

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

Revue de l'Université de Bruxelles, 1975/4, Bruxelles : Université libre de Bruxelles, 1975.

http://digistore.bib.ulb.ac.be/2011/DL2503255_1975_4_000.pdf

Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.

Elle a été publiée par l'**Université Libre de Bruxelles** et numérisée par les Archives & Bibliothèques de l'ULB.

Tout titulaire de droits sur l'œuvre ou sur une partie de l'œuvre ici reproduite qui s'opposerait à sa mise en ligne est invité à prendre contact avec la Digithèque de façon à régulariser la situation (email : [bibdir\(at\)ulb.ac.be](mailto:bibdir(at)ulb.ac.be)) .

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site <http://digitheque.ulb.ac.be/>

REVUE DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

Problèmes d'histoire du Christianisme

- L'empereur Marc Aurèle
par William Lameere 347
- Les richesses de la terre : Cîteaux et Prémontré devant
l'économie de profit aux XII^e et XIII^e siècles
par Georges Despy 400
- Problèmes de l'illuminisme (1770-1820)
par Jacques Marx 423
-
- L'autonomie et l'organisation
par André Pousset 449
- Six hypothèses sur le théâtre de René Kalisky
par Jacques Sojcher 469
- Admiration (autour du *Voyage à Naucratis* de Jacques
Almira)
par Marc Renwart 473

**Comité de rédaction
de la Revue de l'Université**

Directeur M. Charles Delvoye

Administrateur

Secrétaire de
rédaction M. Jacques Sojcher

Membres

Messieurs **John Bartier, Paul Bertelson, Jean Blankoff, J. P. Boon**, Mademoiselle **Lucia de Brouckère**,
Monsieur **Jacques Devooght**, Docteur **Jacques Dumont**,
Messieurs **Michel Hanotiau, Robert Pirson, Pierre Rijlant, Lucien Roelants, R. Vanhauwermeiren**

Abonnements

4 numéros par an de 120 pages environ :

Abonnement — Belgique : 400 FB

Étranger : 450 FB

Prix du numéro : 120 FB

Prix du numéro double : 240 FB

Prière d'adresser les souscriptions aux

ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

Parc Léopold, 1040 Bruxelles (Belgique)

Téléphone : 02/735.01.86

— au CCP 000-0749231-03 des Éditions de l'Université de Bruxelles ou

— à la Société Générale de Banque pour le compte 210-0377218-37 des Éditions
de l'Université de Bruxelles.

Les articles publiés n'engagent que leurs auteurs.

Les manuscrits non publiés ne seront pas renvoyés.

REVUE DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

1975 · 4

Rédaction	Avenue des Ortolans 76 1170 Bruxelles Belgique
Administration	Parc Léopold 1040 Bruxelles Belgique

Éditions de l'Université de Bruxelles



L'empereur Marc Aurèle (*)

par William Lameere

Ce titre ambitieux est à lui seul tout un programme : il fait présager un livre sur Marc Aurèle ou quelque étude embrassant tout le règne de cet empereur. Et l'on sait combien nombreux, combien variés en ont été les aspects, combien dramatiques en ont été les péripéties. Au cours des dix-neuf années (7 mars 161-17 mars 180) que dura ce pouvoir du successeur d'Antonin le Pieux, Chrétiens et non Chrétiens, Romains et Barbares s'affrontèrent avec l'incompréhension, la cruauté et l'acharnement que nous ne laissons pas aujourd'hui de déplorer avec tant de surprise et de consternation : la «paix romaine» avait pris fin (1).

En effet, pareil titre aurait été le meilleur, et de loin, pour une étude aussi vaste. En réalité, mon propos ne sera pas sans limite, et je l'aurais mieux défini dès l'abord, si j'avais pris soin d'ajouter : «Les sentiments de Marc Aurèle à l'égard des Chrétiens». C'est là comme un sous-titre explicatif, qui vous aidera, je l'espère, à mieux souffrir ce préambule.

Ainsi délimité, mon sujet s'attire aisément la justification qui est sienne : ces sentiments de l'empereur à l'égard des Chrétiens n'ont pas fait jusqu'ici l'objet d'un examen suffisamment rigoureux, à ce qu'il m'a semblé, ou ce qu'on en retient le plus souvent me paraît beaucoup trop sommaire (2).

Et pourtant je me suis arrêté à ce titre trop prometteur. Car, s'il est un aspect de ce règne où il y eut de toute évidence et de toute nécessité rapport entre les événements et les décisions ou les prérogatives impériales, c'est bien celui où les Chrétiens entrèrent en conflit avec Marc Aurèle. C'est même un des aspects de ce règne où le pouvoir absolu du philosophe héritier des Césars est impliqué de façon si nette et si profonde qu'il s'en trouve éclairé jusque dans ses limites. On le verra : ici Marc Aurèle aurait connu son plus cuisant échec, en tant qu'homme de cœur et

de réflexion, si sa mémoire avait été honnie à tout jamais par les Chrétiens qu'il persécuta. Or, il n'en fut pas ainsi sans rémission — peut-être involontaire — et c'est en 1538, sous la Papauté, que sa statue, le *caballus Constantini*, ainsi qu'on la désignait au moyen âge, à l'époque où on l'avait admirée au Latran (3), reçut enfin son emplacement définitif : on la plaça, sur les ordres de Michel Ange, en ce haut lieu dont il s'était plu dans sa jeunesse à évoquer les frondaisons frémissantes aux flancs des deux sommets du Capitole (4). Jamais déplacement tardif n'attira semblable honneur, que je sache, au cours des siècles, à Néron, quand la Chrétienté fut maîtresse à Rome.

* * *

Il y a plus encore, à mes yeux, dans ce rappel introductif de la fonction impériale. Tout au début de son *Marc Aurèle*, autrement dit du tome VII et dernier de son *Histoire des Origines du Christianisme* (5), Ernest Renan a défini la personnalité de l'empereur en ces termes : «... Marc Aurèle n'a été ce qu'il fut que parce qu'il a exercé le pouvoir suprême...» (6) Renan songeait, en s'exprimant ainsi, à l'homme de vertu, au moraliste, à l'auteur des *Pensées*.

Rien n'est plus vrai. A ce point qu'aujourd'hui nous commençons à mieux comprendre les *Pensées* en les intégrant avec plus d'attention qu'autrefois dans les travaux harassants incombant à l'empereur, en temps de paix comme en temps de guerre, et même au milieu des troupes, où il vaquait aussi, mais tant bien que mal, pour reprendre haleine et se conforter, à la rédaction de ses *ὑπομνημάτια* personnels (III, 14). Et c'est dans les *Pensées* qu'il nous trahit ses sentiments sur les Chrétiens, et nous éclaire ainsi sur ce point crucial de sa politique, en nous laissant, avouons-le, sur notre faim. Mais c'est aussi dans les *Pensées*, et sans que nous ayons à suivre ici pareille argumentation, que transparaît, dans le cadre du stoïcisme, une doctrine analogue à nulle autre et cohérente, en dépit du caractère apparemment décousu et désordonné de ce petit livre (7). Renan s'y est trompé, qui osa écrire : «... Marc Aurèle, à proprement parler, n'a pas de philosophie ; quoiqu'il doive presque tout au stoïcisme transformé par l'esprit romain, il n'est d'aucune école...» (8).

Rien n'est plus inexact (9). Et si nous avons à développer ces considérations en songeant aux Chrétiens, on verrait bientôt, à l'examen des *Pensées*, combien le système en est logique et profondément vécu par le prince (10), combien, sur des points majeurs, la philosophie de Marc Aurèle et la foi des Chrétiens sont inconciliables. La limitation de notre sujet ne nous permet pas d'énoncer ici tous ces points doctrinaux (11).

Mais retenons dès à présent pour notre propos l'un des articles les plus révélateurs de cet antagonisme doctrinal, bien qu'il ne soit ignoré de personne : aux yeux de tout Stoïcien, comme aux yeux du chef de l'Etat, chercher sans plus dans la vie terrestre à mériter et à conquérir une félicité absolue qui ne viendra qu'après la mort, n'est pas le fait d'un citoyen conscient de ses obligations morales envers la société qui l'entoure (12).

Les *Pensées* ont un caractère intime. *Tà εἰς ἑαυτόν* : tel en est le titre traditionnel (13), ce qui signifie *A moi-même*, ou plus exactement *Vers moi-même*, ainsi que l'a bien compris le professeur Robert Debré dans *L'honneur de vivre* (14). C'est donc à tort que l'on croirait y découvrir ces faits pittoresques, et toujours si précieux pour nous, qui nous trahiraient les divers mouvements religieux dans leurs manifestations extérieures, à cette époque. Tel n'était pas le fil du « discours intérieur » de Marc Aurèle (15). Aussi n'hésitons pas à excéder ici le cadre des *Pensées* et citons brièvement parmi ces faits « extérieurs » ceux qu'on voudra bien sous-entendre au long de cet exposé, et qu'on retiendra d'autant plus aisément qu'ils sont connus de tous et demeurent indispensables à la justification de ce qui va suivre. Au sein de ces remous « extérieurs » et parmi lesquels il faut compter l'application de la loi romaine, on voit surgir les Juifs et les Chrétiens.

Comment s'y reconnaître, à la vérité, dans ce foisonnement de sectes où se côtoyaient les esprits égarés — tel Peregrinos (16) — les charlatans de tout acabit, comme Alexandre d'Abonotichos (17), et les prêtres des cultes étrangers dont le magicien Harnouphis, qui fut l'un des témoins de la « pluie miraculeuse » (18) ? Il incombait et il suffisait à l'Etat de s'en prendre éventuellement, et bon gré mal gré, à ceux, quel que fût leur credo, qui menaçaient, à tort ou à raison, l'unité et la sécurité de l'Empire. Or, les Chrétiens étaient assurément au nombre de ces gens-là, sans compter qu'aux yeux de la loi romaine il importait de ne pas les confondre avec les Juifs, qui échappaient, comme on sait, aux sanctions légales (19). Les Juifs formaient toujours une nation que protégeait un dieu national : ils n'étaient pas « athées », alors que les Chrétiens l'étaient pour se réclamer du Christ, qui n'était pas un dieu national, puisque la ferveur qu'il avait suscitée était partout et nulle part, si l'on ose ainsi s'exprimer, et que, par conséquent, les Chrétiens n'avaient jamais formé, même en des temps lointains, une entité politique (20). Ils étaient donc « athées », et, comme ils reniaient, dans l'exclusivisme de leur foi, le paganisme tout entier, ils reniaient jusqu'aux dieux protecteurs de l'Empire, à commencer par l'empereur lui-même, en sa qualité de génie tutélaire au sens plein de ce terme

génie, qui se disait de cet élément divin de la personne impériale auquel était confié le salut de l'Empire. On s'explique ainsi la légalité des persécutions, s'il est vrai, d'autre part, que leur germe initial fut souvent fortuit et tint notamment sous Marc Aurèle à ces malheurs publics qui valurent aux «étrangers», en maints endroits, les soupçons haineux d'une populace hostile et trop volontiers délatrice.

C'est ici que l'on s'interroge et que peut-être on s'interrogera toujours, en raison, je crois, de la pauvreté de nos documents. Les *Pensées* nous font découvrir un sage, humain, doux et sensible. Ce sage est l'empereur lui-même et celui-ci, d'autre part, sévit contre les Chrétiens dans des conditions parfois très cruelles. Peut-on raisonnablement concilier, car les faits sont là, les deux aspects de ce personnage hors série? Essayons, pour y voir clair, de mieux orienter la recherche.

Au livre I des *Pensées* ou *Livre des Remerciements* (21) on relève à propos de Fronton de Cirta une phrase apparemment tombée là de façon fortuite — il n'en est rien, en réalité, car il s'agit d'honorer Fronton — présentée en tout cas de façon rapide et légère. On ne saurait trop, je crois, y arrêter sa réflexion :

De Fronton : avoir observé à quel degré d'envie, de duplicité, de dissimulation en viennent les tyrans ; et que, presque toujours, ces personnages qu'on appelle chez nous les patriciens sont, en un sens, incapables d'affection (22).

Dans ces quelques mots, l'on aura reconnu la *φιλοστοργία* du prince, à savoir ce besoin et ce goût profonds qui créent tout un climat dans les familles, et qui sont faits autant de tendresse et d'affection envers les siens que de douceur envers autrui sans discrimination préalable. Auprès de sa mère et auprès d'Antonin le Pieux il avait été constamment nourri de ces sentiments, et il était déjà quadragénaire au moment où il monta sur le trône (23). Alors tout fut changé et en lui, peu à peu, se fit cette immense et secrète blessure dont a parlé Renan (24). Quand, au soir de sa vie, il écrivit ses *Pensées*, alors que sa femme était au loin ou morte, et que presque tous ses enfants avaient disparu, comment aurait-il goûté et exercé à plein la *φιλοστοργία* dans le froid des séjours au cœur de l'Europe ou dans la solitude, enfin définitive, après le voyage en Asie Mineure? S'il les avaient connues. Marc Aurèle aurait retrouvé cette humanité, ce sens et ce besoin de l'humaine tendresse au sein des communautés qu'il persécuta.

On puise ainsi dans le *Livre des Remerciements* ce qui nous aide à éclairer quelque peu ce problème, à mieux définir en tout cas ce drame intérieur qui fut aussi la tragédie du siècle (25). Ainsi nous résumerons ce

double drame en disant, non sans quelque raideur pédantesque, il est vrai : *La douceur de son caractère était à la rudesse ambiante, ce que l'humanité de sa morale était à l'impitoyable rigueur des persécutions.* Qui n'aperçoit aussitôt le lien à établir entre la rudesse ambiante et la cruauté envers les Chrétiens? L'empereur s'est trouvé pris dans l'étau de deux exigences, et, quoi qu'en pensât le philosophe, il ne pouvait les éluder : les penchants brutaux de la société de son temps et la légalité des persécutions.

A cette époque on livrait déjà les Chrétiens aux bêtes et ce spectacle dans l'arène — car c'était un spectacle — faisait la joie d'une foule hurlante. En dépit de tous leurs efforts, les autorités demeuraient impuissantes à réprimer ces odieux penchants. Ne pas vouloir, par quelque moyen que ce fût, aider à les satisfaire eût été braver l'opinion publique, et cela sur un point qui tenait de très près à la popularité sinon à la solidité du régime : *Panem et circenses* : en ces trois mots se résume aujourd'hui comme hier l'explication de ces faits répugnants, de ce grand déshonneur du monde antique à son déclin.

Fronton de Cirta, que nous nommons tout à l'heure, et qui fut l'un des maîtres de Marc Aurèle, eut à prononcer en 143 et, suivant l'usage, en sa qualité de consul suffect, l'éloge de l'empereur régnant. Cet empereur était Antonin le Pieux, et Marc Aurèle était alors âgé de vingt-deux ans (26). Comment ce discours fut accueilli par les auditeurs, Fronton le raconte au début d'une lettre écrite à son jeune élève, et que nous lisons de nos jours encore, à défaut du discours lui-même (27). Ce préambule est prophétique et se passe de commentaire :

Combien sensibles aujourd'hui sont les oreilles humaines! Combien délicate est leur appréciation des discours! De notre ami Aufidius (28) tu le sauras, si tu veux, et dans mon discours combien d'applaudissements susciterent, par quel concert de louanges ont été accueillies ces paroles : «... alors toute effigie était décorée des insignes de la noblesse...». Mais, au moment où j'ai comparé noblesse et plèbe en disant : «... croira-t-on que le feu qu'on allume sur un bûcher est comparable à celui qu'on allume sur un autel, parce qu'ils donnent également de la lumière?...», sur ces mots l'on entendit, çà et là, des murmures.

Pourquoi t'avoir rapporté *ces impressions de mes auditeurs*? Afin, mon maître, que tu te prépares, et cela, le jour où tu parleras devant une assemblée, de manière à savoir ménager ses oreilles. Non certes en toute occasion, ni de toute manière, mais de temps à autre, et jusqu'à un certain degré. Et, quand tu t'y emploieras, aie présent à l'esprit que tu n'agiras pas autrement que vous ne faites (*vous les membres de la famille impériale*) au

moment où, à la requête du peuple, vous honorez ou affranchissez, quand ils ont été courageux, les tueurs de bêtes féroces, ce que vous concédez également aux scélérats et aux criminels, si tel est le vœu de la populace. C'est donc partout le peuple qui l'emporte et fait valoir ses préférences. C'est donc comme il plaira au peuple que tu agiras et prendras la parole... (29).

C'est avec raison, je crois, qu'on a cru découvrir dans les *Pensées* les échos de ces jeux du cirque. On en relève au moins deux indices, où l'empereur fait allusion aux victimes en général de ces jeux cruels, sans que, pour autant, nous soyons en droit d'ajouter que les victimes auxquelles il songeait dans ces deux passages étaient exclusivement et nécessairement chrétiennes. Mais il va de soi, d'autre part, qu'au moment où il s'exprimait ainsi, les Chrétiens pouvaient, dans sa pensée, figurer au nombre de ces victimes en général.

Le premier de ces deux indices est celui du livre VII :

Traverse la vie libre de contrainte, l'âme pleinement heureuse, même si tous poussent contre toi les cris qu'il leur plaira, même si les fauves mettent en quartiers cette pâte molle que tu entretiens autour de toi. Qu'est-ce qui empêche ton âme, parmi toutes ces épreuves, de conserver son calme, de porter un jugement exact sur ce qui l'entoure et d'être toujours prête à tirer parti de ce qu'elle rencontre en chemin?... (VII, 68, 1-3).

On relève au livre VIII un second indice :

... On t'assassine, on te dépèce, on te poursuit sous les malédictions? En quoi ton intelligence en est-elle gênée pour demeurer pure, sage, tempérante, juste? C'est comme si un passant, arrêté auprès d'une source limpide et savoureuse, l'injurait. Elle n'en cesserait pas de couler, toujours bonne à boire. Qu'on y jette de la boue, du fumier; elle les aura vite dilués, entraînés et n'en restera pas souillée. Comment donc posséder <en toi> une source intarissable? Fais-toi croître à toute heure en indépendance, mais accompagnée de bienveillance, de sincérité, de modestie (VIII, 51, 2-3)(30).

* * *

Et voici la seule allusion explicite aux Chrétiens de tout le recueil des *Pensées* (31) :

Qu'elle est belle, l'âme qui se tient prête, s'il lui faut sur l'heure se délier du corps pour s'éteindre ou se disperser ou survivre! Mais cet état de préparation, qu'il provienne d'un jugement personnel, non d'un simple esprit d'opposition, comme chez les Chrétiens. Qu'il soit raisonné, grave et, si tu veux qu'on te croie sincère, sans pose théâtrale! (XI, 3).

Marc Aurèle exprime ici, n'en doutons pas, son admiration pour la fermeté des Chrétiens à l'heure de la mort : c'est là une allusion certaine à leur martyre. Mais cette admiration ne va pas sans quelques réserves et cela seul déjà trahit les perplexités d'un parti pris personnel. Ce parti pris, redoutable pour les Chrétiens, était fondé sur son ignorance à l'égard de ce que pratiquaient et croyaient véritablement les témoins du Christ et — nous le savons par ailleurs — il était entretenu dans les milieux touchant de près à l'entourage impérial (32).

Deux reproches, en particulier, apparaissent ici très clairement. Irrationnel, dit Marc Aurèle, et c'est là son premier reproche, est le comportement des Chrétiens (33). Dans la pensée de l'empereur cette observation ne fait qu'une avec cette autre observation, à savoir qu'extravagante et dépourvue de simplicité, ostentatoire, en un mot, est leur attitude au moment de mourir : il est comme agacé par ce qui lui semble un défi, et voilà le second reproche inclus dans ce témoignage.

Qu'en est-il du premier ?

Tout stoïcien rigoureux se méfie des élans passionnels, des actes irréfléchis, des jugements qui ne sont pas fondés en raison. Du point de vue stoïcien, comment imaginer ici meilleur garant que Sénèque ? Il nous suffit de le citer deux fois pour préciser son témoignage (34). Dans le *De Clementia* il s'adresse en ces termes à l'empereur Néron :

... Qu'est-ce à dire?... je veux te rendre aussi familiers que possible les actes et les paroles qui te font honneur, afin que le geste d'aujourd'hui, simple mouvement instinctif, devienne une manière d'être consciente et voulue... (35).

Beaucoup plus tard, cédant toujours à ses propensions de directeur de conscience, il fait observer ce qui suit à son ami Lucilius, dans ses *Epîtres à Lucilius* :

... Tu en vois qui souhaitent la mort, et avec plus d'ardeur que l'on ne demande d'ordinaire la vie. Je ne sais auxquels attribuer plus d'effet sur notre courage, de ceux qui réclament la mort ou de ceux qui l'attendent gais et tranquilles : d'un côté, un acte < isolé > que détermine en plus d'une circonstance une poussée de rage, de soudain dépit ; de l'autre, un état < permanent > de sérénité, fruit de la fermeté du jugement... (36).

