révéérée.

3. Aux observations détaillées de Ronconi sur la qualité poétique du vocabulaire en certains passages du *Songe*, on joindra les remarques d'E. PARATORE, *op. laud.* (*supra*, p. 1713, n. 1), p. 82, sur la parenté de ton entre les passages du *Songe* où Cicéron « contemple avec une anxiété tremblante, une angoisse emphatique... les immensités opposées qui pèsent sur la condition humaine », et l'impression éprouvée par Lucrèce au spectacle de l'univers dévoilé par la philosophie d'Épicure en 3, 28 : *His ibi me rebus quaedam diuina uoluptas / percipit atque horror, quod sic natura tua ui / tam manifesta patens ex omni parte relecta est*.

son esprit « agité et tourmenté par les soucis » de la vie publique « parviendra d'un vol plus rapide en ce lieu qui est sa demeure »¹. La purification du cœur n'est plus seulement pour lui l'œuvre de la raison dissipant les ténèbres intérieures. Elle est mise en œuvre par un style de vie mixte où l'on retrouve, sous une autre forme, les thèses chères à Cicéron sur l'« otium cum dignitate ». Tout en insérant d'abord l'homme dans l'univers, une telle conception ne vise pas, pour autant, à dégager son sort individuel des remous de la vie collective. Il l'y engage au service d'une « concordia » qui doit s'établir à la fois, et respectivement, entre les classes sociales et entre les puissances de l'âme, aussi bien que dans les sphères cosmiques. La référence au tout n'élimine pas cette partie de l'univers, au contraire privilégiée, où le destin des cités dépend justement de la qualité du service que leur apportent les « principes » appelés à ces fonctions providentielles.

Une telle morale se fonde en effet sur une vision métaphysique de la destinée particulière de l'homme politique. Selon un schéma fort ancien dans l'hellénisme, et dont on retrouvera le développement compliqué jusque dans la gnose et le néo-platonisme, cette mission et sa récompense finale trouvent leur expression imagée et quasi mythique (mais avec quelle discrétion dans la sécheresse de l'image réduite à un double mouvement) dans la descente et la remontée de l'âme, parcelle des feux astraux destinée à retrouver son séjour originel après l'accomplissement de sa mission terrestre. Une telle affirmation est en contradiction absolue avec les thèmes du chant III de Lucrèce sur la mortalité de l'âme. Mais à la considérer davantage, Cicéron s'abstient de lui conférer la précision excessive qui lui donnerait un tour mythique. Il fait en sorte que cette expression concrètement cosmique de son origine et de son destin posthume demeure intelligible même à un lecteur sympathisant avec les thèses de Lucrèce. De part et d'autre, la matérialité de l'âme est clairement affirmée : agrégat d'atomes ou parcelle de feu. De plus, le schéma de descente et de remontée de cette matière subtile n'est pas sans consonner curieusement avec l'expression de la même image archaïque (et que certains diraient aujourd'hui « archétypique ») chez Lucrèce : « Nous sommes tous issus d'une semence venue du ciel », et à la mort, « tout ce qui émane des régions de l'éther regagne les régions du ciel qui le recueillent à nouveau ». De part et d'autre, la destinée de l'homme s'exprime ainsi en des termes cosmiques liés à la théorie du cycle universel des éléments, — cette sorte d'échelle de Jacob païenne qui unit la terre au ciel — : ceux qui gouvernent les cités, dit le premier

1. Cic., *rep.*, 6, 6, 26 : *haec caelestia semper spectato, illa humana contemito*, corrigé et complété par 6, 9, 29 : *sunt autem optima curae de salute patriae, quibus agitata et exercitata animus uelocius in hanc sedem et domum suam peruenit*.

Africain du haut de la voie lactée, « partis de ces lieux, y retournent »¹.