Sur ce premier point, Marc Aurèle — on le voit aussitôt — ne fait que suivre avec docilité la tradition stoïcienne.

C'est encore avec intérêt qu'au propos de Sénèque à son ami Lucilius on joindra ce que dit l'auteur des *Pensées*, dans le chapitre 48 de son livre

VIII, au sujet de «l'esprit d'opposition» même irraisonné. Malgré ce défaut, cet esprit d'opposition demeure invincible si, replié sur lui-même, il se contente de ne pas faire ce qu'il ne veut pas. Mais Marc Aurèle ajoute : «il sera bien plus fort, si la raison est son alliée».

Ici l'on résiste mal à l'aveu que «cet esprit d'opposition irraisonné» s'applique à merveille aux Chrétiens. Dans ce bref chapitre, il n'est pas un mot qu'on puisse omettre ou négliger sans dommage :

Souviens-toi que ton guide intérieur devient inexpugnable, quand, replié sur lui-même, il se contente de ne pas faire ce qu'il ne veut pas, sa mise en défense fût-elle irraisonnée. Que sera-ce quand, s'aidant de la raison et de circonspection, il prononce un jugement ? Aussi est-ce une citadelle que l'intelligence libre de passions. L'homme n'a pas de plus forte position où se retirer, pour être imprenable désormais. S'il ne l'a pas vue, c'est un ignorant, s'il l'a vue et qu'il ne s'y retire pas, c'est un malheureux (VIII, 48).

Voilà pour ce qui est du premier reproche, où nous avons reconnu l'esprit rationaliste des Stoïciens : l'inébranlable fermeté des Chrétiens devant la mort n'est pas le résultat d'une délibération réfléchie. Et l'impérial censeur de compléter sa critique en disant : «... Et que cet état de préparation ne soit pas théâtral si tu veux qu'on te croie sincère...». Nous abordons ainsi le second reproche : il se rattache au premier — nous l'avons dit — de façon très étroite.

Certes, il avait toujours fui l'ostentation dans sa vie privée. En sa mère il avait aimé «la simplicité de son genre de vie et son éloignement du train mené par les riches» (I, 3), et il rendait grâce aux dieux qu'Antonin son prédécesseur eût réussi à l'affranchir de toute vanité et lui eût fait comprendre

... qu'on peut vivre à la cour sans avoir besoin de gardes du corps, d'habits de parade, de lampadaires, de statues <et> d'autres choses analogues et du faste de cette sorte, qu'il est au contraire possible de se restreindre presque au train d'un particulier, sans cesser pour cela de tenir son rang ou négliger aucun des devoirs dont il faut s'acquitter en souverain au nom de l'Etat... (I, 17, 5).

Lors de son voyage en Orient, si notre source à cet égard n'est pas suspecte, on l'avait vu dans Alexandrie se montrer sans escorte, en simple particulier, dans les lieux publics (37). Ce n'était là, dira-t-on, que l'effet persistant d'une tradition familiale infiniment respectable et respectée, ne trahissant que les goûts du milieu où Marc Aurèle avait reçu son éducation. Mais, dans son cas personnel, tout extérieur qu'il fût, ce comportement avait une signification plus haute. Il répondait à ses goûts innés

de simplicité et de sincérité, tout son extérieur, dans ses relations avec autrui, ne devant pas démentir ses aspirations naturelles. L'idéal du philosophe est, en effet, dans la réalisation de cette harmonie entre la nature des choses et la nature humaine. Et nous savons déjà que pareil aboutissement de la philosophie est l'œuvre de la raison. Ici nous découvrons le lien entre les deux reproches. Car cette œuvre de raison qu'est la philosophie est à la fois simple et modeste : il ne faut suivre que la nature et, si l'on agit bien, qu'autrui le sache ou non, demeure indifférent.

Écoutons Marc Aurèle :

... Pauvre homme, eh quoi donc ? Fais ce que réclame ta nature. Essaie, si cela t'est donné, et ne regarde pas à la ronde si on le saura. N'espère pas réaliser la république de Platon, mais tiens-toi pour satisfait, si tu progresses un tant soit peu ; et ce petit résultat, considère que ce n'est pas peu de chose... (IX, 29, 3-5).

Et plus loin :

... Va maintenant et cite-moi Alexandre, Philippe, Démétrius de Phalère. Je les suivrai, s'ils ont bien vu ce que réclamait la nature universelle et s'ils se sont instruits eux-mêmes. Mais s'ils ont pris des poses théâtrales, personne ne m'a condamné à les imiter. Simple et modeste est l'œuvre de la philosophie. Ne m'induis pas à prendre des airs solennels !... (IX, 29, 7-8).

Ce goût foncier de la simplicité et de la modestie est ancré en lui si profondément qu'il va jusqu'à lui dicter l'attitude à prendre et à tenir devant la mort. La mort, dans la pensée des Stoïciens, est au nombre des phénomènes naturels. Aussi devons-nous en accepter l'échéance avec simplicité, en d'autres termes, on évitera d'y voir et d'en faire un drame : entendons par là qu'il ne faut pas plus se révolter contre cette échéance qu'il ne faut s'aviser de la provoquer. Renan ne l'avait pas oublié : le stoïcisme, en effet, n'enseigne pas à chercher la mort ; il aide au contraire à la supporter (38). Mais écoutons à nouveau Marc Aurèle :

N'estime jamais comme étant de ton intérêt ce qui te forcera un jour à violer ta foi, renoncer à la pudeur, haïr, soupçonner, maudire quelqu'un, user de fourberie, convoiter ce qui a besoin d'être caché par des murs et des rideaux. L'homme qui a préféré à tout son intelligence et son Génie et les mystères du culte dû à l'éminente dignité de celui-ci, cet homme ne joue pas la tragédie, ne pousse pas de gémissements, se passe aussi bien de la solitude que de la foule ; suprême avantage, il vivra sans rechercher ni fuir quoi que ce soit. Qu'il ait un plus ou moins long intervalle de temps à jouir de ce souffle qu'entoure son corps, il n'en a cure. Faut-il le quitter dès main-

tenant ? Il partira d'un pas aussi dégagé que pour toute autre des opérations qu'on peut accomplir avec discrétion et décence. La seule chose à laquelle il veille pendant tout le cours de sa vie, c'est de préserver son intelligence d'une déformation contraire à la nature d'un être raisonnable <et> sociable (III, 7).

Aux deux reproches ainsi formulés et qui vont loin dans cette antipathie comme inavouée du chef de l'Etat, il faut peut-être ajouter un grief qui affleure à peine, mais qu'on aurait tort, je crois, de négliger dans ce témoignage.

Car il ne suffit pas que toute attitude ait pour inspiration un jugement réfléchi, sincère et grave ; il faut aussi que cet effort de réflexion soit le fait d'une démarche indépendante ... *ἵνα ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως ἔρχεται* écrit Marc Aurèle, et je crois que la portée de cette expression est double, ces mots ayant été choisis par l'auteur pour préciser que cette attitude est en contraste avec l'esprit d'opposition des Chrétiens, puisqu'il ajoute aussitôt : *μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν, ὡς οἱ Χριστιανοί* (39).

Que cette opposition soit systématique, on ne saurait le contester et voilà précisément ce qui déplaît à l'empereur comme aux magistrats qui le représentent. Or, toute opposition systématique est une opposition de groupe : entendons par là l'unanime opposition de la communauté poursuivie. Dans ce climat, tout jugement réfléchi et indépendant préconisé par l'empereur sera-t-il à l'aise ? Aussitôt nous sentons que l'indépendance ici souhaitée revêt un double aspect qui correspond à la double portée de l'expression qui la traduit. Un jugement rationnel, assurément, mais aussi un jugement approprié aux circonstances, et, en raison de l'infinie variété de ces circonstances, un jugement variable lui aussi et, par conséquent, personnel, selon l'infinie variété des consciences. *Ἰδικῆ κρίσις* fait allusion, me semble-t-il, autant à la spécificité du jugement qu'à son caractère individuel ou personnel par opposition à tout entraînement collectif : nous l'avons dit, une démarche indépendante (40).

Ces critiques, en effet, seraient sans portée si l'on n'était ramené de la sorte aux événements qui les éclairent et les justifient. Les «Galiléens», par habitude, apprend-on dans les *Entretiens* d'Epictète, ont contracté le mépris de la mort dont ils seraient menacés par quelque tyran (41). Comment invoquer ici «l'habitude», autrement dit «l'accoutumance», s'il ne s'agit des effets d'une opposition collective ? La chose est évidente et donc ancienne, on le sait, à l'époque où nous sommes. Mais ici Marc Aurèle a fait plus, semble-t-il, que viser un front collectif d'opposants, puisqu'il dénonce aussi l'aspect théâtral de cette opposition. Ainsi n'affirmons pas seulement sur la foi de son témoignage que cet entraînement collectif, en

vertu de son premier reproche, en fait apercevoir aussitôt l'inspiration irrationnelle ; affirmons aussi, en vertu de son second reproche et de la nette application de celui-ci au comportement collectif des Chrétiens, que cette opposition collective était animée d'un esprit de provocation : car ce qui est imputable à la seule « ostentation » dans le cas d'un défi personnel, se mue en provocation dès l'instant où ce défi se propage et devient collectif.

De cet esprit de provocation, qu'il suffise ici de rappeler deux exemples célèbres ; ils sont aussi des plus révélateurs pour le siècle où nous sommes : en premier lieu, le cas du Phrygien Quintus, lors du martyre de Polycarpe et des Philadelpheins, à Smyrne ; puis, l'incident dont avait été le témoin le proconsul d'Asie Arrius Antoninus.

La date à proposer pour le premier exemple est controversée : soit de 155 à 158, selon les uns, soit de 161 à 169, selon les autres, soit encore, et au plus tard, 177, pour ceux qui retiendraient la chronologie d'Henri Grégoire (42). Le second incident se situe soit en 184, soit en 185 : il n'est pas l'objet, comme on voit, d'une incertitude aussi grande (43). Quoiqu'il en soit de ces hésitations, la chronologie de ces faits couvre largement l'époque où ces provocations auront pu choquer Marc Aurèle et ses contemporains.

Le premier incident est relaté dans le *Martyre de Polycarpe* ; on le trouve également chez Eusèbe, au livre IV de son *Histoire Ecclésiastique* (44). Voici comment nous en instruit le *Martyre de Polycarpe* :

... Mais l'un d'entre eux, nommé Quintus, un Phrygien récemment arrivé de Phrygie, fut pris de peur à la vue des bêtes. C'est lui qui avait entraîné quelques frères à se présenter spontanément avec lui devant le juge. Le proconsul par ses prières instantes réussit à le persuader de jurer et de sacrifier. C'est pourquoi, frères, nous ne louons pas ceux qui se présentent d'eux-mêmes, puisque ce n'est pas l'enseignement de l'Évangile...(45).

Anticipant quelque peu sur ce que nous aurons à signaler plus loin, je me plais à rappeler ici l'interprétation, si juste à mes yeux, qu'Henri Grégoire a donnée de cet épisode : « ... Qui ne voit que l'allusion au Phrygien est une critique des extrémistes qui affectent d'aller au-devant du martyre, mais qui souvent faiblissent. Il est impossible de ne point rappeler ici que telles sont pour les orthodoxes les caractéristiques de la secte montaniste, appelée aussi précisément « hérésie phrygienne » ou *κατὰ Φρύγας...* » (46).

Plus célèbre encore est l'exemple des Chrétiens d'une ville d'Asie Mineure qui s'étaient présentés en masse à la barre du tribunal que présidait le proconsul d'Asie Arrius Antoninus, quelques années après la

mort de Marc Aurèle (47). Ils réclamaient pour eux le sort des quelques Chrétiens qui avaient été arrêtés précédemment et qui, de ce fait, étaient, comme a dit Renan, «élus pour le martyre» (48). Arrius Antoninus en fit exécuter quelques-uns et renvoya les autres en prononçant ces mots qu'a rapportés Tertullien, de qui nous tenons cette histoire : «O malheureux, si vous voulez mourir, vous disposez de précipices et de nœuds cou-lants» (49).

Dès lors ce grief, que nous pensons devoir joindre aux deux reproches énoncés plus haut, s'ouvre et se fonde avec ceux-ci sur les réalités du moment. Mais gardons-nous ici de rien exagérer en nous imaginant que tous les Chrétiens de cette époque ont été animés de pareil esprit de provocation. Parmi les novateurs, nous le savons bien, il y a toujours ceux qui composent avec le régime et ceux qu'exalte l'action directe. Ainsi des Chrétiens vers le milieu et la fin du siècle. Les uns, les chefs de l'église orthodoxe, en quelque sorte, estimaient avec raison qu'il fallait ménager un pouvoir qu'ils devinaient libéral, et qui répugnait si visiblement à les poursuivre. Les autres étaient en proie à la contagion du martyre et parmi ces grands exaltés de l'époque il faut compter surtout les Montanistes dont le mouvement s'était étendu peu à peu de la Phrygie à la plupart des régions de l'Asie Mineure. C'est à ceux-ci, comme à tous les militants exaltés leurs contemporains, que songeait probablement Marc Aurèle en jugeant théâtrale et manquant de sincérité une attitude excessive, insolite assurément, mais surtout, aux yeux d'un Stoïcien, dépourvue de simplicité devant la mort (50).

Mais revenons au texte de Marc Aurèle — XI, 3 — et résumons comme il suit son témoignage sur les Chrétiens, en cherchant à le rendre plus clair et plus explicite, à la condition, il est vrai, que nos efforts d'analyse et leurs résultats ne nous aient pas égarés.

Envers ceux qui sont prêts, s'il le faut, à mourir incontinent, quel que soit, dans leur esprit, le sort de l'homme après la mort, Marc Aurèle éprouve une juste et sincère admiration, mais il n'octroie cette admiration qu'à ceux dont la ferme et courageuse attitude est fondée sur un jugement personnel, lui-même inspiré par la raison, avec ce qu'il faut de sérieux pour convaincre autrui sans ostentation : voilà tout le contraire, on le concédera, d'une opposition voyante et systématique, à la façon des Chrétiens, tout le contraire, ainsi, de l'irrationnelle et provocante exaltation d'un sentiment collectif.

A la lueur de cette analyse, il apparaîtra non sans raison que le comportement des Chrétiens a été traité de manière injuste et sommaire. Mais

il ne s'agissait que de préciser ce comportement à travers Marc Aurèle, et l'on sait combien ce point de vue du chef de l'Etat demeure essentiel pour éclairer la tragédie de son époque. A l'opposé des fanatiques assoiffés de martyr, et qui exaspéraient les magistrats romains, il y eut, ne l'oublions pas, tous ces grands saints dont la mort héroïque et digne — entendons par là sans provocation de leur part — a surpris les païens eux-mêmes et provoqué leur juste admiration : en Asie Mineure, à Rome, en Gaule et jusqu'en Numidie, quatre mois encore après la disparition du souverain...

* * *

Avant de conclure, envisageons le cas des martyrs de Lyon, au risque hélas ! d'excéder les bornes de ce propos.

C'est un point sur lequel on s'applique aujourd'hui à compléter l'admirable récit que Renan, au chapitre XIX de son *Marc Aurèle*, a fait de leur effroyable et quasi indicible supplice. Ce récit est fondé, comme on sait, sur le rapport des communautés de Vienne et de Lyon aux communautés d'Asie et de Phrygie : ce document, qu'Eusèbe a reproduit à peu près *in extenso* dans son *Histoire Ecclésiastique*, est de très peu postérieur aux mois de juillet et d'août 177, où se situent ces événements à jamais gravés dans notre mémoire (51).

Depuis le milieu du xx^e siècle, en effet, on s'est avisé des liens probables, sinon certains, entre les événements de 177 et un sénatus-consulte édictant les dispositions que Marc Aurèle et Commode avaient prises entre les années 176 et 178 aux fins d'alléger les frais engagés dans les jeux de gladiateurs (52). Ce sénatus-consulte avait été diffusé aux quatre coins de l'empire et, comme on sait, deux fragments en ont été retrouvés : l'un à Italica, près de Séville, en 1888, et l'autre à Sardes, en 1906 (53).

La procédure initiale et les débats qui en résultèrent au Sénat, les détails de la loi elle-même, ses modalités, son application nous échappent en partie. Quoi qu'il en soit, les frais que les organisateurs de ces jeux étaient tenus de prendre à leur charge étaient fortement réduits.

Or, ces dépenses étaient considérables, en particulier dans les Gaules, où chaque année, à Lyon, vers la mi-été, se célébrait la fête religieuse des trois Gaules : des victimes humaines étaient rituellement sacrifiées pendant les jeux qui se donnaient à cette occasion ; les prêtres en étaient les organisateurs et ces prêtres étaient choisis parmi les notables de ces provinces ; c'était donc aux notables ainsi désignés qu'incombaient les dépenses.

Les bruits qui leur parvinrent en Gaule — à ce qu'il semble, avant les cérémonies de l'année 177 — de la loi qui se préparait, leur fit prévoir un double allègement de ces charges, et il en fut ainsi aussitôt la loi promulguée.

En premier lieu, le fisc impérial renonçait à l'impôt dont ces jeux avaient été frappés jusqu'alors. En second lieu, on pouvait acquérir à meilleur marché qu'auparavant ceux de qui dépendait — gladiateurs et condamnés à mort — tout l'émoi du spectacle. Parmi ces malheureux, désormais en vente à plus bas prix, figuraient à l'occasion, comme on le devine, et dorénavant, les Chrétiens promis aux tortures et à la mort pour avoir confessé leur foi.

Dans sa phase initiale, on ne sait comment éclata ce *progrom* qui trahissait par sa violence et son ampleur l'inimitié de la populace à l'égard de ces marchands orientaux qui avaient émigré de Syrie et d'Asie Mineure, et qui étaient venus s'installer à Lyon, après avoir remonté la vallée du Rhône (54) : dans leurs rangs se comptaient de nombreux Chrétiens. Et l'on ne peut assurément chercher le motif direct de leur arrestation dans les mesures administratives énoncées plus haut. Ce motif est à découvrir dans les causes initiales et mal connues de ce *progrom*. Mais qui ne voit que la tentation dut s'offrir aux organisateurs de la cérémonie qui se préparait d'acquérir à bon marché un surcroît de figurants pour donner au spectacle une ampleur nouvelle ? Ces perspectives auront attisé les poursuites et permis, dans le déploiement des tortures, un paroxysme inégalé jusqu'alors. Gladiateurs et condamnés à mort, ceux-ci étant parfois et les uns et les autres, se succédaient — Chrétiens ou non — dans pareil carnage, où les clameurs de la foule accueillaient tour à tour l'innocence et le crime avec un égal enthousiasme.

Voilà ce qu'on fait valoir aujourd'hui pour éclairer les événements de Lyon. Dans tout ceci, qu'avons-nous à déplorer de façon plus particulière ? La candeur impériale ou l'hypocrisie du Sénat ? Il faut, je crois, dénoncer l'une et l'autre.

Voici comment s'est exprimé le sénateur inconnu qui fut chargé de donner son avis le premier après la lecture au Sénat du discours impérial : c'est la *sententia prima* de l'*Aes Italicense* (55) :

... Pourquoi faudrait-il, après tout, que le fisc de Marc Aurèle et de Lucius Commode ait pour soutien les jeux du cirque ? Tout l'argent de ces princes est pur ; il n'a pas été contaminé par des flots de sang humain ; il n'a pas été souillé par la lésinerie d'un profit repoussant, et aussi sainte est son acquisition que saint est son emploi... (LI. 6-8).

... Ils ont pensé tout aussi justement qu'en aucune manière il n'était conforme à leurs principes de maintenir des règles perverses et d'en établir qu'il serait honteux de conserver... (Ll. 25-26).

Ces remarques sont opportunes et justes ; il était adroit de les présenter. Mais ici comment faut-il juger Marc Aurèle? En édictant ces règles par lesquelles il ne faisait que se conformer à ses impératifs d'humanité, a-t-il bien mesuré le risque à courir ou n'aurait-il pas mesuré ce risque en méconnaissant qu'il faciliterait, au contraire, et, par là même, aiderait à propager ce qu'il avait toujours détesté et condamné dans son for intérieur? Les intentions pures ne sont pas toujours récompensées dans les effets qui en résultent au milieu des hommes. Et, sur ce point, Marc Aurèle, après tant d'autres, en aura fait l'expérience amère et inopinée, surpris tout d'abord dans sa bonne foi, et aussitôt sa candeur dissipée. Mais je dirais aussi qu'à tort ou à raison resté fidèle à son devoir, et, s'il fut informé de tout, blessé dans sa candeur, il en souffrit cruellement. Il est vrai qu'il n'aimait pas les Chrétiens, dont il se faisait une fausse image. Mais celui qui se tait et ne veut rien savoir n'est pas toujours celui qui est le moins vulnérable et le moins sensible. On oublie trop souvent qu'il y a deux candeurs, comme il y avait deux *Ερις* pour le vieil Hésiode : la bonne et la mauvaise (56), et deux *Αιδώς* pour Euripide : la positive et la négative (57). De façon analogue, il existe aussi deux candeurs : l'aveugle et la clairvoyante. On sait par les *Pensées* que le souverain conserva jusqu'au bout sa fraîcheur d'âme. Et cependant la blessure était là... (58).

Ailleurs, dans les propos du sénateur inconnu, on relève encore avec intérêt les allusions de ce sénateur à la joie ressentie par les prêtres des Gaules, à savoir les notables de leurs cités, quand ils surent, avant que la loi ne fût promulguée, et même avant qu'on n'eût donné lecture au Sénat du discours impérial, ce qui se préparait à Rome en leur faveur. Ce personnage était donc au courant de l'état d'esprit qui régnait dans les Gaules à ce moment-là. Dans sa *sententia prima*, en effet, loin de dissimuler les raisons de cette allégresse, il fit ressortir les avantages à prévoir au chapitre de leurs finances pour les notables des Gaules qu'inquiétait déjà le fardeau excessif des frais qui seraient les leurs à l'occasion des prochains jeux.

Comment ce sénateur a-t-il eu le front d'insister sur ces faits, après avoir invoqué le désintéressement des princes, alors que l'intervention de quelques notables gaulois semble au contraire avoir été l'élément moteur et décisif de la procédure? C'est là, je le sais bien, trop demander, et c'est aussi trop conjecturer. Candeur et hypocrisie conjuguées aboutissent, il est vrai, dans la vie à ces ignominies qui font, après coup, l'étonnement de

l'humanité. Au surplus notre excellent sénateur a loué l'irréprochable loyauté des provinces gauloises. Et cela méritait assurément récompense. Il les a qualifiées de *fidelissimae* (59). Ici relevons au passage un souci de haute politique, où les princes et les sénateurs se sont vraisemblablement rejoints dans leur secrète angoisse. Au mois d'avril 175, C. Avidius Cassius s'était proclamé empereur et déjà, quand il fut assassiné à la mi-juillet de la même année, il avait groupé sous sa ferme autorité la plupart des provinces de l'Orient (60). Mais l'Occident n'avait pas bougé. Tout ce à quoi fait allusion notre sénatus-consulte est à dater soit du moment qui précéda le retour de l'empereur en Occident, soit du moment qui suivit de très près ce retour. Quoi qu'il en soit, l'alerte avait été chaude et la trahison d'Avidius Cassius demeurait présente à toutes les mémoires. Dès lors, ne s'agissait-il pas aussi de veiller sans relâche à la cohésion de l'empire en reconnaissant avec éclat de loyaux services? Sur l'art de gouverner et de légiférer, le chef de l'Etat, je présume, en savait plus long que chacun de nous : il nous invite à présent, avec sa douceur coutumière, à rejoindre le moraliste.

Devant la mort, ce moraliste, en somme, apprécie chez tous, et en vrai Stoïcien, la sérénité d'âme accompagnée de courage. Dans sa pensée cette attitude — et le fragment sur l'empereur idéal — VI, 30 — le montre bien — est le fruit naturel d'une «bonne conscience». Il avait choisi pour modèle Antonin le Pieux «afin d'avoir ainsi» concluait-il «bonne conscience au moment où surviendrait pour lui sa dernière heure, comme elle était survenue pour Antonin le Pieux dans ces bonnes dispositions» (61). Aux Chrétiens Marc Aurèle aurait été loin de refuser le mérite éclatant de la «bonne conscience», s'il avait connu ceux-ci de plus près, et surtout, s'il n'avait pas observé qu'ils cédaient parfois à une sorte d'exhibitionnisme théâtral qui lui avait fait soupçonner qu'ils n'étaient pas toujours sincères envers eux-mêmes. Hormis l'éventualité de cette attitude, il est clair que les Chrétiens pouvaient eux aussi se réclamer de leur «bonne conscience». Plus d'un siècle auparavant saint Paul en avait été le mémorable interprète et, même avant saint Paul, la notion de *συνείδησις* en général était depuis longtemps familière aux Juifs hellénisés d'Alexandrie. Ce haut degré de maturité morale et religieuse — à cet égard celui de la tradition gréco-romaine était aussi élevé sinon plus ancien — avait caractérisé le legs d'un passé dont se réclamaient à la fois le judaïsme et le christianisme (62). Il se fit simplement qu'au cours du 1^{er} siècle de notre ère un commun pouvoir temporel mit brusquement face à face et la pensée gréco-romaine et la pensée judéo-chrétienne...

Ne quittons pas le point de vue spirituel, le seul qui nous importe ici. Ce fut, pour tout dire, à ce niveau suprême, un conflit entre deux «bonnes consciences», chacune ayant pour origine un ordre distinct de tradition et de pensée : Quel qu'il soit, le fidèle ou le penseur qui se dit fort de sa «bonne conscience» est non seulement celui qui est sincère, ou qui se croit sincère, mais également celui qui se croit dans le vrai en adhérant à ce qu'il professe.

Marc Aurèle est sincère. Il croit sincèrement que sa philosophie est l'expression de la vérité. Et il demeure «en amitié avec lui-même» (63), au moins dans la mesure où sa vie ne dément pas son idéal philosophique. Les Chrétiens eux aussi sont sincères : ils s'exposent aux derniers supplices afin de ne pas trahir leur conscience. Cela signifie qu'ils se veulent à la hauteur de la foi qu'ils professent et qu'ils se font ainsi les «témoins» du Christ : entendez par là les «martyrs» d'une foi que leur vie se refuse à démentir — car telle est précisément à partir du règne de notre empereur le sens chrétien du mot martyr (64) : leur mort, pour ceux — Chrétiens ou non — qui les verront mourir, sera l'irrécusable garantie de leur sincérité, sans compter qu'eux aussi se croient en possession de la vérité. Opposition dramatique et irréductible où *sincérité* et *vérité* se conjuguent en se prêtant un appui mutuel dans chacun des deux partis en présence. Tel est le fondement de la «bonne conscience».

Dans la Lettre des communautés de Vienne et de Lyon aux communautés d'Asie et de Phrygie, remarquons l'épithète *εὐσυνείδητος* que Marc Aurèle, on l'a vu, s'était appliquée à lui-même, et qui, dans le document chrétien, s'applique au Chrétien qu'anime une bonne conscience : en l'occurrence, il s'agit d'Attale et — a cru devoir ajouter le rapporteur inconnu — ce Chrétien marche à la mort armé de vérité et de sincérité.

Voici, d'après ce document, le sort d'Attale, citoyen romain, originaire de Pergame : ainsi en décidèrent, et tour à tour, pendant ces épouvantables péripéties, le *legatus pro praetore* de la province lyonnaise, l'empereur et la foule amassée dans l'amphithéâtre (65) :

(43). Attale, lui aussi, fut réclamé à grands cris par la foule, car il était bien connu. Il entra dans l'arène, en lutteur préparé au combat par sa bonne conscience ; en effet, il s'était sincèrement exercé dans la discipline chrétienne et avait toujours été parmi nous le témoin de la vérité (66).

(44). On lui fit faire le tour de l'amphithéâtre, précédé d'une tablette sur laquelle était écrit en latin : Celui-ci est Attale le chrétien. Le peuple était enragé contre lui. Mais le gouverneur ayant appris qu'il était Romain, or-

donna qu'on le ramenât avec les autres qui étaient encore en prison ; et il écrivit à leur sujet à César, puis il attendit sa réponse...

(47). César répondit qu'il fallait mettre les uns à la torture, mais libérer ceux qui renieraient (67). La fête solennelle du pays — elle est très fréquentée et l'on y vient de toutes les nations — ayant commencé de se tenir, le gouverneur fit avancer les bienheureux au tribunal d'une manière théâtrale, pour les donner en spectacle aux foules. Il les interrogea donc à nouveau. A ceux qui lui semblèrent posséder le droit de cité romaine, il fit couper la tête ; les autres, il les envoya aux bêtes...

(50)... le lendemain ... pour être agréable à la multitude, le gouverneur avait de nouveau livré Attale aux bêtes...

* * *

Ici prend fin — puisqu'il faut s'arrêter — ce à quoi devrait aspirer tout historien, fût-il des plus modestes : tant bien que mal établir quelques faits en essayant d'expliquer ceux-ci, mais sans jamais tomber dans le prosélytisme : il n'y a pas de jugement à prononcer ici, au nom de la seule «histoire», sur un conflit moral et spirituel de cette envergure. Et c'est pourquoi si l'on veut prendre ici ses distances avec la stricte investigation historique — et qui s'aviserait de nous l'interdire ? ou qui songerait à s'en défendre soi-même ? — il faut prêter une attention particulière à ce sentiment de la «bonne conscience» dont Chrétiens et Stoïciens se sont réclamés à l'envi au nom de la vérité et de la sincérité conjuguées. Or, la sincérité, nous enseignent les philosophes, est un critère inefficace au regard de la vérité objective. Car si l'on n'y prenait garde on s'exposerait à ce danger si fréquent qui consiste à confondre sincérité et vérité (68). Pour éviter l'écueil toujours renaissant de l'intransigeance intellectuelle, il faut apprendre avec autant de lucidité que de modestie à reconnaître et à mesurer le degré de son ignorance...

Revenons à la simple «histoire». Après tout, a-t-elle ici prononcé son verdict ? A la réflexion, j'incline à le penser, car son verdict est celui du temps, miroir de la vérité au sein des actions humaines. Et c'est pourquoi nous reviendrons aussi, pour finir, au rapport des communautés de Vienne et de Lyon, que le temps nous offre en miroir au moment où nous cherchons à dégager ce verdict.

Après tant de siècles on estime à bon droit que les deux noms les plus représentatifs, et peut-être aussi les plus grands, de cette époque ont été ceux de Marc Aurèle et de Blandine aux deux extrémités de la hiérarchie sociale. Le cœur et la raison, enfin réconciliés, nous engageant à laisser ici

le dernier mot à Blandine, à l'humble esclave au corps frêle, à jamais glorieuse entre tous les Chrétiens martyrisés à Lyon, sous Marc Aurèle.

Blandine, au cours d'un premier jeu dans l'amphithéâtre, avait été crucifiée et exposée de la sorte aux animaux : ceux-ci ne l'avaient pas touchée. Puis, le dernier jour des combats singuliers, on la fit passer la dernière, après l'avoir fait précéder de Ponticos, âgé de quinze ans. Elle était plus âgée que lui (69). Elle exhorta Ponticos à ne pas faiblir et ce garçon de quinze ans ne faiblit pas. Elle arrivait au bout de ce long martyre...

Voici comment le rapporteur des communautés de Vienne et de Lyon s'est exprimé sur ses souffrances en général, et cela dans des termes dont la justesse aurait frappé Marc Aurèle et son maître Epictète :

... La bienheureuse, comme un généreux athlète, se renouvelait dans sa confession ; c'était pour elle un réconfort, un repos, un arrêt dans la souffrance que de dire : «Je suis chrétienne ; chez nous, il ne se fait rien de mal»... (70).

La foi chrétienne était dès lors fondée en Occident sous l'empereur Marc Aurèle (71).

NOTES

(*) A l'occasion du présent travail, je voudrais remercier tous ceux qui m'ont facilité mes recherches et m'ont aidé de leur compétence. Après avoir pris soin de les nommer, je sens bien qu'envers eux je ne serai pas quitte : au moins sauront-ils, et saura-t-on, qu'ils ont été pour moi d'un appui moral de tous les instants, s'il est vrai que pour chacun d'eux leur aide est intervenue sur un point très précis et très limité. A tous égards, ma responsabilité demeure entière.

Je remercie en particulier de leur précieux concours : Dom Michel Coune, de l'abbaye de Saint-André-lez-Bruges, les Révérends Pères Baudouin de Gaiffier d'Hestroy et François Halkin, de la Société des Bollandistes ; les jeunes et zélés travailleurs Jacques Noret, Marcel Pirard, Jean-Marie Sansterre et Paul Wathelet ; mes collègues Guy Cambier, Albert Deman, Jacques-Henri Michel et Georges Nachtergaele, auxquels je suis heureux de joindre, en raison d'un attachement plus ancien mais tout aussi vif : MM. Charles Delvoye, Franz De Ruyt, Marcel Hombert, Robert Joly, François Masai, Jean Paumen et Jean Préaux, directeur de l'Institut d'Histoire du Christianisme. A Monsieur Jean Préaux incombe au moins la responsabilité d'avoir voulu me faire ouvrir ce cycle de conférences. Je le remercie également de cette aimable et téméraire initiative.

(1) Pour l'ensemble du règne de Marc Aurèle et des études auréliennes on voudra bien consulter en dernier lieu : G. R. STANTON, *Marcus Aurelius, Lucius Verus, and Commodus : 1962-1972*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt — Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, II, *Principat*, Zweiter Band herausgegeben von Hildegard TEMPORINI, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1975, pp. 478-549 ; v. en particulier pp. 526-532 : «VII. Religious Policies».

Au fil de notre exposé, la traduction des extraits des *Pensées*, invariablement donnée en français pour la double commodité de l'auditeur et du lecteur, est empruntée à A. I. TRANNOY, Paris, «Les Belles Lettres», 1925 [souvent réimprimée depuis lors].

(2) V. ci-après pp. 42-43 la note 31.

(3) C'est-à-dire à l'endroit du Caelius où Marc Aurèle était né : ... *ego qui a Graeca litteratura tantum absum quantum a terra Graecia mons Caelius meus abest...* : Marc Aurèle à son maître Fronton (II, 8), au § 2 d'une lettre datée de 143 : S. A. NABER, p. 31 ; — C. R. HAINES, I, pp. 142-143 ; — M. P. J. VAN DEN HOUT, I, p. 30 ; — Luigi PEPE, *Marco Aurelio Latino*, Naples, 1957, p. 90.

On sait qu'il était né dans la villa de Domitia Lucilla, sa mère, et qu'il ne faut pas confondre ces *Horti Domitiae Lucillae* avec la maison de son grand-père M. Annii Verus, où il reçut son éducation. V. Giuseppe LUGLI, art. *Horti*, in Ettore DE RUGGIERO, *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, vol. III, Rome, 1922, p. 997, col. 1-2. — Sur les emplacements de ces deux propriétés familiales v. Antonio M. COLINI, *Storia e Topografia del Celio nell' Antichità...*, in *Atti della Pont. Acc. Rom. di Archeologia*, Serie III, *Memorie*, vol. III, 1944, p. 329, pp. 373 col. 2 - 375 col. 1 et p. 414 col. 2 ; — v. aussi la pl. XIX, point 7, et la pl. XXIV, où

le point 7 est désigné comme il suit : «Horti Domitiae Lucillae?» La maison de M. Annius Verus, non loin de là, se situerait à l'ouest des *egregiae aedes Laterani* de la pl. XXIV, c'est-à-dire au sud des *Horti Domitiae Lucillae*. Mais il ne s'agit là que d'une hypothèse. On s'expliquerait ainsi que M. Pierre GRIMAL ait apparemment confondu ces deux propriétés : *Les jardins romains*, 2^e éd., Paris, 1969, p. 163 et p. 163 note 3.

Sur l'emplacement originel du *caballus Constantini* v. en particulier, dans la monographie de COLINI, à la p. 375, la fig. 316 et la note 141. Cf. Giuseppe LUGLI, *I monumenti antichi di Roma e suburbio*, vol. I, *La zona archeologica*, 2^e éd., Rome, 1930, pp. 22-24 ; — dans *L'univers des formes*, Coll. dir. par André Malraux et André Parrot ..., Ranuccio BIANCHI BANDINELLI, *Rome le centre du pouvoir. L'art romain des origines à la fin du deuxième siècle*, Trad. de l'italien par Marie Charlotte Guillaume, Paris, 1969, p. 411, n° 350 [à propos de la fig. 350, p. 309 : «Statue équestre de Marc Aurèle, Rome Capitole»].

(4) «... Postremo omnis populorum praesides deos atque ipsum lucum, qui Capitolium montem strepit, quaeso tribuat hoc nobis, ut istum diem, quo mihi natus es, tecum firmo te laetoque concelebrem...» Marc Aurèle à Fronton : III, 10 : S. A. NABER, pp. 47-48 ; — C. R. HAINES, I, pp. 50-51 ; — M. P. J. VAN DEN HOUT, I, pp. 43-44 ; — Luigi PEPE, *op. cit.*, 1957, pp. 104-105.

Ecrite aux alentours des années 140 à 143 (?), cette épître est au nombre de celles où nous nous appliquons à découvrir un Marc Aurèle épistolier latin. Plus que tout autre émanant du prince, au sein de ce précieux courrier, le texte intégral de cette épître a retenu la juste attention des historiens, au moins depuis le milieu de ce siècle : il en est ainsi notamment de Willy THEILER (1951), de Jean BEAUJEU (1955) et d'Anthony BIRLEY (1966). — En 162 (?), près de vingt ans plus tard (?), Marc Aurèle adressait à son vieux maître, à l'occasion de son anniversaire, une lettre d'un ton beaucoup plus mesuré, et désormais sans gaucherie, mais tout aussi sincère et tout aussi affectueuse qu'auparavant : *Incipit* : «Bonum annum, bonam salutem...», *Desinit* : «... da sollicite et vere petenti» : I, 1 : S. A. NABER, p. 94 ; — C. R. HAINES, II, pp. 30-33 ; — M. P. J. VAN DEN HOUT, I, p. 88.

Les dates ici proposées avec hésitation pour ces deux lettres ont été empruntées à l'éditeur précité C. R. HAINES. Sur un essai de chronologie de tous les éléments de ce recueil épistolaire v. en dernier lieu : Edward CHAMPLIN, *The Chronology of Fronto*, in *The Journal of Roman Studies*, vol. LXIV (1974), pp. 136-159 ; v. en particulier pp. 139-150 : «III. The Chronology of the Letters», et pp. 158-159 : «V. Proposed Dates». L'auteur s'en est tenu, semble-t-il, pour ces deux lettres, à des dates incertaines entre 139 et 161 : v. son tableau récapitulatif à la p. 158.

Le bois sacré, que désigne la première lettre, est celui qui recouvrait les flancs opposés des deux sommets du Capitole : l'*arx* ou citadelle et le Capitole proprement dit. L'*asylum* était placé sur la dépression entre ces deux sommets, d'où l'expression des auteurs : *asylum inter duos lucos*. V. notamment Giuseppe LUGLI, *Roma Antica. Il centro monumentale*, Rome, 1946, p. 3, p. 6, p. 14, pp. 38-39. — On joindra ce texte de Marc Aurèle à ceux qu'on cite habituellement sur cet aspect de l'ensemble du Capitole : cf. S. B. PLATNER - Th. ASHBY, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Oxford-Londres, 1929, s.v. *Asylum*, pp. 55-56 ; s.v. *Inter duos lucos* (2), p. 283 ; — *Fontes ad topographiam Veteris Urbis*

Romae pertinentes colligendos atque edendos curavit Iosephus LUGLI — *Voluminis Sexti Pars altera — Liber XVII (Regio VIII) Capitolium curavit* Lida DA RIVA, Rome, 1969 : v. en particulier pp. 201-204 s.v. *Asylum*, n^{os} 59-77. — Ce quartier à demi boisé, et religieux par excellence, est l'objet d'une information adéquate, à propos du temple de Véiovis, chez les commentateurs des *Fastes* d'Ovide, où l'emplacement de ce temple est signalé entre ces deux bois (III, vv. 429-434) : v. Sir James George FRAZER ..., *The Fasti of Ovid...*, Londres, Macmillan, vol. III, 1929, pp. 97-99 ; — Franz BÖMER, P. Ovidius Naso *Die Fasten...*, Heidelberg, Carl Winter, vol. II, 1958, pp. 172-173.

(5) Publié, comme on sait, à Paris, chez l'éditeur Calmann Lévy, en 1882 : *Histoire des Origines du Christianisme — Livre Septième — Marc-Aurèle et la fin du monde antique...* Nous citons Renan d'après l'édition définitive en dix volumes des *Oeuvres Complètes...* établie par Henriette PSICHARI, Paris, Calmann-Lévy, Editeurs, 1947-1961. — Son *Marc-Aurèle* est repris dans le t. V (1952), pp. 735-1148.

(6) Chapitre Premier, p. 742.

(7) Les *Pensées*, disons-le, sont en partie décousues et désordonnées dans leur présentation, mais ce défaut apparent ne trahit que les effets d'une règle d'école, à définir comme il suit, pour reprendre ce qu'en a retenu M. Pierre HADOT avec autant d'opportunité que de justesse : «... l'enseignement philosophique ... est inséparable d'un retour continuels aux dogmes fondamentaux, présentés si possible en courtes formules frappantes, sous forme d'*Epitome* ou de catéchisme, que le disciple doit posséder par cœur, pour se les remémorer sans cesse ... il s'agit d'avoir sans cesse 'sous la main', c'est-à-dire présents les dogmes fondamentaux de l'Ecole afin que leur puissant effet psychologique s'exerce sur l'âme. Cette méditation peut prendre la forme d'un exercice écrit ..., qui sera un véritable dialogue avec soi-même : *εἰς ἑαυτόν...* Une grande partie des *Pensées* de Marc Aurèle correspond à cet exercice...» (*La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle*, in *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, Ancienne Académie, Année 1972, pp. 225-239 ; v. en particulier p. 228).