On s'étonnera moins que des oppositions aussi caractérisées entre deux visions de l'homme et deux conceptions de son rapport à l'univers n'excluent pas non plus certain accord sur des points précis de la morale. Nous avons déjà signalé ce qui concerne le refus du suicide². Il faut y joindre cette dépréciation systématique de la gloire humaine, en quoi les deux penseurs s'accordent à remonter, par des intermédiaires sans doute différents, à un lieu commun de la diatribe hellénistique, sinon au *Protreptique* d'Aristote. Au mépris de la gloire se rattache étroitement, chez Lucrèce, la condamnation des guerres qui sont une vaine et coupable exaltation de la volonté de puissance, et comme une sorte de satisfaction dérisoire du désir d'éternité. Le poète semblait plus particulièrement obsédé par les horreurs des guerres civiles. Cicéron dénonce, d'une manière plus enveloppée, la vanité des guerres étrangères de conquête, nommément dans les régions les plus lointaines de l'Orient. Cette topique liée aux exploits fabuleux d'Alexandre ne peut connaître qu'un regain d'actualité après les campagnes de Sulla, de Lucullus et surtout de Pompée en Orient³. Les points de départ de ces raisonnements respectifs sont analogues. Ils procèdent d'un même effort de lucidité et de purification des intentions de la « uirtus ». Mais tandis que Lucrèce ne veut plus connaître d'autre vertu qu'individuelle et, d'abord, d'ordre intellectuel, Cicéron ne vise pas seulement à une telle purification du cœur par la raison. Il entend que cette critique des mobiles les plus secrets de la vertu civique ne finisse point par dissoudre son objet même. La purification des intentions ne va pas sans l'acceptation de l'action désintéressée et de ses épreuves, supportées avec courage au service de la république⁴. Pense-t-il de manière

1. Même s'il est vrai que les contextes diffèrent, car dans la genèse de l'homme Lucrèce fait intervenir fortement ici la gestation des espèces vivantes dans le sein de la terre-mère. LVCRE., 2, 991 : *Denique caelesti sumus omnes semine oriundi*, et 999 sq. : *Cedit item retro, de terra quod fuit ante, / in terras, et quod missumst ex aetheris oris, / id rursum caeli rellatum templa receperant*; et CIC., rep., 6, 3, 13 : *harum (= ciuitatum) rectores et conseruatores hinc projecti huc reuertuntur*, précisé ensuite *ibid.*, 6, 3, 15 : *isque animus datus est ex illis sempiternis ignibus quae sidera et stellas uocatis*, et *ibid.*, 6, 3, 16 : *ea uita uia est in caelum, et in hunc coetum eorum qui iam uixerunt et corpore laxati hunc incolunt locum quem uides*.

2. Cf. *supra*, p. 1717, n. 1.

3. CIC., rep., 6, 6, 22 : *Ex his ipsis cultis notisque terris nunc aut tuum aut cuiusquam nostrum nomen uel Caucasum hunc, quem cernis, transcendere potuit uel illum Gangem transnatare ? uel quis in Orientis uel obeuntis solis ultimis aut aquilonis austrine partibus nomen tuum audiet ?* La généralité de ces lieux communs ne retire rien au fait que ces lignes ont été écrites et ont commencé d'être lues durant la Guerre des Gaules, et par des hommes qui avaient assisté en 61 au triomphe éclatant de Pompée revenu comme un nouvel Alexandre des pentes du Caucase.

4. CIC., rep., 6, 7, 25 : *suis te oportet illecebris ipsa uirtus trahat ad uerum decus* (conclusion d'une invitation à renoncer à la popularité et aux « récompenses

inavouée à son propre exil, à ses déboires politiques depuis le retour ? Cela est probable. Mais quoi qu'il en soit, il veut que l'homme politique ne se dérobe pas. Et la révélation se ferme sur l'anathème jeté aux « serviteurs des plaisirs », que leurs passions ont fini par pousser à « violer les droits des dieux et des hommes ». Le *Songe* se termine ainsi — et peut-être du même coup le traité — sur cette miniature de Jugement dernier. Les coupables y apparaissent voués à une sorte de purgatoire circumterrestre qui annonce celui des révélations d'Anchise au VI^e chant de l'*Énéide*¹. Une telle réprobation des hédonistes vise-t-elle ainsi les « Epicuri de grege porcos », par une simplification déjà ancienne, mais destinée à une fortune croissante ? Il faudrait alors reconnaître que cette caricature outrancière des adeptes du plaisir n'a rien à envier à sa symétrique : celle que Lucrèce avait tracée de l'homme politique, livré par son arrivisme à tous les démons de la cupidité et de l'ambition. Ne pourrait-on même se demander si cette eschatologie sommaire du *Songe*, pour platonisante qu'en soit l'inspiration dernière, n'est pas à considérer sous la plume de Cicéron comme une rétorsion sans aménité contre les attaques de Lucrèce envers ceux que point « l'amour aveugle des honneurs »² ?

Mais un tel choc en retour du poème sur le *Songe* se présente rarement sous les espèces d'une rétorsion comparable. De fait, les convergences partielles ou les rencontres d'expression — imagée ou non —, ont commencé de montrer que Cicéron, dans son désir de répondre à Lucrèce, n'a pu éviter de subir certaine influence des vues de son adversaire, ni de rejoindre en quelque manière le climat spécifique de sa spiritualité. La protestation de la foi religieuse cicéronienne en une Providence universelle est loin de l'avoir amené, du moins dans le *Songe*, à défendre tels quels le polythéisme et les « supersti-

des hommes »). Sur les « soucis » qui « agitent et tourmentent » l'homme politique, et hâtent ainsi son retour au céleste séjour, cf. *ibid.*, 6, 9, 29 (cité *supra*, p. 1723, n. 1).

1. CIC., rep., 6, 9, 29 : *Namque eorum animi qui se corporis uoluptatibus dederunt earumque se quasi ministros praebuerunt, impulsuque libidinum uoluptatibus oboedientium decorum et hominum iura uiolauerunt, corporibus elapsi circum ipsam terram uoluntantur nec in hunc locum nisi multis exagitati saeculis reuertuntur*.

2. L'assimilation est d'autant plus probable que cet anathème final est symétrique des attaques de la préface, et qu'une telle symétrie répond aux exigences de la « composition en amande » si sensible dans l'esthétique contemporaine. Rapprocher LVCRE., 3, 59 sq. : *Denique auarities et honorum dora cupido / quae miseros homines cogunt transcendere fines / iuris et interdum socios scelerum atque ministros / noctes atque dies niti praestante labore / ad summus emergere opes*... Il se pourrait que Cicéron, ayant en vue ce passage précis, ait tenu à préciser en retour que la recherche du plaisir, n'étant pas une moindre passion que l'*auaritia* et la *cupido*, peut s'engager dans un engrenage aussi dangereux, qui la mène également à tous les crimes pour se satisfaire. Noter au passage la symétrie entre *earum* (= *uoluptatum*) *ministros* et *scelerum ministros*, entre *iura uiolauerunt* et *transcendere fines iuris*.

tions » attaqués par Lucrèce. Si les noms de quelques-uns des grands dieux y apparaissent, c'est au cours de la présentation des sphères planétaires, et à propos des planètes qui portent leurs noms. Cicéron se garde bien, au demeurant, de personnifier trop précisément le Dieu cosmique. Est-il plutôt dans l'éther ? dans la Voie lactée ? dans les planètes ? dans le soleil ? Une telle incertitude ne laisse guère à ce « dieu premier qui régit l'univers céleste » une consistance individuelle plus nettement perceptible qu'à « la nature qui dirige et gouverne les évolutions des astres »¹. Cette divinité immense, diffuse, universelle, se manifeste aux regards dans les feux sidéraux du *Songe* d'une manière aussi visible, mais aussi incertaine, que dans la lumière de l'embellie printanière de l'hymne à Vénus.

Dans la spiritualité qui découle d'une telle théologie, on découvre de nouvelles correspondances entre le poète et l'orateur. Le but qu'ils poursuivent est bien de susciter, en la rendant à la fois plus pure et plus intérieure, une religiosité authentique : à la fois personnelle et cosmique, fervente dans son mouvement intime et clairement rationalisée dans ses justifications philosophiques. C'est là tout le contraire des démarches rituelles et du formalisme inquiet qui caractérisaient les « superstitions » ancestrales. De part et d'autre s'esquisse ainsi le mouvement d'une même et double recherche : elle vise à satisfaire à la fois l'exigence intellectuelle, scientifique, de la raison, et l'exigence existentielle de fidélité à un absolu d'ordre moral. Mais Cicéron veut montrer que, loin de pouvoir s'achever dans une fuite loin de la société corrompue, une telle recherche ne peut s'accomplir authentiquement hors de la fidélité de l'homme politique à sa vocation. Quiconque, patricien ou « homme nouveau », porte en lui la vocation providentielle des « principes », s'illusionnerait en renonçant à sa vocation politique, fût-ce pour devenir un sage aux mains fallacieusement propres. Finalement, la révélation cosmique du *Songe* ne vise donc pas moins au salut de ses lecteurs que l'exposé lucrétien de la physique épicurienne. Le poète et l'orateur tentent tous deux, par des voies distinctes, de réconcilier le lecteur romain avec la vie qui semble lui échapper dans l'absurdité de désordres politiques interminables. L'affrontement des deux attitudes sur la réponse qu'il convient de donner à l'engagement politique n'exclut pas cette communauté de climat entre les deux œuvres. Elle ne saurait s'expliquer seulement par les données objectives

1. LUCR., 1. 77 : *expediam qua ni flectat natura gubernans*. Avec une terminologie stoïcienne et providentialiste, il n'y a guère plus de netteté dans les images : plus politiques, et moins navales : de Cic., *rep.*, 6, 3, 13 : *illi principi deo qui omnem mundum regit*, mais seulement une sorte d'affirmation des liens implicites du cosmos et de la cité ; cf. aussi reprise du même vocabulaire, un peu plus développé, en 3, 8, 26, pour la correspondance entre univers sidéral et microcosme humain.