(8) Chapitre XVI, p. 907. V. aussi p. 908 : «... Marc-Aurèle n'est donc pas un libre penseur ; c'est même à peine un philosophe, dans le sens spécial du mot. Comme Jésus, il n'a pas de philosophie spéculative ; sa théologie est tout à fait contradictoire ; il n'a aucune idée arrêtée sur l'âme et l'immortalité...» — Un jugement non moins sévère, et aussi peu fondé, a été celui d'Adolf HARNACK, qui reprochait à l'empereur son «*oberflächliches Rasonnement*» et sa «*moralisierende Selbstbespiegelung*» (*Augustins Konfessionen. Ein Vortrag (1887)*, in *Reden und Aufsätze*, vol. I, Giessen, 1904, pp. 49-79 ; v. en particulier pp. 55-56). Le rappel de cette appréciation inattendue et décevante est emprunté à Georg MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, vol. I, II^e partie, 3^e éd., Berne, Francke, 1950, p. 458 note 2.

(9) On ne confondra pas l'«erreur» que nous dénonçons chez Renan, et qu'on retrouve après lui chez Harnack, avec cette autre «erreur» de Renan pour qui Marc Aurèle était un pur rationaliste indifférent aux croyances et aux impératifs de la religion traditionnelle (Chapitre Premier, pp. 750-751). Ce point touche au conformisme de l'empereur à l'égard de la religion nationale. On sait que Pierre

DE LABRIOLLE est au nombre de ceux qui ont signalé cette erreur : *La réaction païenne...*, Paris, L'Artisan du Livre, 1934, pp. 78-79.

Depuis lors, M. Jean BEAUJEU a repris la question de ce conformisme en faisant valoir ce qui est proprement religieux dans la philosophie du souverain : *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, Paris, «Les Belles Lettres», vol. I, 1955, pp. 332-339 : «... La religion de Marc Aurèle». Monsieur Joseph VOGT, lui aussi, a beaucoup insisté sur le conformisme aurélien à l'égard de la religion nationale : *Zur Religiosität der Christenverfolger im Römischen Reich*, in *Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. der Wiss. — Philosoph.-hist. Klasse*, 1962, 1^{er} fasc., pp. 7-30 ; v. en particulier pp. 13-14. Le professeur P. A. BRUNT aboutit, quant à lui, et excellemment, à une appréciation mesurée de ce conformisme : *Marcus Aurelius in his Meditations*, in *The Journal of Roman Studies*, vol. LXIV (1974), pp. 1-20 ; v. en particulier pp. 14-17 et p. 14 note 88.

Un fait subsiste en tout cas : la première erreur à noter chez Renan touche à la philosophie des *Pensées* en soi. Et, selon nous, il est d'autant plus important de distinguer cette erreur foncière de la méprise entrevue notamment par Pierre de Labriolle et M. Beaujeu que la philosophie des *Pensées*, de nos jours encore, est loin d'être élucidée dans tous les aspects qu'il convient de lui reconnaître.

(10) Au sein du stoïcisme il y eut, d'un penseur à l'autre, et plus souvent qu'on n'est enclin à l'imaginer de nos jours, de nombreuses et notables divergences : voilà ce qu'il ne faut jamais oublier si l'on désire apprécier à sa juste valeur la philosophie de Marc Aurèle. Ces variations ne portaient pas seulement sur des points secondaires. Ces divergences avaient porté notamment sur la doctrine du retour éternel, que tous les Stoïciens n'ont pas professée, mais que Marc Aurèle a poussée jusqu'à ses conséquences ultimes : v. ci-après p. 30 note 11. Et l'on sait, d'autre part, qu'il en avait été ainsi de la doctrine de la division tripartite de l'être humain (*σῶμα - ψυχή - νοῦς*), dûment attestée chez lui, mais qui ne semble pas imputable au seul Stoïcisme, au moins quant à ses origines.

L'adhésion à ces doctrines, au sein de l'École, avait donc impliqué de sa part un choix, qu'on le veuille ou non, et c'est là, pour autant qu'on puisse en juger, un premier trait original de sa philosophie, car nombreux sont les écrits stoïciens qui ont à jamais disparu pour nous, et qu'avait lus Marc Aurèle. Enfin et surtout, on voit affleurer çà et là d'autres éléments doctrinaux qui sont antérieurs au Portique. On se défend mal de cette idée qu'au sein de sa pensée foncièrement stoïcienne, il a régné un certain éclectisme, à l'imitation de quelques-uns de ses prédécesseurs stoïciens, parmi lesquels un des plus proches et des plus fameux, malgré qu'il en eût, avait été Sénèque.

Ce dosage où se joue l'originalité du philosophe est difficile à établir, plus difficile encore à préciser dans ses détails. Mais tous ces éléments d'une pensée dont l'expression se brise et renaît constamment, sont unis par un lien profond qui est celui de la sincérité du prince. Aussi ces éléments forment-ils un tout indissoluble et vivant, le philosophe accordant créance à tout ce qu'il choisissait et disait, vivant une philosophie qui l'aidait à mieux accomplir sa tâche, et qui, peu à peu, devenait ainsi sa philosophie, au point d'en être transfigurée tout entière, et systématisée, en quelque sorte.

On reconnaît le philosophe, en général, à son effort de systématisation plus ou moins grand. Chez l'empereur, il est vrai, cet effort n'est pas celui d'un philo-

sophe de profession, d'un spécialiste, en d'autres termes, ou d'un technicien de la philosophie. Il n'en est pas moins celui d'un homme anxieux de prêter quelque unité à sa conduite, et ainsi de faire un tout cohérent des éléments doctrinaux qui sont à sa portée, car leur commun usage est de servir le dessein moral qu'il poursuit et qui ne saurait être étranger aux conditions de son bonheur personnel. A cet égard, sa qualité de philosophe est indéniable, et, qu'en la qualité qui était sienne on identifie l'amateur ou le professionnel, ne fait rien à l'affaire : ce tempérament de philosophe est le sien. La technique, en effet, dont les professionnels se targuent si volontiers, n'est pas le seul trait qui désigne le vrai penseur.

Cela seul suffirait déjà pour nous écarter de Renan. Il y a plus encore à notre époque, où l'on s'applique à mettre en valeur, et non sans succès, des aspects ignorés ou négligés jusqu'ici de la philosophie aurélienne. Ainsi l'on y scrute avec plus d'attention qu'autrefois l'idée de temps aux prises avec l'idée du retour éternel. Et c'est pourquoi l'on y est plus compréhensif aussi, quant aux effets de la tripartition de l'être humain, car, en vertu de pareille anthropologie, « Marc Aurèle, avec son caractère contemplatif, était sur le chemin de l'extase néo-platonicienne » (Marcel CASTER, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, « Les Belles Lettres », 1937, p. 14). Dès lors, puisque tous ces impératifs doctrinaux étaient profondément vécus par l'empereur — entendons par là profondément mêlés les uns aux autres dans sa pensée de tous les jours — notre tâche aujourd'hui n'est pas seulement de faire œuvre de « sourciers » en dissociant ces éléments les uns des autres afin de les mieux situer dans leur perspective historique. Il convient aussi et surtout de montrer quels en sont et la coexistence et le retentissement au fil des jours d'une vie harassante et exceptionnelle.

On sait que Marc Aurèle écrit ses *Pensées* au cours des années les plus sombres de son règne, et que ces années coïncidèrent avec la fin de sa vie. Devons-nous ces *Pensées* à l'aménagement des loisirs du prince ou au travail irrégulier que lui permettait, à l'occasion, au sein de multiples activités, une courte détente arrachée à de tels tracassés ? *Σχολή* ou *ἀνάπαυσις* ? Telle est l'alternative. A moins que l'empereur n'ait été favorable et aux loisirs et à la détente. Quoi qu'il en soit, sur ce point encore, on imaginerait mal qu'il eût envisagé séparément théorie et pratique. Qu'en était-il exactement ? Voilà qui fait apercevoir, semble-t-il, qu'à l'époque où nous écrivons, et quoi qu'on dise, on n'a pas encore élucidé tous les aspects de la philosophie de Marc Aurèle. A nos yeux, cet exemple est d'autant plus probant, et le choix que nous en avons fait est d'autant plus justifié, qu'il touche à la distinction, classique à partir d'Aristote, entre la *σχολή* et l'*ἀνάπαυσις* dans la philosophie de l'antiquité. Notre Stoïcien de stricte observance en a-t-il tenu compte ? La réponse à la question ainsi posée est à chercher dans sa vie autant que dans ses *Pensées*.

Un essai dans ce sens est notamment celui de M. Jean-Marie ANDRÉ : v. son article : *Le De otio de Fronton et les loisirs de Marc-Aurèle*, in *Revue des Etudes Latines*, t. XLIX (1971) [paru en 1972], pp. 228-261 ; v. en particulier pp. 252-261. — Mais l'auteur ne prend pas garde à la distinction que nous venons de rappeler, et qui nous paraît fondamentale, entre la *σχολή* et l'*ἀνάπαυσις*. Un des effets de cet oubli est la confusion que l'on relève à la p. 258 de son étude : on ne peut qualifier d'*otium literatum* un moment que l'empereur lui-même a désigné par le terme précis d'*ἀναπαύλη* (p. 258 note 5, dans une lettre à Fronton, IV, 1, de

l'année 161/162 : S. A. NABER, pp. 104-105 ; — C. R. HAINES, I, pp. 300-302 ; — M. P. J. VAN DEN HOUT, I, p. 109 ; — Luigi PEPE, *op. cit.*, 1957, pp. 158-159. — V. sur la date : Edward CHAMPLIN, *art. cit.*, 1974, p. 146 et p. 159). L'*otium* ou *σχολή* se dit d'un laps de temps plus ou moins long, tandis que l'*ἀνάπαυσις* est par définition un temps court : c'est, tout au plus, un instant propice aux occupations précaires et furtives. Marc Aurèle avait lu l'*Ethique à Nicomaque* : il n'aurait pas confondu détente et loisir. M. J.-M. ANDRÉ aura senti la contradiction, au moment où il écrivit : «... là, son *otium literatum* se résume à des lectures furtives...» (p. 258). Sur ce point et sur quelques autres, on aurait avantage à serrer de plus près la pensée de Marc Aurèle.

(11) Les points de doctrine envisagés par les auteurs qui ont institué ces comparaisons varient beaucoup d'un auteur à l'autre. Car ceux-ci font un choix parmi ces éléments doctrinaux, et ce choix leur est nécessairement dicté par le point de vue auquel ils ont soumis leur essai de confrontation, sans compter que la confrontation elle-même est rarement exhaustive et systématique. Ici, comment ne pas choisir à notre tour et ne pas nous limiter, dans ce choix, à quelques points qui nous semblent importants ?

Si l'on cherche à savoir, de ces deux traditions, «laquelle, en somme, était le mieux propre à calmer la douleur humaine», on retiendra les aperçus de A.-J. FESTUGIÈRE O.P., *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, 2^e éd., Paris, 1932 ; v. en particulier pp. 264-280 : «Excursus D. — *Saint Paul et Marc Aurèle*» ; — *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1954 (Sather Classical Lectures, vol. 26) ; v. en particulier pp. 107-117. — Ce sagace historien reproche au stoïcisme en général et à Marc Aurèle, en particulier, d'avoir méconnu la souffrance humaine en élaborant un système où le bonheur personnel de l'homme est ignoré.

Viktor STEGEMANN rappelle opportunément que la conception de la vie ici-bas dépend toujours de l'idée qu'on se fait de la destinée humaine après la mort : *Christentum und Stoizismus im Kampf um die geistigen Lebenswerte im 2. Jahrhundert nach Christus*, in *Die Welt als Geschichte*, 7^e année, 1941, fasc. 5/6, pp. 295-330 ; v. en particulier pp. 315-330. Il est au nombre de ceux qui ont bien vu que la notion de retour éternel, que professait Marc Aurèle, est à l'opposé du caractère irréversible et singulier que reconnaît le christianisme aux événements de l'histoire (p. 330).

Tout différent est le tableau de M. Marcel SIMON, où se trouvent évoqués maints aspects du contraste entre païens et chrétiens pour expliquer les causes de la victoire chrétienne. L'application de ce point de vue, qui est général, s'étend à plusieurs siècles et ne concerne pas le stoïcisme en particulier : *Christianisme antique et pensée païenne : rencontres et conflits*, in *Bull. de la Fac. des Lettres de Strasbourg*, 38^e année, n° 7, avril 1960, pp. 309-323. — Nuançons quelque peu ce qu'avec l'auteur on affirmerait volontiers au sujet des païens qui invoquaient la tradition et la légalité, tandis que les Chrétiens se réclamaient de la vérité : les Stoïciens se réclamaient, eux aussi, de la vérité. V. ci-avant pp. 21-22.

Limitons-nous au II^e siècle : pour une époque aussi dramatique et aussi confuse, on aurait tort de vouloir simplifier les choses en généralisant ce qui pouvait opposer quelques esprits, quant à la philosophie et à la religion. Un exemple concret, en comparaison duquel on chercherait difficilement un exemple d'opposition

plus radicale entre un penseur stoïcien et un représentant de la pensée chrétienne, est celui de Marc Aurèle et d'Irénée de Lyon, deux contemporains dont les idées sur le destin de l'humanité sont irréductibles. En ne citant que deux contemporains, on suggère ainsi, non pas une opposition de caractère abstrait entre le stoïcisme et le christianisme, mais une opposition entre deux hommes, deux esprits cultivés du II^e siècle. Et même, en limitant la comparaison entre ces deux hommes au seul point d'irréductibilité que nous avons choisi, on se dérobe au jeu risqué et toujours tentant d'étendre pareille irréductibilité à tout le reste de leurs doctrines.

Leur exemple est un cas particulier de l'opposition qu'a bien vue Stegemann. L'idée du retour éternel est intégrée dans la philosophie de Marc Aurèle : v. les *Pensées* II, 14 ; — V, 13 ; V, 32 ; — VII, 1 ; VII, 19 ; VII, 49 ; — IX, 28 ; — XI, 1. Mais on n'aura pas oublié que tous les Stoïciens n'ont pas professé cette idée.

Tout autre est la vision d'Irénée, pour qui le temps de l'histoire est un temps linéaire, où l'histoire de la création et l'histoire de l'humanité ne font qu'un, dans un ensemble où les récits de l'Ancien Testament précèdent en les annonçant les récits du Nouveau Testament. Une «économie» générale en résulte, à résumer comme il suit :

Aux six mille ans de la création succédera un septième *millénaire*, qui sera celui du «royaume des justes». Après quoi sera fondée pour toujours la cité de Dieu, avec son ciel, son paradis et sa cité : au livre V du traité *Adversus haereses* on relève aisément :

a) les six mille ans de la création : 28, 3 ; — 36, 3 ;

b) le septième *millénaire* ou «royaume des justes» : 30, 4 ; — 31-35, 2 ; — 36, 3 ;

c) la cité de Dieu : 31, 2 ; — 35, 2 ; — 36, 1-2.

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, Livre V, Edition critique ... par Adelin ROUSSEAU ... LOUIS DOUTRELEAU ... Charles MERCIER, in «Sources Chrétiennes», Paris, 1969, n° 152 [t. I : «Introduction, Notes justificatives, Tables»] et n° 153 [t. II : «Texte et Traduction»]. — Cf. Jean DANIELOU, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif*, in *Vigiliae Christianae*, vol. II (1948), pp. 1-16.

Au cours de cette histoire, ainsi que l'a formulé notamment M. Henri-Charles PUECH, en 1950, il s'agit d'«un temps conçu comme une ligne droite, irréversible et jalonnée d'événements uniques, non réitérables» (in *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions — Amsterdam, 4th-9th September 1950 ...*, Amsterdam, 1951, pp. 33-52 : *Temps, histoire et mythe dans le christianisme des premiers siècles* ; v. en particulier p. 48 ; — sur Irénée v. pp. 44-46). M. Puech a repris l'ensemble de ces considérations dans le recueil *Mensch und Zeit* (= *Eranos-Jahrbuch 1951*, vol. XX, Zurich, 1952) sous le titre : *La Gnose et le Temps*, pp. 57-113 ; v. en particulier pp. 59-76. — Avec M. André BENOÎT, notons aussi que cette ligne de salut chez Irénée est une ligne non pas horizontale, mais «ascendante en sorte que son point d'arrivée serait à un niveau supérieur à celui de son point de départ» (*Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris, 1960, p. 229). — Sur la théologie d'Irénée, v. aussi : Johannes QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, Trad. de l'anglais par J. LAPORTE, t. I, Paris,

1955, pp. 329-360 ; — Alfred BENGSCHE, *Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk „Adversus Haereses“ des Hl. Irenäus von Lyon*, Leipzig, 1957.

Chez Irénée, on le voit, un aspect particulier de ce temps linéaire est ce « millénarisme » du septième millénaire auquel Justin, mort en 167, adhère vers la même époque. Et pour mieux mesurer la portée du deuxième élément de notre comparaison, empressons-nous d'ajouter que tous les Chrétiens d'alors ne partageaient pas ce credo. On le sait par Justin lui-même : *Dialogue avec Tryphon*, LXXX-LXXXII : « Digression sur le millénaire » (éd. et trad. de Georges ARCHAMBAULT, t. II, Paris, 1909, pp. 30-47). Quoi qu'il en soit, et toute argumentation théologique étant mise à part, la théorie du retour éternel, qui répondait chez Marc Aurèle à la conception d'un temps cyclique, et l'*oïkovoμία* d'Irénée, où s'insérerait son *millenium* dans la conception d'un temps linéaire, apportent à notre propos ce cas précis et concret que nous souhaitons d'un contraste indéniable et saisissant entre deux doctrines contemporaines où s'est joué l'avenir de la civilisation des Anciens.

Les travaux d'Oscar CULLMANN ont ouvert la voie aux comparaisons de ce genre. On ne peut tout citer. Signalons au moins de cet auteur : *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, 3^e éd., Zurich, 1962 ; — *Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, traduit de l'allemand par Marc KOHLER, Neuchâtel (Suisse), 1966. — Au sujet du temps cyclique et du temps linéaire, on trouvera une bibliographie précieuse, et l'on puisera un avertissement non moins précieux contre les généralisations hâtives, chez James BARR : *Biblical Words for Time*, 2^e éd., Londres, 1969 ; v. en particulier pp. 174-184. A propos de l'ancienne tradition grecque, on relève aussi, et en dernier lieu, le salutaire avertissement de Jacqueline DE ROMILLY : *Cycles et cercles chez les auteurs grecs de l'époque classique*, dans les *Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université Libre de Bruxelles*, t. LII, *Homages à Claire Préaux...*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1975, pp. 140-152.

Enfin, cette opposition entre Marc Aurèle et Irénée, pour ce qui est du temps cyclique et du temps linéaire, est encore avivée par le profond écho qui en trahit les conséquences au point de vue des idées morales. Ce point de vue, chez Marc Aurèle, est celui de la primauté du présent, où se situe le bonheur du sage. Pour Irénée et pour tout Chrétien dont la destinée — avec ou sans *millenium* — s'inscrit dans sa grandiose « économie », le vrai bonheur, orienté vers l'avenir, est au niveau de l'espérance.

Sur les rapports, chez Marc Aurèle, entre l'ordre cosmique et l'ordre moral v. notamment : Claire PRÉAUX, *L'élargissement de l'espace et du temps dans la pensée grecque*, in *Bull. de la Classe des Lettres et des Sciences Mor. et Pol. de l'Acad. Royale de Belgique*, 5^e Série, T. LIV (1968), fasc. 4-5, pp. 208-267 ; v. en particulier pp. 259-261.

(12) Sur le stoïcisme et sa conception des devoirs envers la communauté v. notamment : Arthur BODSON, *La morale sociale des derniers Stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc Aurèle*, Paris, « Les Belles Lettres », 1967 (Bibliothèque de la Fac. de Philos. et Lettres de l'Université de Liège, fasc. CLXXVI) ; — Benjamin

HENDRICKX, *L'idée de Société dans les «Pensées» de Marc-Aurèle*, in *Revue de l'Enseignement Philosophique*, Paris, vol. 20 (1970), n° 3, pp. 5-11.

Un devoir qui incombait au monarque était celui de législateur, autant que sa lourde responsabilité de chef de guerre. Son œuvre législative aurait été considérable, au moins s'il faut en juger d'après l'imposant inventaire de M. P. NOYEN, *Divus Marcus, princeps prudentissimus et juris religiosissimus*, in *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 3^e série, t. I (1954), pp. 349-371 ; v. surtout pp. 366-371 : «*Wetteksten van en over Marcus Aurelius...*». V. aussi du même auteur : *Marcus Aurelius, the greatest practician of Stoicism*, in *L'Antiquité Classique*, t. XXIV (1955), 2^e fasc., pp. 372-383. Dans ce dernier travail, M. NOYEN s'est demandé si Marc Aurèle, en légiférant, s'était inspiré des principes de sa philosophie. Sa conclusion sur ce point est affirmative et circonstanciée. Depuis lors, et la portée de son inventaire et la validité de ce dernier point de vue ont été contestées par G. R. STANTON, *Marcus Aurelius, Emperor and Philosopher*, in *Historia*, vol. XVIII, fasc. 5, décembre 1969, pp. 570-587. Mais les observations de G. R. STANTON ne sont pas toujours recevables, ainsi que l'a bien montré Benjamin HENDRICKX : *Once again : Marcus Aurelius, Emperor and Philosopher*, in *Historia*, vol. XXIII (1974), pp. 254-256. — V. aussi du même auteur : *Marcus Aurelius' Keizeridee*, in *Hermeneus*, 43^e année (1971/1972), n° 1, septembre-octobre 1971, pp. 20-23.

Quant à nous, il ne s'agit pas tellement de nous demander si Marc Aurèle a cherché et trouvé dans son activité de législateur une occasion d'appliquer en particulier quelques-uns des principes de sa philosophie. Il s'agit plutôt — et il suffit déjà — de constater son extrême assiduité et son scrupuleux attachement à cet aspect des devoirs de sa charge : il y découvrirait l'occasion et l'obligation d'assumer à son rang ses devoirs de citoyen au sein de la société des hommes. Et c'est par là que Marc Aurèle, en tant que législateur, et avant toute autre considération, se montrait vraiment stoïcien. Dion Cassius est pour nous le meilleur garant de ce travail opiniâtre : LXXII, 6 : éd. U. Ph. BOISSEVAIN, vol. III, 2^e éd., 1955, pp. 256-257 = éd. Earnest CARY, vol. IX, 1927 [«Reprinted» ... 1961], pp. 20-23 (*The Loeb Classical Library*). — Décisif à cet égard est aussi l'emploi dans les *Pensées* des mots ἀδικεῖν, δίκαιος, κοινωνία, πολιτεία et autres mots apparentés : de ces mots, le professeur P. A. BRUNT a eu raison de faire observer, dans les *Pensées*, la fréquence : «... Justice or the obligation to social activity or to conduct befitting the rational and 'civic' soul of a citizen of the great city of gods and men (which also involves acceptance of the world-order) are mentioned well over a hundred times...» (*art. cit.*, in *The Journal of Roman Studies*, vol. LXIV, 1974, p. 7 et p. 7 note 34).

(13) Le titre grec *Tà εἰς ἑαυτὸν*; qu'on peut traduire aussi par *Notes personnelles*, est «authentique» : entendons par là qu'il s'agit d'une authenticité relative et même — il faut insister sur ce point — d'une authenticité doublement relative. Cet esprit de rigueur nous engage aussi, et au préalable, à écarter toute hypothèse étrangère aux données de la tradition manuscrite ou aux faits dont le fondement ne serait pas celui des *Pensées* elles-mêmes. A cet égard, un exemple à ne pas suivre est notamment celui de Rudolf SCHEKIRA, pour qui les œuvres de Platon auraient directement inspiré ce titre à l'empereur : *De imperatoris Marci Aurelii Antonini librorum τὰ εἰς ἑαυτὸν sermone quaestiones philosophicae et*

grammaticae, Diss. Greifswald, Borna-Leipzig, 1919, pp. 266-267 ; v. en particulier p. 266 note 5, où Schekira fait allusion, d'autre part, aux hypothèses de Wilamowitz et de Breithaupt, hypothèses en marge elles aussi des faits auxquels nous croyons devoir accorder la priorité. — Sur ces faits marginaux, qui touchent au titre des *Elégies* de Solon (DIOGÈNE LAËRCE I, 61), v. ISAAC HEINEMANN, *Studia Solonea*, Diss. Berlin, 1897 ; v. en particulier pp. 26-28 et pp. 32-35 ; — et surtout : Gerhard BREITHAUP, *De M. Aurelii Antonini commentariis quaestiones selectae*, Diss. Göttingen, 1913 ; v. en particulier p. 43 et p. 43 note 3, où sont cités, sur ce point, les travaux antérieurs à 1913.

En premier lieu, on ne voit pas très bien comment Marc Aurèle aurait songé lui-même, ou comment il aurait eu le loisir — puisqu'il en était aux sombres jours d'une vie finissante — de vaquer à la publication d'un recueil qu'avec justesse et modestie il ne pouvait ranger qu'au nombre de ses *ὑπομνημάτια* (III, 14), ce qui déjà suffirait pour nous à en trahir la destination privée, le caractère intime. Au surplus, la composition en eût été bien différente, au cas où l'intention du prince eût été de publier ce qui est demeuré depuis lors à l'état de notes impromptues et disparates. Par conséquent, si le titre définitif *Τὰ εἰς ἑαυτὸν* est authentique, on est loin d'être sûr, pour commencer, que ce titre ait été voulu et choisi par l'empereur : dans la meilleure hypothèse, imputons-en l'initiative et le choix à ceux qui auraient publié le recueil peu de temps ou aussitôt après sa mort.

En second lieu, nous ne possédons jusqu'ici, dans la tradition manuscrite, aucun élément concret, aucun témoin direct, qui soit de l'époque où les familiers de l'empereur auraient choisi ce titre, à l'époque romaine. Avec les meilleurs témoins de la tradition où se trouve attesté le titre général *Τὰ εἰς ἑαυτὸν* — T, M et V6 — nous ne remontons pas plus haut, semble-t-il, que le XIV^e siècle. Il est vrai que ces trois témoins sont les représentants de trois rameaux de la tradition. Et même, il n'est pas exclu que ces trois représentants aient eu pour origine un commun archétype, où figurait ce titre principal des *Pensées*. Déjà, et à eux seuls, ils nous invitent ainsi à remonter plus haut que le XIV^e siècle.

— Sur les données de ces trois témoins, v. en particulier : H. SCHENKL, *Marci Antonini Imperatoris ... Libri XII*, Ed. major, Leipzig, Teubner, 1913 : pp. VI-VII et p. XXXVIII [pour T, le modèle aujourd'hui perdu de l'édition princeps publiée par Xylander, à Zurich, en 1559] ; p. XXXIII et p. XXXVIII [pour M = *Monacensis graecus 323*] ; — W. WEYLAND, in *Berliner Philologische Wochenschrift*, 34^e année, n^o 37, 12 septembre 1914, col. 1180-1181 et 1181 note 2 [pour V6 = *Vaticanus graecus 2231*]. — L'ensemble de ces données a été repris par H. SCHENKL, in *Berliner Philologische Wochenschrift*, 36^e année, n^o 2, 8 janvier 1916, col. 35-36. — Cf. A. I. TRANNOY, «Supplementum», in : Marc-Aurèle, *Pensées...*, Paris, «Les Belles Lettres», 1925, p. 148. —

Et, en effet, nous y sommes invités. Vers la fin du IX^e ou le début du X^e siècle, Aréthas avait eu en sa possession un manuscrit des *Pensées*, qu'il avait fait transcrire, et qui était déjà ancien pour son époque : on le sait par une lettre, antérieure à 907, qu'il avait adressée au métropolitain d'Héraclée Démétrios, et que nous a conservée un manuscrit de Moscou (*Histor. Mus.* 315). Cette épître a été publiée par A. SONNY (1895), par H. SCHENKL (1913) et, en dernier lieu, par L. G. WESTERINK (*Arethae archiepiscopi Caesariensis Scripta Minora*, vol. I, Leipzig, Teubner, 1968, p. 305). D'autre part, S. B. KOUGÉAS, en 1913, et Paul LEMERLE,

en 1971, l'ont dûment commentée. On trouvera la bibliographie antérieure à 1971 chez Paul LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971 (Bibliothèque Byzantine..., Etudes — 6), pp. 230-231 et p. 230 notes 106 et 107.

Aréthas lisait beaucoup. V. notamment sur sa bibliothèque : Eugenia ZARDINI, *Sulla bibliotheca dell' arcivescovo Areta di Cesarea (IX-X secolo)*, in *Akten des XI. Internationalen Byzantinistenkongresses München 1958...*, Munich, 1960, pp. 671-678. — Il «dialoguait» en quelque sorte avec les auteurs dont il rassemblait et lisait les œuvres : ses innombrables scholies au texte de ces auteurs en sont la preuve. Un inventaire a été dressé de ces scholies par L. G. WESTERINK, *op. cit.*, vol. II, Leipzig, Teubner, 1972, pp. XII-XV. Sur leur esprit v. Paul LEMERLE, *op. cit.*, 1971, p. 239. — Or, dans les scholies d'Aréthas, on glane un supplément d'information tout à fait précieux.

En marge d'un discours de Dion Chrysostome (*Or. XX, Περὶ ἀναχωρήσεως*, § 8), où nous lisons : ... *Μὴ οὖν βελτίστη καὶ λυσιτελεστάτη πασῶν ἢ εἰς αὐτὸν ἀναχώρησις καὶ τὸ προσέχειν τοῖς αὐτοῦ πράγμασιν...*, le *codex Urbinas graecus 124*, copie présumée d'un manuscrit d'Aréthas, reproduit la scholie suivante : *οὐδαμοῦ γὰρ οὔτε ἡσυχώτερον (!) κατὰ τὸν αὐτοκράτορα Μάρκον οὔτε ἀπραγμονέστερόν τις ἀναχωρεῖ ἢ εἰς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν* — D'après A. SONNY, *Zur Ueberlieferungsgeschichte von M. Aurelius Eius EAYTON*, in *Philologus*, vol. 54 [N.F., vol. 8] (1895), p. 182. — Cf. E. ZARDINI, *art. cit.*, 1960, p. 675 et p. 675 note 29 ; Paul LEMERLE, *op. cit.*, 1971, p. 223 et p. 223 (224) les notes 64, 65, 66 et 67 ; L. G. WESTERINK, *op. cit.*, vol. II, 1972, p. XIII.

Aréthas avait donc lu Marc Aurèle et noté l'un des traits dominants de son esprit. Aussi l'a-t-il cité à l'occasion, comme il a fait en marge d'un manuscrit de Lucien des premières années du x^e siècle, dans sa scholie au chapitre I du *Pro imaginibus* : ... *Ὁ λόγος οὗτος ἀντιγραφὴ τοῦ εἰς Πάνθειαν τὴν Σμυρναίαν, γυναικα δὲ Οὐήρου τοῦ χρηστοῦ καίσαρος, ἐπαίνου ἐστίν, ὃν καὶ Εἰκόνας ἐπέγραψεν, ἧς καὶ Μάρκος ὁ καῖσαρ ἐν τοῖς εἰς ἑαυτὸν Ἰθικοῖς αὐτοῦ μέμνηται.* — D'après Hugo RABE, *Scholias in Lucianum*, Leipzig, Teubner, 1906, p. 206. Ce manuscrit de Lucien est le célèbre *Harleianus 5694* du Musée Britannique. — Cf. E. ZARDINI, *art. cit.*, 1960, p. 674 et p. 674 note 26 ; Paul LEMERLE, *op. cit.*, 1971, p. 229 et p. 229 les notes 100, 101 et 102 ; L. G. WESTERINK, *op. cit.*, vol. II, 1972, p. XIII.

Tὰ εἰς ἑαυτὸν Ἰθικά : tel est le titre général par lequel Aréthas désignait les *Pensées*, bien qu'il ait usé d'un titre plus bref — *Tὰ Ἰθικά* — dans une autre scholie de l'*Harleianus*, au chapitre 63 du *De saltatione* : v. Hugo RABE, *op. cit.*, Leipzig, Teubner, 1906, p. 189. Très visiblement ce titre général est apparenté à celui de la tradition manuscrite, à ce titre traditionnel dont nous n'hésitons pas à reconnaître ici un premier indice, au seuil du x^e siècle. C'est donc ici plus précisément que nous touchons au second degré de son authenticité relative.

Que penser, en effet, de ces témoins tardifs, T, M et V6, porteurs de ce titre général qu'à présent nous savons remonter pour le moins jusqu'aux alentours de l'année 900 ? Autrement dit, comment faut-il mesurer l'intervention d'Aréthas, quant à ce titre général ? Aréthas en aura provoqué nécessairement la diffusion, soit en faisant reporter sur la copie de son vieux manuscrit le titre *Tὰ εἰς ἑαυτὸν*,

qu'il y aurait trouvé, soit en donnant à sa copie un titre imaginé par lui de toutes pièces. Dans les deux cas, sur ce détail l'unanimité des manuscrits T, M et V6 s'explique aisément, qu'ils remontent ou non en dernière analyse aux manuscrits d'Aréthas. Car, s'ils sont indépendants de ceux-ci, on ne voit ni comment ni pourquoi l'archevêque à lui seul aurait retrouvé le bon titre, et, d'autre part, s'ils sont issus des manuscrits d'Aréthas, rien ne nous interdit de penser que celui-ci l'avait lu tout simplement dans son vieil exemplaire «en loques». Dans les deux cas, remonter, à propos d'un titre aussi heureux dans sa justesse et sa concision, jusqu'aux temps lointains de Rome à la fin du II^e siècle, est une hypothèse à laquelle aucun fait ne vient plus s'opposer, au moins dans l'état présent de notre maigre savoir. D'où le second degré, semble-t-il, de l'authenticité relative à reconnaître au titre général *Tà εἰς ἑαυτόν*.

Sur l'ensemble de la question v. en premier lieu et pour mémoire : les «*Annotationes in Titulum*» de Th. GATAKER, aux col. 1 et 2 de la p. 1 des «*Annotationes*» de ses éditions de Cambridge (1652) et d'Utrecht (1697). — Depuis les travaux de H. SCHENKL, déjà cités, sur les manuscrits des *Pensées*, v. notamment : A. I. TRANNOY, aux pp. III et 147 de son édition des *Pensées*, Paris, «Les Belles Lettres», 1925 ; — A. S. L. FARQUHARSON, *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, vol. II, Oxford, 1944 [1968], pp. 433-434 : «*The title*» ; — Max IMHOF, in *Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur*, par divers auteurs, vol. I, Zurich, Atlantis Verlag, 1961, pp. 285-307 : «... *Zur Ueberlieferungsgeschichte der nicht christlichen griechischen Literatur der römischen Kaiserzeit*» ; v. en particulier p. 300 ; — P. A. BRUNT, *art. cit.*, in *The Journal of Roman Studies*, vol. LXIV (1974), pp. 1-2.

(14) Robert DEBRÉ, *L'honneur de vivre. Témoignage*, Paris, Hermann et Stock, 1974 : «41. *Vers soi-même*», pp. 457-462 ; v. en particulier p. 457.

(15) A savoir les *Pensées* dans leur ensemble, où se poursuit, nous l'avons dit, s'interrompt et se reprend sans cesse un discours qui est «intérieur» par excellence. Trois raisons au moins justifient le choix de cette épithète.

En premier lieu, comme on le sait déjà, le recueil est un aide-mémoire : il se présente à nous comme autant d'*ὑπομνημάτια* personnels où ont été notés et même inlassablement répétés les préceptes à suivre et à ne jamais oublier sur le chemin de la vertu : v. *supra* p. 26 note 7 et pp. 32-33 note 13.

Il est aussi comme un *examen de conscience* — à cette époque affranchi des hantises eschatologiques et du formalisme étroit des Pythagoriciens.

Il est enfin ce discours «intérieur», au sens où l'avaient défini les Stoïciens eux-mêmes, en vertu de leurs considérations sur le discours en général. On se souviendra qu'ils avaient distingué, dans le langage humain, le *λόγος ἐνδιάθετος*, ou discours *intérieur*, qui est celui de la raison, du *λόγος προφορικός*, ou discours *profère*, qui s'entend des rapports avec autrui : v. ci-après pp. 51-52 note 63.

Ce caractère intime, auquel nous demeurons si sensibles, est l'aboutissement d'une tradition séculaire. En d'autres termes, on y verra, sans éviter pour autant quelque pédantisme, un cheminement progressif vers l'intériorisation des valeurs morales.

(16) V. Lucien de Samosate *Philopseudès* et *De morte Peregrini* avec introduction et commentaire de Jacques SCHWARTZ ..., Paris, «Les Belles Lettres»,

1963 (Publ. de la Fac. des Lettres de l'Univ. de Strasbourg, *Textes d'Etude*, 12) ; v. en particulier pp. 61-113 : «*De morte Peregrini*».

(17) V. Franz CUMONT, *Alexandre d'Abonotichos. Un épisode de l'histoire du paganisme au I^{er} siècle de notre ère*, in *Mém. ... de l'Acad. Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique*, Coll. in-8°, Tome XL, 1887, et, du même auteur : *Alexandre d'Abonotichos et le néo-pythagorisme*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 86 (1922), pp. 202-210 ; — Marcel CASTER, *Etudes sur Alexandre ou Le Faux Prophète de Lucien*, Paris, «Les Belles Lettres», 1938 (Coll. d'Etudes Anciennes Publ. sous le patronage de l'Ass. Guillaume Budé).

(18) Du côté païen, le «miracle de la pluie», survenu lors de l'expédition contre les Quades, avait été relaté par Dion Cassius dans son *Histoire Romaine*. Le récit nous en a été conservé dans les fragments — abrégés et interpolés par Xiphilin au xi^e siècle — du livre LXXII de cette *Histoire* : éd. U. Ph. BOISSEVAIN, vol. III, 2^e éd., 1955, pp. 259-261 : ch. 8, [9] et 10 = éd. Earnest CARY, vol. IX, 1927 [«Reprinted» ... 1961], pp. 26-33 : ch. 8, [9] et 10 (*The Loeb Classical Library*). Cf. Fergus MILLAR, *A Study of Cassius Dio*, Oxford, 1964, p. 2.

Ce «miracle de la pluie» est au nombre des scènes appartenant au décor de la colonne aurélienne, où l'incident a reçu, pour la commodité des chercheurs, le n° d'ordre XVI de cette frise en spirale. Il est donc important de savoir si l'ordre de succession de ces tableaux correspond à l'ordre chronologique des événements qu'ils représentent. La date à proposer pour le miracle en dépend. Sur ce problème ardu v. W. ZWIKKER, *Studien zur Markussäule I*, Amsterdam, 1941 (Allard Pierson Stichting Universiteit van Amsterdam, *Archaeologisch-historische Bijdragen...*, VIII) ; v. en particulier pp. 206-219, 240-250 et 258. — V. aussi : Julien GUEY, *La date de la «Pluie miraculeuse» (172 après J.-C.) et la Colonne Aurélienne*, in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'Ecole Française de Rome*, t. LX (1948), pp. 105-127 ; t. LXI (1949), pp. 93-118 ; — du même auteur, *Encore la «pluie miraculeuse»*, in *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*, 3^e série, t. XXII (1948), pp. 16-62. — V. depuis lors : Dieter BERWIG, *Mark Aurel und die Christen*, Diss. Munich, 1970, pp. 103-162 : «Die Darstellung des Regenwunders unter Mark Aurel in der christlichen und heidnischen Literatur, auf der Markus-Säule und auf den Münzen. Ein quellenkritischer Vergleich».

On dispose aujourd'hui de deux reproductions photographiques in-extenso des bas-reliefs de la colonne aurélienne. Accordons-leur ici une mention privilégiée :

a) *Die Marcus-Säule auf Piazza Colonna in Rom*. Herausgegeben von Eugen PETERSEN, Alfred von DOMASZEWSKI, Gulielmo CALDERINI. Mit CXXVIII Tafeln folio. Munich, Bruckmann, 1896. — V. en particulier pp. 39-104 : «*Beschreibung der Bildwerke* von Eugen PETERSEN» ; v. plus particulièrement pp. 58-59 : «XVI. Der Regen im Quadenland» ; — pp. 105-125 : «*Erläuterung der Bildwerke* von Alfred von DOMASZEWSKI» ; v. plus particulièrement pp. 107-111. — Pour la reproduction de la scène XVI, v. le premier portefeuille in-folio des reproductions photographiques : «*Tafel I-LXIV*», Munich, Bruckmann, 1896 ; v. en particulier les planches 21 (fig. B), 22 (fig. A et B) et 23 (fig. A).

b) C. CAPRINO - A. M. COLINI - G. GATTI - M. PALLOTTINO - P. ROMANELLI, *La colonna di Marco Aurelio*. Illustrata a cura del Comune di Roma, Rome, 1955

(*Studi e Materiali del Museo dell' Impero Romano* (ora Museo della Civiltà Romana), N. 5). — Sur la pluie miraculeuse v. pp. 54-55 [M. PALLOTTINO], pp. 88-89 [C. CAPRINO], et les planches : XI, fig. 23 [... scène XVI], XII, fig. 24 [scène XVI...], d'une part ; A et B, dans les «Tavole Aggiunte», d'autre part.