du même environnement historique, politique et social, ni par les analogies secrètes des deux grandes philosophies nées à l'âge hellénistique. Il faut faire plus précisément état du dialogue ancien et personnel entre Cicéron et les Épicuriens grecs ou romains de son temps, dialogue que la lecture du poème de Lucrèce a rendu plus serré et plus urgent. Les deux penseurs abordent avec la même gravité pathétique un problème dont l'enjeu est d'abord la justification de leurs actes et de leurs choix personnels. La critique acerbe, et de couleur parfois très romaine, que Lucrèce a faite de la vie politique et de ses illusions montre, aussi bien que son amitié pour Memmius, qu'il touchait sans doute de bien près ce milieu où Cicéron s'efforçait de battre le rappel des « optimates »¹. Cela aide à mieux comprendre, entre le poème et le *Songe*, des consonances inspirées par une sympathie (au sens psychologique d'une « Einfühlung ») qui ne s'adressait pas seulement à l'« ingenium » et à l'« ars » de Lucrèce ; mais aussi des dissonances d'autant plus irrémédiables. A la vénération fervente du poète pour son maître répond ici celle d'Émilien pour ses ancêtres directs. Tous deux, par des voies distinctes, ont reçu révélation d'une doctrine de salut. Mais la réponse de Cicéron semble suggérer que ce salut est à chercher à l'écoute du héros immortalisé par la tradition romaine, et non pas à la suite d'un maître étranger héroïsé par ses disciples. En matière d'« auctoritas », et quand il s'agit de peser la valeur de l'engagement civique, Scipion l'emporte sur Épicure. L'ardente péroraison de l'orateur se hausse au même ton de conviction pressante et persuasive que l'enthousiasme poétique de Lucrèce. A son tour, avec la même émotion et la même puissance communicative, Cicéron cherche à exprimer, solennellement, moins ce qu'il croit que ce qu'il s'efforce de croire.

On commettrait donc une erreur grave en opposant un Cicéron dilettante et philosophe par divertissement à un Lucrèce qui aurait été totalement différent de caractère et d'attitude². L'antithèse ne serait même pas vraie pour le Cicéron des derniers traités philoso-

1. On sait l'obscurité quasi totale qui recouvre la biographie de Lucrèce. Il paraît impossible de déduire de son œuvre son appartenance sociale et même ses préférences politiques, comme l'a prudemment rappelé P. BOYASSÉ, *Lucrèce...* Paris, 1963, p. 15-16. Du moins la qualité de sa culture et son amitié avec Memmius laissent-elles pressentir qu'il vécut dans la haute société romaine. Sa connaissance approfondie d'Énnius et son admiration pour lui, son désir de chanter en langue latine la pensée épicurienne, sont des indices plutôt favorables à des affinités traditionalistes et à une éducation romaine de type ancien. Nous entendons ici « optimates » au sens moral que Cicéron a défini dans le *Pro Roscio*, et rappelé au premier livre du *De republica*.

2. W. A. MERRILL, *op. laud.*, *ibid.* (*supra*, p. 1713, n. 1) oppose un Cicéron « dilettante qui satisfait une aimable curiosité », lorsqu'il « expose la philosophie en un style journalistique et amène », à un Lucrèce « prêcheur enthousiaste d'une nouvelle Bible » et « tout entier absorbé dans son dessein ».

phiques. Mais la fausseté d'une telle opposition apparaît plus clairement encore quand on relit le *Songe de Scipion*. Certes, il convient d'être toujours en garde contre les illusions d'optique, mais sans épouser pour autant, par un préjugé inverse, les défiances excessives de l'hypercritique. Il se peut qu'une bonne part des lucrétianismes formels relevés dans le *Songe* soient en fait des réminiscences d'Ennius : cela ne saurait surprendre chez l'auteur d'*Aratea* en hexamètres latins. Mais, même dans l'hypothèse d'une réduction aussi extrême, le recours de Lucrèce et de Cicéron à ce grand trésor poétique de la Rome antérieure à Virgile, l'hommage rendu à l'autorité d'Ennius au début des deux œuvres, n'en poseraient pas moins un problème. Il se peut que l'on doive réduire l'influence de la lecture de Lucrèce sur la composition du *De republica*, et surtout de son livre VI, à celle que la chimie moderne reconnaît à ce qu'elle appelle un catalyseur. Mais l'hypercritique la plus exigeante ne saurait facilement soutenir, au seul vu de la « fourchette chronologique » dans laquelle prennent place à la fois cette lecture du poème et la composition du traité, que la première n'a eu aucun retentissement sur la seconde. A fortiori quand Cicéron a marqué aussi nettement, dès sa préface, le caractère fondamentalement anti-épiqueurien de son propos.