La scène XVI, en raison de son importance, est fréquemment reproduite ailleurs. Signalons au moins : Giovanni BECATTI, *Colonna di Marco Aurelio...*, Milan, Editoriale Domus, 1957, fig. 11 et 12 ; — Ernest NASH, *Bildlexicon zur Topographie des antiken Rom*, vol. I, Tübingen, 1961, p. 279, fig. 330 ; — Anthony BIRLEY, *Marcus Aurelius*, Londres, 1966, pl. 12, entre les pp. 242 et 243 ; — Bernard ANDREAE, *L'art de l'ancienne Rome*, Paris, Editions d'Art Lucien Mazenod, 1973 (— *L'Art et les Grandes Civilisations*. Coll. créée et dir. par L.M.), p. 437, fig. 536.

(19) Les Juifs, dans l'Empire, avaient leurs privilèges auxquels ils tenaient beaucoup : v. Jean JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, 2 vol., Paris, Geuthner, 1914. Dans le tome I, v. en particulier pp. 243-253 : «... Le culte juif et la politique religieuse de l'Empire romain» ; pp. 339-354 : «... Formes spéciales du culte impérial rendu par les Juifs». — On retiendra surtout, pp. 346-347, les distinctions établies par l'auteur à propos des sacrifices : les Juifs de la *diaspora* jouissaient à cet égard d'un statut moins strict que ne l'était celui des Juifs de Palestine. Les Juifs de la *diaspora* «remplaçaient les sacrifices à l'empereur, qu'on devait faire dans les temples de l'Empereur, par des *prières* dans les synagogues ... et adressées à Jéhovah pour l'empereur» ; à Jérusalem, ces sacrifices étaient obligatoires et s'adressaient à Jéhovah au nom de tous les Juifs. Sur la portée du témoignage de JOSÈPHE, *Contre Apion*, II, 6, § 77, v. plus précisément les notes 3 et 5 de la p. 347.

(20) C'est précisément au cours de la seconde moitié du II^e siècle qu'on fit reproche aux Chrétiens d'être athées. V. Adolf HARNACK, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*, in *Texte und Untersuchungen...*, vol. XXVIII, fasc. 4, Leipzig, 1905 ; v. en particulier pp. 8-15 : «... Die Griechen und Römer nennen die Christen *ἄθεοι*».

(21) Le livre I du recueil est différent des autres livres des *Pensées* par l'unité de son sujet et sa composition plus élaborée, au point d'apparaître ainsi comme une introduction ... ou un épilogue au recueil tout entier. Cf. P. A. BRUNT, *art. cit.*, 1974, p. 5 et p. 18. En effet, la préface ou l'introduction d'un ouvrage est habituellement rédigée en dernier lieu, ce qui paraît concilier ces deux termes contradictoires. Et cette observation serait de poids si l'on ne disposait de meilleurs arguments pour penser que Marc Aurèle aurait écrit son livre I, sinon après tous les autres livres, au moins vers le temps de ses livres les plus tardifs. Sur le cas particulier du livre I v. notamment : Heinrich SCHENKL, *Zum ersten Buche der Selbstbetrachtungen des Kaisers Marcus Antoninus*, in *Wiener Studien*, XXXIV^e année (1912), pp. 82-96 ; — Folco MARTINAZZOLI, *La «successio» di Marco Aurelio. Struttura e spirito del primo libro dei «Pensieri»*, Bari, 1951 (*ΜΟΥΣΙΚΑΙ ΔΙΑΛΕΚΤΟΙ* Collana ... Supplementi. Serie V.1).

(22) «... Παρὰ Φρόντωνος τὸ ἐπιστῆσαι, οἷα ἡ τυραννικὴ βασκανία καὶ ποικιλία καὶ ὑπόκρισις, καὶ ὅτι ὡς ἐπίπαν οἱ καλούμενοι οὗτοι παρ' ἡμῖν εὐπατρίδαι ἀστοργότεροί πως εἰσὶ... » (I, 11).

Ce témoignage est amplement confirmé par le jugement que Fronton lui-même a porté sur la société romaine en général, dans une lettre qu'il écrivit, entre 163 et 166, à l'empereur Lucius Verus pour lui recommander son ami L. Gavius Clarus (v. pour la date : Edward CHAMPLIN, *art. cit.*, 1974, p. 148 et p. 159) :

«... Nul n'est plus pénétré de ses devoirs que cet homme, nul n'est plus mesuré, plus discret. Avec cela non sans générosité, si tu m'accordes quelque créance, non sans largesse aussi, eu égard à l'exiguïté de ses moyens, et pour autant que ceux-ci le lui permettent. De la simplicité, de la pureté, de la vérité, une loyauté vraiment romaine, une *φιλοστοργία* ... j'ignore en vérité si je puis la qualifier de romaine, car, de ma vie entière, je n'ai trouvé dans Rome être plus rare qu'un homme avec sincérité *φιλόστοργος*, et c'est, j'en arrive à le penser, parce que personne ici n'est en réalité *φιλόστοργος*, qu'il n'existe pas de nom romain pour en désigner la vertu...».

II, 7 : *Vero Augusto Domino meo* : S. A. NABER, p. 135 ; — C. R. HAINES, II, pp. 154-155 ; — M. P. J. VAN DEN HORST, I, p. 128. — Cf. I, 3 : «*Fronto Lolliano Avito Salutem* : ... Frugi, probus, philostorgus, cujus rei nomen apud Romanos nullum est...» : S. A. NABER, p. 176 ; — C. R. HAINES, I, pp. 280-281 ; — M. P. J. VAN DEN HOUT, I, p. 166 : «*m² in margine f* II. 30-31».

Comment douter, d'autre part, de sa *φιλοστοργία* personnelle, à savoir de sa profonde affection pour les siens, après avoir lu la lettre qu'il écrivit, vers la fin de 164 ou le début de 165, à l'empereur Marc Aurèle, et où s'exhale, en termes déchirants, sa douleur de grand-père à la mort de l'un de ses petits-fils ? Affirmons sans réserve, après Gaston Boissier, que la lettre est la plus belle assurément qu'il ait écrite, entendons par là, que l'on ait conservée de lui : *M. Frontonis de nepote amisso* : S. A. NABER, pp. 232-236 ; — C. R. HAINES, II, pp. 222-232 ; — M. P. J. VAN DEN HOUT, I, pp. 220-223. — On a plaisir à retrouver ici Gaston BOISSIER, *La jeunesse de Marc-Aurèle d'après les lettres de Fronton*, in *Revue des Deux Mondes*, année 1868, vol. 74, livraison du 1^{er} avril, pp. 671-698 ; v. en particulier p. 697. — Sur la date et les circonstances du drame v. en dernier lieu : Edward CHAMPLIN, *art. cit.*, 1974, pp. 155-156 et p. 159.

La lettre en question est la deuxième, en réalité, des quatre lettres éditées en 1954 par M. P. J. VAN DEN HOUT, sous le titre général : *De nepote amisso* : Incipit : «*Multis hujusce < modi > maeroribus fortuna me...*» Desinit : «*... leto < col > ens et statu mentis*». Après quoi il a groupé successivement les débris de la troisième et de la quatrième lettre, ainsi qu'Edmund HAULER avait été le premier à les reconnaître (in *Wiener Studien*, vol. 77, 1939, pp. 172-175) : ces fragments étaient demeurés confondus, dans les deux éditions précédentes, avec la fin de la lettre qui nous occupe ici.

(23) Si l'on est sensible à de tels sentiments, le peu que contient ce dossier incomplet et défiguré que sont les lettres de Fronton et à Fronton nous met constamment sous les yeux ce qui prévalait avec éclat dans ce milieu familial : tout le recueil en est le vivant témoignage, et ce en faveur de tous les membres de la famille. Ici, pour abrégé, ne citons que les derniers mots du court billet que l'empereur Antonin le Pieux écrivit à Fronton, peut-être en 143, et, dans ce cas, pour le remercier du discours que celui-ci avait prononcé en sa qualité de consul suffect : v. ci-avant pp. 9-10. Mais une date aussi précise est contestée par Edward CHAMPLIN (*art. cit.*, 1974, p. 149 et p. 159), qui situe de 138 à 161, sans plus,

l'époque où Antonin le Pieux aurait écrit ce billet :

«... A mes yeux ce passage de ton discours dont tu as si obligeamment honoré ma Faustine est aussi vrai qu'éloquant. Car tel est bien le cas : j'aimerais mieux, par Hercule, vivre avec elle à Gyares que vivre sans elle au Palatin...» *M. Frontoni Antoninus Caesar*, § 2 : S. A. NABER, p. 164 ; — C. R. HAINES, I, pp. 128-129 ; — M. P. J. VAN DEN HOUT, I, p. 157. — Cf. A. BIRLEY, *op. cit.*, 1966, pp. 107-108. — Il s'agit probablement de sa fille Annia Galeria Faustina II, que Marc Aurèle épousera deux ans plus tard, si la lettre en question est bien de 143.

Après que Marc Aurèle eût délaissé la rhétorique en faveur de la philosophie (*Corr.* IV, 13 : S. A. NABER, p. 75 ; — C. R. HAINES, I, pp. 214-219 ; — M. P. J. VAN DEN HOUT, I, pp. 68-69 ; — Luigi PEPE, *op. cit.*, 1957, pp. 129-131), les liens qui s'étaient formés entre Fronton et lui se maintinrent avec autant de constance et de solidité qu'auparavant : il n'y faut voir que la chaleur et la sincérité de l'affection qui ne laissait pas de les porter l'un vers l'autre. Et c'est encore en réponse à Fronton — tout en éludant le discours de ce rhéteur invétéré sur les *Vacances d'Alsium* — que Marc Aurèle, empereur depuis quelque temps, salue son maître à la fin de sa lettre en disant : «... Vale mi magister optime, φιλόστοργε ἄνθρωπε» (*De Feriis Alsiansibus*, 4 : S. A. NABER, pp. 230-231 ; — C. R. HAINES, II, pp. 18-19 ; — M. P. J. VAN DEN HOUT, I, p. 219 ; — Luigi PEPE, *op. cit.*, 1957, pp. 160-161). — Sur la date incertaine des *Vacances d'Alsium* v. Edward CHAMPLIN, *art. cit.*, 1974, p. 155 et p. 159 (161/c. 167?).

D'où l'intérêt que prennent aussitôt dans les *Pensées* les emplois de l'adjectif φιλόστοργος (I, 9, 9 ; I, 17, 18 ; VI, 30, 2), de l'adverbe φιλοστόργως (XI, 18, 18) et du substantif φιλοστοργία (II, 5, 1). La vérification de ces emplois est rendue aisée grâce aux *indices* de Johann STICH (2^e éd., Leipzig, Teubner, 1903), de Heinrich SCHENKL (éd. major, Leipzig, Teubner, 1913), et de Rudolf SCHEKIRA (*op. cit.*, 1919, p. 232, s.v. φιλοστοργία et φιλόστοργος ; p. 237, s.v. ἄστοργος). Aussi ces emplois ont-ils été dûment notés par Michiel VAN DEN HOUT (*Reminiscences of Fronto in Marcus Aurelius' Book of Meditations*, in *Mnemosyne*, S. IV, vol. III, 1950, pp. 330-335 ; v. en particulier p. 332 et p. 332 note 4) et par Folco MARTINAZZOLI (*op. cit.*, 1951, pp. 16-17, p. 17 note 1, p. 32 et p. 32 note 5). A ces exemples on joindra celui que nous venons de relever dans une lettre de Marc Aurèle à Fronton, ainsi qu'à ceux que nous avons signalés plus avant chez Fronton lui-même (pp. 37-38 note 22). De tous ces faits se dégage un aperçu général qui s'attire incontinent deux remarques complémentaires :

1^o) Dans la correspondance de Cicéron, il faut noter l'adjectif φιλόστοργος sous sa forme comparative (*Ad Att.* XIII, 9) et l'adverbe φιλοστόργως employé deux fois dans une seule et même lettre (*Ad Att.* XV, 17). — V. l'*Index Graeco-Latinus continens Graeca in Ciceronis libris occurrentia et eorum interpretationes...* in J. A. ERNESTI, *Clavis Ciceroniana...*, t. II, Paris, 1818, pp. 464-531 ; v. en particulier p. 529.

2^o) L'adjectif φιλόστοργος apparaît, d'autre part, dans le *Nouveau Testament* (*Rom.* XII, 10).

Des trois mots qui nous intéressent ici, l'aire géographique est des plus étendues et le champ sémantique est des plus homogènes en milieu païen comme en milieu chrétien. Pour mieux s'en rendre compte, aux exemples précités on joindra ceux qu'à diligence groupés, d'autre part, le Père Ceslas SPICQ, en trois ap-

ports successifs :

- 1°) en 1955 (in *Revue Biblique*, 62^e année, 1955, pp. 497-510) ;
- 2°) en 1959 (*Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, t. II, pp. 141-157 ; v. en particulier p. 145 note 1) ;
- 3°) en 1965 (*Théologie Morale du Nouveau Testament*, t. II, 1965, pp. 789-790 ; v. en particulier p. 789 (790) note 3.

Du même auteur, un aperçu préliminaire avait servi de préface à ces trois études : *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire*, Louvain-Leyde, 1955 (*Studia Hellenistica* edd. L. CERFAUX et W. PEREMANS, fasc. 10) ; v. en particulier pp. 1-6. Le Père Spicq y fait observer (p. 4 note 3) que l'adjectif *ἀστοργός* apparaît deux fois chez saint Paul : *Rom.* I, 31 et *II Tim.* III, 3. — Cf. *supra*, pp. 37-38 note 22.

Ce que, chez Cicéron, Marc Aurèle et Fronton, nous glanons encore après le Père Spicq, qui n'a cité, chose étrange, aucun de ces trois auteurs, achève ainsi, pensons-nous, de délimiter une aire géographique et d'y faire apercevoir, en milieu païen, comme en milieu chrétien, l'homogénéité de sens de ces mots, à juste titre étudiés de si près : la tendre et sensible affection qui lie entre eux les membres d'une seule et même famille, est apte à se muer en vertu quand la raison la guide, et c'est alors que la *φιλοστοργία* s'élève au-dessus des liens affectifs et familiaux. Notons enfin que les observations de M. Robert JOLY sur le verbe *στέργειν* dans les *Pensées* de Marc Aurèle, trouvent ici leur complément naturel : *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original? Φιλεῖν et Ἀγαπᾶν dans le grec antique*, Bruxelles, 1968, p. 25 et p. 25 note 93.

(24) Chapitre XXVI, p. 1040 : «... L'effort désespéré qui fait l'essence de sa philosophie, cette frénésie du renoncement, poussée parfois jusqu'au sophisme, dissimulent au fond une immense blessure...».

(25) Dans son essai *On Liberty* (1859), John Stuart MILL (1806-1873) s'est exprimé sur ce grand drame en des termes inoubliables :

«... Absolute monarch of the whole civilized world, he preserved through life not only the most unblemished justice, but what was less to be expected from his Stoical breeding, the tenderest heart. The few failings which are attributed to him, were all on the side of indulgence : while his writings, the highest ethical product of the ancient mind, differ scarcely perceptibly, if they differ at all, from the most characteristic teachings of Christ. This man, a better Christian in all but the dogmatic sense of the word, than almost any of the ostensibly Christian sovereigns who have since reigned, persecuted Christianity. Placed at the summit of all the previous attainments of humanity, with an open, unfettered intellect, and a character which led him of himself to embody in his moral writings the Christian ideal, he yet failed to see that Christianity was to be a good and not an evil to the world, with his duties to which he was so deeply penetrated ...

»... the gentlest and most amiable of philosophers and rulers, under a solemn sense of duty, authorized the persecution of Christianity. To my mind this is one of the most tragical facts in all history ...».

«Chapter II : *On the liberty of thought and discussion*» : People's edition, Londres, 1867, p. 15 ; — *La Liberté*, traduit et augmenté d'une Introduction par M. DUPONT-WHITE, Paris, Guillaumin, 1860, pp. 45-47.

La citation est empruntée à A. S. L. FARQUHARSON, *op. cit.*, vol. I, Oxford, 1944 [1968], p. 267.

(26) Marc Aurèle, à cette époque, était à peu près tel que le représente une admirable tête en marbre, aujourd'hui conservée à l'«Antiquario Forense» de Rome, et qui aurait été sculptée quelques années plus tard, probablement vers 147 : v. notamment Wolfgang HERBIG, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom*, 4^e éd. revue par Hermine SPEIER, vol. II, Tübingen, 1966, p. 825, n° 2051 [«Sala VII»]; — R. BIANCHI BANDINELLI, *op. cit.*, 1969, p. 285, fig. 319.

(27) Sur les circonstances de ce discours v. notamment Anthony BIRLEY, *op. cit.*, 1966, pp. 105-108.

(28) C. Aufidius Victorinus, condisciple de Marc Aurèle et futur gendre de Fronton. — V. la *Prosopographia Imperii Romani Saec. I. II. III. Pars I ... Iteratis curis ediderunt Edmundus GROAG et Arturus STEIN*, Berlin-Leipzig, 1933, pp. 278-280, n° 1393. — Cf. Pierre LAMBRECHTS, *La composition du Sénat romain de l'accession au trône d'Hadrien à la mort de Commode (117-192)*, in *Trav. de la Fac. de Philosophie et Lettres de l'Univ. de Gand*, 79^e fasc., 1936, p. 117, n° 692.

V. surtout les travaux de H.-G. PFLAUM : *La carrière de C. Aufidius Victorinus, condisciple de Marc Aurèle*, in *CRAI*, 1956, pp. 189-201 ; — *Les correspondants de l'orateur M. Cornelius Fronto de Cirta*, in *Hommages à Jean Bayet...*, *Coll. Latomus*, vol. LXX, Bruxelles-Berchem, 1964, pp. 544-560 ; v. en particulier pp. 550-551 ; — *Les Sodales Antoniani de l'époque de Marc-Aurèle*, in *Mém. présentés par divers savants à l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres...*, t. XV, Deuxième Partie, 1967, pp. 181-188 et p. 233.

(29) *M. Frontonis Epistularum ... Liber I*, 9, §§ 1-2 : M. P. J. VAN DEN HOUT, I, p. 17 = I, 8, §§ 1-2 : S. A. NABER, pp. 20-21 ; — C. R. HAINES, I, pp. 118-120. — Cette épître est au nombre des lettres «consulaires» de Fronton : la date en est donc assurée. V. Edward CHAMPLIN, *art. cit.*, 1974, pp. 139-140 et p. 158 (1^{er} juillet - 13 août 143).

La traduction de l'épître a bénéficié, d'autre part, du précieux concours de M. Guy Cambier : je l'en remercie très sincèrement, ainsi que de m'avoir signalé deux vers de Juvénal (I, sat. 3, vv. 36-37) qui conviennent admirablement à la situation ici dénoncée par le maître de Marc Aurèle :

... et, verso pollice vulgus
cum jubet, occidunt populariter ...

«... Et, quand le peuple l'ordonne en renversant le pouce, ils vous tuent les gens pour se faire bien venir de lui ...» (trad. Pierre DE LABRIOLLE).

(30) Le début de la citation se présente ainsi dans le texte original : *Κτείνουσι, κρεανομούσι, κατάραις ἐλαίνουσι · τί ταῦτα πρὸς τὸ τὴν διάνοιαν μένειν καθαρὰν, φρενῆρη, σώφρονα, δικαίαν ;* — Ainsi que l'a fait observer M. Willy THEILER, dans son édition des *Pensées* de la série *Die Bibliothek der alten Welt, Römische Reihe*, Zurich, Artemis-Verlag, 1951, p. 332 note à 51a2, ces mots rappellent un propos des Juifs à l'empereur Caligula, qu'a rapporté Philon d'Alexandrie dans sa *Legatio ad Caium* (§ 233) : ... *παρέχομεν ἐν ἐτοίμῳ τὰς σφαγὰς ἄσμενοι, κτεινέτωσαν, ἱερειέτωσαν, κρεανομείτωσαν ἀμαχεὶ καὶ ἀναιμωτί, πάντα ὅσα κεκρατηκότων ἔργα δράτωσαν...* Nous offrons de plein gré qu'on procède immédiatement au carnage ; qu'on tue, qu'on immole, qu'on découpe notre chair sans avoir à combattre ni à verser son sang, qu'on commette tout ce que font des vainqueurs...

(trad. André PELLETIER). — E. Mary SMALLWOOD, dans son édition commentée de la *Legatio ad Caium* (2^e éd., Leyde, Brill, 1970), n'a pas confronté ces textes : v. p. 277, son commentaire au § 233.

(31) Les références à ce texte sont innombrables et les commentaires en sont tout aussi nombreux, mais de valeur inégale. Ici, ne pouvant tout citer, résignons-nous à choisir et à proposer quelques repères afin de répondre au moins à ce devoir essentiel qui consiste à délimiter ce en quoi nous nous accordons, et ce en quoi nous ne nous accordons pas, avec ceux de nos prédécesseurs dont les analyses, à tort ou à raison, ont fait l'objet, de notre part, d'une attention particulière.

Thomas GATAKER (1574-1654) est demeuré longtemps le seul guide, avec son commentaire édité tout d'abord à Cambridge, en 1652 (v. p. 106 et, dans les *Annotationes*, pp. 386 col. 1 - 387 col. 2), ensuite à Utrecht, en 1697 (v. p. 319 et, dans les *Annotationes*, pp. 319 col. 1-2 - 320 col. 1). On notera qu'il ne souffle mot de l'*ἰδιὴν χρίσις* ; qu'il traduit *παράταξις* par *obstinatio*, et qu'il se refuse à considérer que l'empereur ait songé dans ce passage aux Chrétiens qui s'offraient spontanément aux supplices : à ses yeux, cette attitude était étrangère aux vrais Chrétiens et, par conséquent, ne pouvait leur être imputée, n'étant le fait que d'hérétiques, ainsi qu'en avait bien jugé Clément d'Alexandrie : *Strom.* IV, p. 481B.

A des titres divers, cinq analyses ont retenu notre attention pour l'époque où nous sommes.

Dans un appendice à son édition des *Pensées* (Londres-Cambridge Mass., 1916, souvent réimprimée depuis lors, *The Loeb Classical Library*), C. R. HAINES a relevé les six allusions aux Chrétiens qu'on a présumées : «*Marcus and the Christians* (I, 6 — III, 16 — VII, 68 — VIII, 48, 51 — XI, 3)» : pp. 383-387. — Sans scruter tous ces cas, et sans compter celui qui nous occupe ici, nous en avons choisi deux — VII, 68 et VIII, 51 — où l'on perçoit indubitablement les échos des horreurs de l'arène.

Le chapitre XII du livre si personnel d'Arthur DARBY NOCK (*Conversion...*, Oxford, 1933) s'intitule : «The Spread of Christianity as a Social Phenomenon» (pp. 187-211). L'auteur n'y fait qu'une allusion rapide au jugement de Marc Aurèle sur les Chrétiens (XI, 3), mais il saisit cette occasion — et, chemin faisant, c'était là son seul but — pour argumenter sur le dernier mot du passage — *ἀτραγῶδως* — qui mérite à ses yeux la plus sérieuse attention (pp. 197-198 ; v. aussi, p. 298, la note afférente à la p. 198). Nock a bien vu que l'empereur visait ici tous ceux qui recherchaient volontairement la mort, à commencer par ceux des Chrétiens qu'entraînait la pessimiste exaltation de cette époque.

Dans son mémoire érudit : *Parataxeis. Le testimonianze storiche sul cristianesimo* (Florence, 1953, «Biblioteca di Cultura, 46»), M. Folco MARTINAZZOLI réserve un chapitre entier au texte de Marc Aurèle (XI, 3) : «III. *La testimonianza di Marco Aurelio : la παράταξις*» (pp. 17-30). On verra ci-après, p. 44 note 39, quel est le point sur lequel nous nous refusons à le suivre, et, p. 45 note 40, ainsi que p. 45 note 41, quels sont ceux au contraire où nos éclaircissements sont en partie analogues aux siens. On appréciera en particulier ce qu'il a dit de l'*ἰδιὴν χρίσις* (p. 18, notes 2 et 3), et ce qu'il a retenu (ch. II, p. 13) du témoignage d'Epictète (IV, 7, 5), mais ici non sans l'apport, de notre part, d'un point

de vue complémentaire. On regrettera néanmoins qu'*ἀτραγώδως*, que l'auteur s'imagine avoir expliqué à la note 5 de la p. 19, ne soit l'objet dans son travail d'aucun commentaire adéquat.

En 1966, M. Anthony BIRLEY, dans son beau livre sur Marc Aurèle («Appendix IV : *Marcus and the Christians*», pp. 328-331 ; v. en particulier p. 331), est revenu sur le degré de plausibilité des allusions possibles aux Chrétiens que C. R. HAINES avait inventoriées dans les *Pensées*. D'autre part, et ainsi que nous le reconnaissons nous-mêmes (v. ci-avant pp. 14-15 et ci-après p. 45 note 41), il voit dans l'«esprit de résistance» ou *parataxis* des Chrétiens, non pas une *mera obstinatio*, mais un esprit d'opposition collective (p. 210).

Dans la dissertation de M. Dieter BERWIG, déjà citée (Munich, 1970), une partie du titre de la p. 90 : «*Die persönliche Einstellung Mark Aurels zu den Christen...*» est relative aux pp. 90-97, qui touchent ainsi à notre sujet. Aux pp. 93-96, l'auteur reprend l'examen des textes qu'avait signalés C. R. HAINES en 1916 : il ne nous appartient pas de résumer ici les résultats de cette analyse. Quant au texte essentiel — XI, 3 — étudié aux pp. 90-92 et 96, le mot grec *παράταξις* est pour M. Berwig l'équivalent ici du mot latin *obstinatio* sans plus — entendons par là sans que lui soit associée quelque idée d'opposition collective. D'autre part, son explication de l'adverbe *ἀτραγώδως* nous semble incomplète (p. 91) : il a repris sur ce point ce que Pierre DE LABRIOLLE avait fait valoir, plus de trente années auparavant, dans *La réaction païenne...* (Paris, 1934), qu'il a citée. A M. BERWIG, il conviendrait de faire observer, comme il aurait fallu s'y résoudre à l'endroit de Pierre DE LABRIOLLE, qu'«une pose théâtrale, un vain étalage de bravoure, un faste 'tragique' ...» (P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 76) étaient assurément antipathiques à l'empereur, mais que son goût pour la simplicité (v. ci-avant, pp. 12-14) demeure insuffisant si l'on veut expliquer le drame et le reproche. La vraie question, en effet, est de savoir quel est le motif initial de ce qui a pu sembler un «vain étalage», et qui par ailleurs n'est pas contestable. Il faut donc pousser plus avant l'analyse. Rechercher volontairement la mort en provoquant les poursuites, ainsi que l'ont voulu parfois les Chrétiens, voilà qui est autrement dramatique, et qui, surtout, aura dû s'inspirer d'un autre style.

En 1974 enfin, le professeur P. A. BRUNT (*art. cit.*, p. 14 note 88) émet l'opinion qu'en XI, 3 *ὡς οἱ χριστιανοί* «is probably a gloss». Il compte argumenter sur ce point. A tort ou à raison, nous n'avons pas envisagé cette hypothèse.

(32) Dans pareil entourage, il faut compter Fronton lui-même au nombre de ceux qui s'en prenaient aux Chrétiens : l'*Octavius* de Minucius Felix en perpétue pour nous le souvenir. Fronton y est cité deux fois, comme on sait (IX, 6 et XXX, 2). En IX, 6-7, on voit jusqu'où peut aller la déformation du rite incompris des «agapes» et, par conséquent, jusqu'à quel point Fronton, ce rhéteur mal informé, manquait d'esprit critique : «... Et de convivio notum est, passim omnes locuntur ; id etiam Cirtensis nostri testatur oratio...» — On a cherché, d'autre part, à dresser la liste des passages de l'*Octavius* qui, au moins de façon partielle, auraient été inspirés du discours de Fronton : v. Paolo FRASSINETTI, *L'orazione di Frontone contro i Cristiani*, in *Giornale Italiano di Filologia*, vol. II (1949), pp. 238-254 ; v. en particulier pp. 253-254. Cf. Minucius Felix *Octavius*. Texte établi et traduit par Jean BEAUJEU ..., Paris, «Les Belles Lettres», 1964, pp. 88-89. Jean BEAUJEU (*ibid.*, p. LXXIV) et Henri GRÉGOIRE (*Les persécutions dans l'Empire*

Romain, avec la collaboration de P. ORGELS, †J. MOREAU et †A. MARICQ, 2^e éd., Bruxelles, 1964, p. 93 note 8) s'accordent à dater l'*Octavius* de la première moitié du III^e siècle. — Sur le *cursum honorum* de Fronton v. notamment : H.-G. PFLAUM, *op. cit.*, 1967, pp. 216-218.

Sur la déformation de ce rite en général, v. : J.-P. WALTZING, *Le crime rituel reproché aux chrétiens du I^{er} siècle*, in *Bull. de la Cl. des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l'Acad. Royale de Belgique*, 5^e série, t. XI (1925), n^o 5, pp. 205-239 ; v. en particulier pp. 215-216 = *Le Musée Belge*, t. XXIX (1925), pp. 209-238 ; v. en particulier p. 218. — Depuis lors, v. notamment : Albert HENRICHs, *Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians : A Reconsideration*, in *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten...*, vol. I, Münster en Westf., 1970, pp. 18-35 ; v. en particulier pp. 24-27 : «...*The Christian Crimes as Initiation Rites*».

(33) Ce reproche est notamment celui de deux grands contemporains de l'auteur des *Pensées*, Galien et Celse. — A sujet de Galien, v. en particulier : R. WALZER, *Galen on Jews and Christians*, Oxford-Londres, 1949, pp. 9-16, pp. 37-56. — Pour Celse on retiendra volontiers : J. C. M. VAN WINDEN, *Le christianisme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison*, in *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten...*, vol. I, Münster en Westf., 1970, pp. 205-213 ; v. en particulier pp. 209-210 : «... L'attaque de Celse contre le christianisme».

Quant à l'ensemble de ce débat v. notamment : E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety...*, Cambridge, 1965, pp. 120-121 et p. 121 notes 1 et 2 ; — Leslie W. BARNARD, *Athenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetic*, Paris, Beauchesne, 1972 («Théologie Historique», 18) ; v. en particulier pp. 53-68 : «... Galen, Marcus Aurelius and Celsus» ; — Robert JOLY, *Christianisme et Philosophie. Etudes sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles, 1973, p. 153 et p. 153 note 359.

(34) Ce double témoignage, avec d'autres textes, est cité par M. Willy THEILER, à qui nous l'avons emprunté : v. son édition des *Pensées*, Zurich, Artemis-Verlag, 1951, p. 341 note 3, 1.

(35) II, 2, 2 : trad. François PRÉCHAC.

(36) IV, 30, 12 : trad. Henri NOBLOT.

(37) «... Apud Aegyptios civem se egit et philosophum in omnibus studiis, templis, locis...» Julii Capitolini *M. Antoninus Philosophus XXVI* : la citation est un emprunt à RENAN, *op. cit.*, Chapitre II, p. 764 et p. 764 note 4. — Sur l'Égypte sous Marc Aurèle v. notamment : Jacques SCHWARTZ, *Nouveaux aperçus sur l'Égypte au temps de Marc-Aurèle (161-180)*, in *Ancient Society*, vol. 4 (1973), pp. 191-197.

(38) «... Le stoïcisme ... enseignait non pas à chercher la mort, mais à la supporter...» RENAN, *op. cit.*, Chapitre IV, p. 776.

(39) Sur le sens du substantif féminin *παράταξις* v. notamment Folco MARTINAZZOLI, *op. cit.*, 1953, pp. 17-30. M. MARTINAZZOLI, après tant d'autres commentateurs, a été influencé par ce qu'avait écrit Pline le Jeune à Trajan sur l'obstination des Chrétiens : «... neque enim dubitabam, quaecumque esset quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri...» (X,

96, 3). Il traduit donc *παράταξις* par *obstination*, comme on fait si souvent depuis GATAKER (1652 et 1697) : v. ci-avant, p. 42 note 31.

Traduire ici *παράταξις* par *opposition* nous paraît plus juste. L'opposition dénoncée, dans le cas des Chrétiens, ne va pas sans obstination de leur part, la chose est claire ; mais cet esprit de résistance étant étranger, dans la pensée de l'empereur, à tout jugement personnel, le mot français *opposition* convient mieux au sens que revêt ici le mot grec, et qui est celui d'une opposition *collective* — organisée militairement ou non. V. ci-dessous la note 41.

(40) *Τὸ δὲ ἔτοιμον τοῦτο, ἵνα ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως ἔρχηται...* TRANNOY écrit : «... Mais cet état de préparation qu'il provienne d'un jugement personnel...». Rangeons aux côtés de la phrase ainsi rendue en français trois interprétations équivalentes : «... But the readiness must spring from a man's inner judgment...» (HAINES) ; — «... doch soll diese Bereitschaft aus eigenem Urteil kommen...» (THEILER) ; — «... Mais cette préparation, qu'elle vienne de notre jugement propre...» (BRÉHIER-PÉPIN). — A ce sens nous avons ajouté celui que retient plus particulièrement FARQUHARSON, quand il traduit : «... This resolve, too, must arise from a specific decision...» (*op. cit.*, vol. I, 1944 [1968], p. 217), et quand il fait justement observer : «*ἰδικῆς*, which M. does not use elsewhere, was chosen, perhaps, because ἀπὸ ἰδίας κ. would have been interpreted as 'by our own decision'. He means a judgment reached after weighing the specific circumstances, cf. 'me vero peculiaris quaedam impedit ratio' Plin., *Ep.* I.8.16 ...» (*op. cit.*, vol. II, 1944 [1968], pp. 858-859). — V. aussi R. WALZER, *op. cit.*, 1949, p. 69 note 3 ; — Folco MARTINAZZOLI, *op. cit.*, 1953, p. 18 notes 2 et 3.

(41) «... *Εἶτα ὑπὸ μανίας μὲν δύναται τις οὕτως διατεθῆναι πρὸς ταῦτα καὶ ὑπὸ ἔθους οἱ Γαλιλαῖοι...* » : IV, 7, § 5 éd. SOUILHÉ-JAGU, 1965, p. 60. Pour mieux situer ce propos, il faudrait citer au moins les six premiers paragraphes de ce chapitre 7. Après quoi seulement, nous pourrions prêter une attention moins rapide à ce témoignage. — M. Folco MARTINAZZOLI (*op. cit.*, 1953, pp. 7-15 : «... *La testimonianza di Epitteto*») conclut très justement ce qui suit de l'observation d'Epictète : «... i pagani vedevano ormai nei cristiani non già una massa amorfa od occasionalmente formatasi, ma una comunità contraddistinta da un costume unitario, che costituiva un legame più forte di quanto ad esempio fosse stato il legame tra i gruppi misterici...» (p. 13). Il a donc aperçu ce qu'il y a de collectif dans l'habitude et la *παράταξις* qui ne saurait en être dissociée. — M. Anthony BIRLEY, d'autre part, citant ce texte (*op. cit.*, 1966, p. 210), a discerné ce lien : dès lors, il s'est refusé à qualifier la *παράταξις* de «simple obstination». En cela, nous l'avons suivi, on l'aura constaté ci-avant p. 43 note 31 : avec lui, nous y avons reconnu comme une sorte d'opposition systématique.

(42) Nous n'avons pas l'intention de rouvrir ici le débat sur la date, âprement discutée, de nos jours encore, et sans résultats définitifs, du martyre de Polycarpe. Il serait même hors de propos d'inclure ici le résumé de ces controverses. Citons au moins et en dernier lieu : Dieter BERWIG, *op. cit.*, 1970, pp. 35-48 : «... *Das Martyrium Polykarps und die Verfolgung von Smyrna* » ; — Herbert MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs...*, Oxford, 1972 ; v. en particulier pp. XIII-XV avec les notes 3 à 6, pp. LXIII-LXIV, et les pp. 2-21 : «*The Martyrdom of St. Polycarp* » ; — Giuliana LANATA, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*,

Milan, 1973 (vol. I des *Studi e testi per un Corpus Iudiciorum* directi da Mario AMELOTI), pp. 103-104 (avec une ample bibliographie pp. 99-100). Notons, d'autre part, que dans sa quatrième édition du *Martyre de Polycarpe* (SC, n° 10, 1969, pp. 198-200) le Père P. Th. CAMELOT ne retient plus la date de 177, et renonce ainsi à l'hypothèse d'Henri GRÉGOIRE, qu'il avait cru pouvoir accepter dans les éditions antérieures.

(43) V. ci-après p. 47, les notes 47 et 49.

(44) *Martyre de Polycarpe*, ch. IV, in *Die apostolischen Väter*. Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe von Karl BIHLMAYER, Erster Teil..., Tübingen, 1924, p. 122 [«Episode de Quintus»]. — EUSÈBE, *Histoire Ecclésiastique*, Livre IV, ch. 15, §§ 7-8, éd. Eduard SCHWARTZ, in *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte...*, Eusebius Werke, Zweiter Band, *Die Kirchengeschichte*, Erster Teil, *Die Bücher I bis V*, Leipzig, 1903, p. 338 [«Episode de Quintus»].

(45) Trad. P. Th. CAMELOT O.P., in *Sources Chrétiennes*, n° 10, 4^e éd., 1969, p. 215. Eusèbe a rapporté le fait en ces termes :

«... Un homme de race phrygienne, nommé Quintus, qui était récemment venu de Phrygie, en voyant les bêtes et les autres tourments qui le menaçaient, fut saisi de crainte, se sentit faiblir et abandonna la perfection du salut. Le texte de la lettre que nous avons citée montre que cet homme s'était présenté au tribunal avec d'autres d'une manière trop précipitée, mais non selon la prudence. Sa chute offre par suite un exemple éclatant à tous les autres en prouvant qu'il ne convient pas de s'exposer à de si grands dangers à l'aventure et sans circonspection...» Trad. Gustave BARDY, in *Sources Chrétiennes*, n° 31, 1952, p. 183.

Sur la défection du Phrygien Quintus, v. notamment : Hans Frhr. VON CAMPENHAUSEN, *Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarp Martyriums*, in *Sitzungsber. der Heidelberger Akad. der Wissenschaften, Philos.-hist. Kl.*, Jahrgang 1957, 3. Abhandl. : v. en particulier p. 12, pp. 18-20, p. 38 ; v. aussi et surtout pp. 40-45 : «... Synopse von Euseb. *hist. eccl.* IV, 15, 3-14 und *Mart. Polyc.* 1-7». Les deux passages où il est question de Quintus figurent en regard l'un de l'autre aux pp. 42 et 43 de ce tableau synoptique.

Sans nous arrêter aux détails que met en valeur ce procédé de comparaison, reconnaissons au moins que M. VON CAMPENHAUSEN a rendu sensible au premier regard son hypothèse au sujet du texte original de la Lettre de l'Eglise de Smyrne à l'Eglise de Philomelium : ce texte original n'aurait pas comporté l'épisode, et celui-ci n'y aurait figuré que par la suite. Mais, comme Eusèbe a relaté l'incident pour l'avoir lu dans la copie qu'il utilisait, l'interpolation serait antérieure au IV^e siècle, et même assez ancienne, puisqu'il faudrait, selon M. VON CAMPENHAUSEN, la dater de la fin du II^e siècle ou du début du III^e siècle, eu égard à son inspiration montaniste.

L'authenticité du fait ne nous semble pas affaiblie pour autant et ce fait, au yeux de tout interpolateur éventuel, était nécessairement contemporain du martyre de Polycarpe. Ici l'on voudra bien noter qu'en général l'époque où quelque interpolation s'est glissée dans un texte historique et celle où s'est produit l'événement relaté dans cette interpolation — il faut y insister — ne sont pas toujours une seule et même époque. Autrement dit, dans notre cas particulier, même en admettant que le texte original ait été interpolé, le fait signalé dans cette inter-

polation peut remonter au temps du procès de Smyrne. On en revient de la sorte à la question tant débattue du martyr de Polycarpe dans ses rapports avec le montanisme. Sur ce point v. notamment : W. H. C. FRENCH, *A Note on the Chronology of the Martyrdom of Polycarp and the Outbreak of Montanism*, in *Οἰκουμένη Studii Paleocristiani publicati in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Catane, 1964, pp. 499-506. — En résumé, nous ne pensons pas qu'on puisse élucider de tels problèmes en poussant trop loin la dissection de ces témoignages ou en corrigeant les données des Anciens en faveur de quelque chronologie que ce soit qui s'accommoderait mal de leur foncière évidence. M. VON CAMPENHAUSEN l'a reconnu lui-même à propos de l'appartenance au montanisme du Phrygien Quintus. V. ci-après, la note 46.

(46) Henri GRÉGOIRE, *op. cit.*, 2^e éd., 1964, p. 27. — Cf. Henri GRÉGOIRE avec la collaboration de Paul ORGELS, *La véritable date du martyr de S. Polycarpe (23 février 177) et le «Corpus polycarpianum»*, in *Analecta Bollandiana*, t. LXIX (1951), pp. 1-38 ; v. en particulier pp. 21-22 : «... *Influence du Montanisme. L'épisode de Quintus*». C'est à tort selon nous que M. Peter REINHOLD a critiqué cette interprétation d'Henri GRÉGOIRE (art. *Polykarpos* in *Paulys Realencyclopädie...*, vol. XXI, II^e partie, Stuttgart, 1952, col. 1678-1679). On retiendra plutôt ce que l'évidence inspire éloquemment sur ce même épisode à M. Hans VON CAMPENHAUSEN (*op. cit.*, 1957, p. 20) : «... Offensichtlich soll Quintus als Montanist geschildert werden ; denn die Montanisten drängen grundsätzlich zum Martyrium, und Φρύξ bezeichnet also den „Kataphryger“ im Sinne eines Anhängers der „neuen Prophetie“. Dazu passt auch die abschliessende, grundsätzliche Beurteilung des Falls, der dieses Verhalten in beinahe amtlichem Tone „missbilligt“ (οὐκ ἐπαινοῦμεν). Niemand würde diese Zusammenhänge bezweifeln, wenn ihnen nicht die bekannten chronologischen Schwierigkeiten im Wege ständen...» (c'est nous qui soulignons). — Depuis lors, M. Dieter BERWIG (*op. cit.*, 1970, pp. 39-40), visiblement influencé par ce débat, et non sans user d'arguments analogues à ceux de M. Peter REINHOLD, a dénié toute attache avec le montanisme au Phrygien Quintus. Mais pour nous l'essentiel est qu'il ait reconnu en ce personnage un «religieux fanatique» (p. 40).