La lecture du poème de Lucrèce a exercé sur la pensée du théoricien politique une influence contraire à l'attente de l'ami de Memmius. Elle l'a poussé à se faire, en écrivant le *Songe*, comme le réformateur religieux¹, et le directeur de conscience des « optimates », et à définir pour eux ce que l'on pourrait appeler une spiritualité « moderne » de l'homme politique romain. Même si l'on pouvait retenir la thèse hypercritique de Merrill selon laquelle Cicéron n'aurait jamais jeté qu'un œil distrait sur des fragments du poème de Lucrèce, il n'en demeurerait pas moins entre les deux œuvres une symétrie trop précise pour ne pas attirer le regard. Et le *Songe de Scipion* n'en serait pas moins apparu comme une réponse involontaire à la provocation lancée par Lucrèce aux hommes politiques lettrés qui l'ont lu avec et après Memmius. Ce ne sont plus seulement les *Géorgiques*, c'est déjà le *Songe de Scipion* en qui il conviendrait ainsi de voir le premier ancêtre de l'œuvre du cardinal de Polignac. C'est peut-être là qu'il faut chercher le secret

1. Le mot a été prononcé, à propos du projet de « constitution religieuse » que l'on peut dégager du *De legibus*, par M. André Piganiol, dans sa communication sur *Cicéron réformateur religieux*, à la Société d'Études Latines : cf. le C.R. dans *REL.*, t. 36, 1958, p. 67-68. Ainsi, sur ce point précis, le *De legibus* propose également l'« hypothèse » pratique d'une « thèse » doctrinale posée dès le *De republica*. En l'occurrence, l'ébauche d'une théologie et d'une spiritualité préparent directement l'esquisse ultérieure d'une religion romaine renouvelée et débarrassée de ses *superstitiones*. Réformes de structure et innovations (dans la religiosité intime comme dans son expression extérieure) ont peut-être préparé (cf. *ibid.*, p. 68) certaines des réformes religieuses d'Auguste.

de la force impressionnante qui se dégage de ce morceau à effet. A la profondeur d'un tel dialogue, il doit sans doute d'être resté, pour Macrobie et les derniers païens de la Rome tardive, mais aussi pour tous ceux qui le relisent encore, bien autre chose qu'une « mosaïque de lieux communs »¹.

1. Comme nous préférons à cette formule rapide et peu équitable d'A. J. Festugière, encore trop inspirée de l'optique des « Quellenforscher » d'autrefois, l'impression résumée par M. A. Piganiol dans sa formule des *CRAL*, 1957, p. 88 : « Le *Songe de Scipion* est un poème cosmique dont on ne se lasse pas d'admirer la beauté étrange. » Est-ce recruter de force un illustre allié, que de constater combien une telle définition du *Songe* s'accorde avec le sentiment qui a donné naissance à notre hypothèse ? Nous n'avons pu prendre connaissance qu'après l'achèvement de cette étude, de l'article de L. TRENCSENYI-WALDAPFEL, *Cicéron et Lucrèce*, in *A.AntHung.*, t. 6, 1958, p. 321-383 ; mais il laisse entièrement de côté le *Songe de Scipion*. Il ne s'intéresse, passagèrement, qu'à certaine concordance entre l'exégèse scientifique de l'éclipse qui avait précédé la bataille de Pydna (en *rep.* I, 15) et les idées de Lucrèce qui pourraient avoir exercé certaine influence sur celles de Cicéron dans ce passage précis. La thèse générale de cette fin de l'article, selon laquelle (p. 375) « un accord de vues sur la tendance fondamentale du poème de Lucrèce » apparaîtrait dans ce « premier traité philosophique » de Cicéron, n'est pas autrement démontrée. Affirmer un tel accord, sans faire état de débat ni contrepartie dans une œuvre dont la préface est aussi résolument anti-épiqueurienne, ne paraît guère légitime. En revanche, nous avons essayé de montrer comment un certain nombre de concordances partielles, mais positives, apparaissent entre Cicéron et Lucrèce en maints détails du *Songe* ; mais cela, au cours d'un véritable débat intellectuel et spirituel, que l'on ne saurait réduire ni à une réfutation sans concessions, ni à un « accord de vues » sans expresses réserves. Il resterait à chercher d'autres traces possibles de ce débat dans les restes des livres antérieurs du traité.