(47) Vers l'an 184 ou 185, d'après RENAN, *op. cit.*, Chapitre IV, p. 780 note 1, que suit Henri GRÉGOIRE, *op. cit.*, 2^e éd., 1964, p. 29.

(48) RENAN, *op. cit.*, Chapitre IV, p. 780.

(49) «... Arrius Antoninus in Asia cum persequeretur instanter, omnes illius civitatis Christiani ante tribunalia ejus se manu facta obtulerunt : tum ille paucis duci jussis reliquis ait : Ὡ δεινοί, εἰ θέλετε ἀποθνήσκειν, κρημνοὺς ἢ βρόχους ἔχετε...» TERTULLIEN, *Ad Scapulam* 5, pp. 15-16 éd. KROYMANN-BULHART in *CSEL*, vol. LXXXVI, pars IV, Vienne (Autriche), 1957. — V. notamment le commentaire d'Antonio QUACQUARELLI : *Q. S. F. Tertulliani Ad Scapulam — Prolegomeni, Testo Critico e Commento...*, Rome-Paris, Desclée, 1957, pp. 117-118. — V. aussi Giuliana LANATA, *op. cit.*, 1973, pp. 53-54.

Sur C. Arrius Antoninus un premier repère, au seuil du xx^e siècle, est noté par Victor CHAPOT : *La province romaine proconsulaire d'Asie depuis ses origines jusqu'à la fin du Haut-Empire*, Paris, 1904 [Rome, 1967], p. 307 ; v. aussi p. 523 et p. 523 note 1. — Nous disposons depuis lors des travaux de prosopographie

signalés ci-avant p. 41 note 28 : E. GROAG et A. STEIN; *op. cit.*, 2^e éd., Berlin-Leipzig, 1933, pp. 212-214 n° 1088 ; — P. LAMBRECHTS, *op. cit.*, 1936, pp. 115-116 n° 689.

(50) Lucien, ne l'oublions pas, avait jugé «théâtral» ce choix qu'avait fait Peregrinus de se donner la mort à Olympie devant la foule : «... Ἐχρῆν δέ, οἶμαι, μάλιστα μὲν περιμένειν τὸν θάνατον καὶ μὴ δραπετεύειν ἐκ τοῦ βίου · εἰ δὲ καὶ πάντως διέγνωστό οἱ ἀπαλλάττεσθαι, μὴ πυρὶ μηδὲ τοῖς ἀπὸ τῆς τραγωδίας τούτους χρῆσθαι, ἀλλ' ἕτερόν τινα θανάτου τρόπον, μωρίων ὄντων, ἐλόμενον ἀπελθεῖν... » *De morte Peregrini*, 21. — V. le commentaire de Jacques SCHWARTZ, *op. cit.*, 1963, pp. 101-102.

V. aussi : Hans Dieter BETZ, *Lukian von Samosata und das Neue Testament...*, Berlin, Akademie-Verlag, 1961 (*Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristlichen Literatur...*, vol. 76, V^e année, fasc. 21) ; v. en particulier pp. 116-124 : «... Der Tod des θεῖος ἀνήρ». — Sur l'«exhibitionnisme» de Peregrinus v. E. R. DODDS, *op. cit.*, 1965, pp. 59-63 ; v. en particulier p. 61 et p. 61 note 3.

(51) EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, Livre V, ch. 1-3 : v. l'édition déjà citée d'Eduard SCHWARTZ, Erster Teil, *Die Bücher I bis V*, Leipzig, 1903, pp. 402-432 = S.C., Sér. Gr., n° 41 : EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Hist. Eccl.*, Livres V-VII. Texte grec, trad. et notes par Gustave BARDY ..., Paris, «Les Editions du Cerf», 1955, pp. 6-27. *Incipit* : Γαλλία μὲν οὖν ἡ χώρα ἦν, καθ' ἣν τὸ τῶν δηλουμένων ... *Desinit* : ... τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἕνεκα πρεσβεύοντες.

En raison de leur importance et de leur signification, W. H. C. FRENDE réserve à ces événements tout le premier chapitre de son bel essai : *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford, Basil Blackwell, 1965, pp. 1-30 : «The Martyrs of Lyons». — D'autre part, nous avons emprunté à Gustave BARDY la traduction française de nos extraits du rapport des communautés de Vienne et de Lyon.

(52) Le mérite en revient aux savants James H. OLIVER et Robert E. A. PALMER : *Minutes of an Act of the Roman Senate (Plate 89)*, in *Hesperia*, vol. XXIV : number 4, octobre-décembre 1955, pp. 320-349. L'un des précurseurs de cette exégèse est André PIGANOL : *Les trinci gaulois gladiateurs consacrés*, in *Revue des Etudes Anciennes*, t. XXII (1920), pp. 283-290 = *Recherches sur les jeux romains. Notes d'archéologie et d'histoire religieuse*, Strasbourg-Paris, 1923 (*Publ. de la Fac. des Lettres de l'Univ. de Strasbourg*, Fasc. 13) ; v. en particulier pp. 62-71.

Depuis lors, tout examen des faits survenus à Lyon s'associe à celui des effets éventuels sur ces événements du sénatus-consulte intervenu à cette époque. V. notamment : Henri GRÉGOIRE, *op. cit.*, 2^e éd., 1964, pp. 161-162 ; — W. H. C. FRENDE, *op. cit.*, 1965, p. 5 et p. 24 notes 37 et 38 ; — Dieter BERWIG, *op. cit.*, 1970, pp. 51-89 ; «... Die Verfolgung von 177» ; v. en particulier pp. 63-67 ; — Giuliana LANATA, *op. cit.*, 1973, pp. 125-136 : «... Lionesi».

(53) Le fragment de Sardes ou *Marmor Sardinum* est un fragment du discours impérial : celui-ci précédait la *sententia prima*. Or, le fragment d'Italica ou *Aes Italicense* ne contient que la partie centrale de la *sententia prima*. Ainsi les deux fragments ne font pas double emploi et l'ordre de succession des deux textes est à l'inverse de l'ordre de succession de leur découverte. On en classera comme il suit

les éditions principales :

MARMOR SARDIANUM : *Sardis*, vol. VII, *Greek and Latin Inscriptions*, Part I, by W. H. BUCKLER and David M. ROBINSON, Leyde, 1932, pp. 34-37, n° 16, et, p. 35, la fig. 10.

Cf. J. H. OLIVER et R. E. A. PALMER, *art. cit.*, 1955, pp. 328-330 et pp. 334-335.

AES ITALICENSE : *C.I.L.*, II, *Suppl.*, 1892, pp. 1032-1036 n° 6278 = H. DESSAU, *I.L.S.*, vol. II, Pars I, Berlin, 1902, pp. 310-314 n° 5163 = *Fontes Juris Romani Antiqui* edidit C. G. BRUNS ... septimum edidit Otto GRADENWITZ, Pars prior, *Leges et Negotia*, Tübingen, 1909 [Darmstadt, 1958], pp. 207-211 = *Fontes Juris Romani Antejustiniani...*, Pars prima, *Leges iterum* edidit Salvator RICCOBONO, Florence, 1968, pp. 294-300.

Cf. J. H. OLIVER et R. E. A. PALMER, *art. cit.*, 1955, pp. 327-328, 330-334, 335-343.

(54) Sur cet itinéraire obligé des religions venues d'Asie — Mithra, Cybèle, Attis et cultes syriens — v. notamment : Robert TURCAN, *Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône*, Leyde, 1972 (*Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain* publiées par M. J. VERMASEREN, t. 30). Un relevé complet de ces cultes «orientaux» en déplacement par cet itinéraire aurait à envisager de surcroît le judaïsme, le christianisme, le gnosticisme et les autres courants de cette époque.

(55) «... Quid enim Marci Antonini et Luci Commodi cavendum fisco cum hare|na? Omnis pecunia horum principum < p > ura est, null[a] cruoris humani adspergine contaminata, nullis sordibus foedi quae|stus inquinata, et quae tam sanctae paratur quam insumitur...» Ll. 6-8.

«... Censeo igitur in primis agendas maximis imp(eratoribus) gratias, qui salutaribus remediis, fisci ratione post habita, labentem civitatum statum et prae|cipitantes jam in ruinas principalium virorum fortuna < s > restituerunt, tanto quidem magnificentius, quod, cum excusatum esset reti|nerent quae ali instituisent et quae longa consuetudo confirmasset, tamen illi peraeque nequaquam sectae suae congruere arbitra|ti sunt male instituta servare et quae turpiter servanda esset instituere...» Ll. 23-26.

(56) *Trav.*, vv. 11-26.

(57) *Hipp.*, vv. 385-386 : W. S. BARRETT, dans son édition commentée de l'*Hippolyte* (Oxford, 1964, p. 230, s.v. 385-6) a bien défini les deux *αἰδώς* euripidéennes.

(58) Dans les *Fontes Juris Romani Antejustiniani...* (Florence, 1968), il est précisé ce qui suit à propos de la *sententia prima* de l'*Aes Italicense* (p. 294) :

«... Inter a. 176 et 178 sententiam illam dictam esse ex hoc conicitur, quod Commodus ab anno 176 Augustus fuit, et Marcus medio anno 178 ad bellum in Germaniam profectus est, ubi a. 180 mortuus est...».

Marc Aurèle approchait ainsi de la fin de son règne et de son existence. Il avait conservé, pensons-nous, sa fraîcheur d'âme, alors qu'au physique il n'était plus ce beau jeune homme auquel, précédemment, nous avons reconnu tant de grâce (p. 41 note 26). Il n'était plus que cet homme aux traits durcis, à la moue désabusée, mais aux yeux toujours songeurs, que nous a rendu familier sa statue équestre du Capitole : v. R. BIANCHI BANDINELLI, *op. cit.*, 1969, p. 308 fig. 349,

p. 410 n° 349. Le contraste est saisissant avec le marbre de l'époque de sa jeunesse. Et nous dirons ainsi que la fraîcheur de sa pensée s'est désormais toute intériorisée. V. également le portrait de la colonne aurélienne (*ibid.*, p. 326, fig. 366, p. 411 n° 366, et Giovanni BECATTI, *op. cit.*, 1957, fig. 39), où l'empereur, «sur le champ de bataille», est attentif en l'occurrence aux événements du dehors, mais le visage est bouffi et les yeux sont comme agrandis par la souffrance.

(59) «... Legebat etiam nunc apud nos oratio, sed ubi rumore delatu < m > est qu < a > estus lanistarum recisos, fis | cum omnem illam pecuniam quasi contaminatam reliquisset, statim sacerdotes fidelissimarum Galliarum vestrarum | concursare, gaudere, inter se loqui | ...» Ll. 13-15 de l'*Aes Italicense*.

(60) Roger RÉMONDON, *Les dates de la révolte de C. Avidius Cassius* (P. Fouad *inédit*, inventaire n° 132), in *Chronique d'Égypte*, N° 52, Juillet 1951, pp. 364-377.

(61) «... ἔν' οὕτως εὐσυνειδήτω σοι ἐπιστῆ ἡ τελευταία ὥρα, ὡς ἐχείνω» (VI, 30, 15).

(62) Pour l'époque à envisager, ajoutons trois remarques à propos de la notion de conscience.

En premier lieu, viennent ici converger la tradition gréco-romaine et la tradition juive. Aussi conviendrait-il, à ce propos, d'insister sur le niveau de civilisation atteint et par l'une et par l'autre, beaucoup plus que sur la filiation de l'une à l'égard de l'autre.

En second lieu, comment imaginer que la pensée chrétienne ait été résolument ou inconsciemment étrangère à la tradition juive, et ainsi n'ait été influencée que par la pensée grecque? D'emblée, elle accédait au niveau de civilisation de son temps : du côté juif et du côté païen, la notion de conscience était devenue générale. Ainsi, craignons de nous embarrasser de faux problèmes, et, dans l'examen des faits, cherchons, en leur accordant une égale attention — ce qui n'est ni fréquent ni facile — à respecter un certain équilibre entre les trois principaux secteurs où ces faits apparaissent. Et c'est bien là ce qui justifie aussitôt notre troisième observation.

Car enfin, suivant le milieu où l'on vivait et l'on avait vécu, variait surtout ce que dictait la conscience. Ce qu'un empereur est enclin à se reprocher, que ce soit Marc Aurèle ou Antonin le Pieux, n'est pas ce qui aurait inquiété un Eléazar, qui entendait demeurer fidèle à la Loi de ses pères, ou la pauvre Blandine, attentive ô combien à ne pas renier sa foi chrétienne. On voit qu'en dépit de ces variations un égal et haut niveau de conscience avait été atteint partout, et proposé partout en exemple. Nous l'avons dit : on y reconnaîtra de préférence un fait de civilisation, s'il demeure évident que, çà et là, se font jour et des inégalités de niveau et des influences et des affinités plus particulières.

On dispose aujourd'hui d'une information d'ensemble aisément accessible : v. Christian MAURER, *art. σύννοια, συνείδησις*, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Begründet von Gerhard KITTEL ... herausgegeben von Gerhard FRIEDRICH, vol. VII, Stuttgart, 1964, pp. 897-918. — L'auteur y cite en dernier lieu une dissertation de la Faculté de Théologie de l'Université Catholique de Louvain, malheureusement inédite : Dom Michel COUNE O.S.B., *Ἡ ΣΥΝΕΙΔΗΣΙΣ. L'enrichissement de la notion de conscience dans le Nouveau Testament*, 2 fasc. dactylographiés, 1962. L'auteur de ce mémoire en a résumé les con-

clusions dans les *Recherches de Science Religieuse*, t. LI (1963), p. 499. — Ce souci d'information générale était déjà celui de H. JAEGER S.J., *L'examen de conscience dans les religions non chrétiennes et avant le christianisme*, in *Numen*, vol. VI, fasc. 3, décembre 1959, pp. 175-233.

Sur Philon d'Alexandrie, dont le cas est si révélateur, v. notamment : Emile BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 3^e éd., Paris, 1950, pp. 295-310. — V. depuis lors, dans le recueil des communications du colloque sur *Philon d'Alexandrie, Lyon 11-15 Septembre 1966*, Paris, 1967 : Valentin NIKIPROWETZKY, *La doctrine de l'élenchos chez Philon, ses résonances philosophiques et sa portée religieuse*, pp. 255-275 ; — Roger ARNALDEZ, *La dialectique des sentiments chez Philon*, pp. 299-331 ; v. en particulier pp. 310-315.

Après quoi, nous n'aurions plus à mentionner, semble-t-il, que des travaux fragmentaires et de valeur inégale. On ne peut tout citer. En voici quelques-uns :

Margaret E. THRALL, *The Pauline Use of Συνειδήσις*, in *New Testament Studies...*, vol. 14, n° 1, octobre 1967, pp. 118-125 ; — André PELLETIER, *Deux expressions de la notion de conscience dans le judaïsme hellénistique et le christianisme naissant*, in *Revue des Etudes Grecques*, t. LXXX (1967), pp. 363-371 ; — Antonia CANCRINI, *Syneidesis. Il tema semantico della «conscientia» nella Grecia antica*, Rome, 1970 ; — Don E. MARIETTA Jr., *Conscience in Greek Stoicism*, in *Numen*, vol. XVII, fasc. 3, 1970, pp. 176-187.

On revient aux tableaux d'ensemble avec R. A. GAUTHIER et J. Y. JOLIF, *L'Ethique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire, 2^e éd., t. II, *Commentaire*, Deuxième Partie, Livres VI-X, Louvain-Paris, 1970 : pp. 519-526 : «la conscience» ; pp. 759-762 : «... συναισθάνεσθαι ... prendre conscience».

(63) Conformément à l'idée qu'il se fait du sage «en amitié avec lui-même» au début du livre V des *Pensées* (ch. 1, 4-5) : «... Faut-il agir, tu n'en es plus, tu restes en deçà du possible. C'est que tu ne te chéris pas toi-même. Sinon, tu chérirais ta nature et son dessein... — ... ἐν δὲ ταῖς πράξεσιν οὐκ ἔτι, ἀλλ' ἐντὸς τοῦ δυνάτου. Οὐ γὰρ φιλεῖς σεαυτὸν · ἐπεὶ τοι καὶ τὴν φύσιν αἶν σου καὶ τὸ βούλημα ταύτης ἐφίλεις...».

Ce thème est en rapport étroit avec celui de la «bonne conscience», et ce rapport s'ébauche à partir d'Aristote (*Ethique à Nicomaque*, livre IX, chapitre 9, p. 1170a13-1170b19), ainsi que l'ont bien vu les commentateurs du Stagirite. Citons : André-Jean VOELKE, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, Paris, Vrin, 1961, pp. 29-69, pp. 180-181 ; — Jeanne CROISSANT, *Le bonheur, évolution de la signification d'une idée*, in *Morale et Enseignement*, Université de Bruxelles, Institut de Philosophie, 13^e année, 1964, fasc. 3-4, n°s 51-52, pp. 81-109 ; v. en particulier pp. 84-85 et, p. 105, les notes 15 à 18 ; — R. A. GAUTHIER et J. Y. JOLIF, *L'Ethique à Nicomaque...*, 2^e éd., t. II, Deuxième Partie, 1970, pp. 751-762 ; v. plus particulièrement pp. 759-762.

Par la suite, on voit s'adapter le thème à la distinction que les Stoïciens avaient établie entre le discours intérieur, ou λόγος ἐνδιάθετος, et le discours proféré, ou λόγος προφορικός, que nous avons déjà mentionnée p. 35 note 15. Il y a combinaison de ces deux thèmes, en effet, chez Plutarque, au chapitre 2 de son traité *Maxime cum principibus viris philosopho esse disserendum* (p. 777B-D : v. l'éd. C. HUBERT, M. POHLENZ, H. DREXLER, in *Plutarchi Moralia*, vol. V, fasc. 1, 2^e éd.,

Leipzig, Teubner, 1960, pp. 4-5 ; v. aussi p. 144). Trois faits éveillent aussitôt l'attention sur la valeur de ce témoignage.

Marc Aurèle avait lu Plutarque ou, tout au moins, avait-il beaucoup entendu parler de lui par Sextus de Chéronée : il n'avait pas dédaigné de suivre l'enseignement de ce Stoïcien, neveu de Plutarque (DION CASSIUS, *Reliquae Libri LXXI*, 1, 2, éd. U. Ph. BOISSEVAIN, vol. III, 1955, p. 246), et c'est même avec chaleur et admiration qu'il avait loué dans ses *Pensées* (I, 9) ce parfait représentant à ses yeux de l'idéal stoïcien. D'autre part, Ariston de Chio est cité au début de ce traité : ch. 1, p. 776C [= S.V.F., vol. I, 1905 [1964], pp. 87-88 : «Placita ... 382]. Enfin, au chapitre 2, déjà cité, de ce même opuscule (p. 777C), WILAMOWITZ a reconnu dans le vers : οὐ στάσις οὐδέ τε δῆρις ἀναίσιμος ἐν μελέεσσι un fragment d'Empédocle (*Lese Früchte LXXXVIII*, in *Hermes*, vol. 37, 1902, pp. 326-327). Ce vers rappelle un autre vers empédocléen qu'a cité Marc Aurèle (XII, ch. 3, § 4) dans un contexte analogue à celui de Plutarque. Ces deux vers figurent aujourd'hui dans le recueil de DIELS [= DIELS-KRANZ¹⁰, vol. I, 1961, «31. Empedokles B», pp. 323-324, fragm. 27, 27a, 28. Cf. Rudolf SCHEKIRA, *op. cit.*, 1919, pp. 108-109, s.v. κυκλοτερῆς σφαῖρος ; v. en particulier p. 108 note 4].

Le traité est inachevé, semble-t-il, mais il est authentique. On retiendra pour mémoire : Ioannes FRERICHS, *Plutarchi libelli duo politici...*, Diss. Göttingen, 1929 ; v. en particulier pp. 17-24, pp. 30-38, pp. 40-44 (surtout la p. 44) ; — Konrat ZIEGLER, art. *Plutarchos von Chaironeia*, in *Paulys Realencyclopädie...*, vol. XXI, Stuttgart, 1952, col. 822-823. — V. depuis lors : Daniel BABUT, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, pp. 72-74. — Pour ce qui est de l'amitié en général, v. : Jean-Claude FRAISSE, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris, Vrin, 1974 ; v. en particulier pp. 434-441 : «Plutarque : Le charme de l'affection». Sauf erreur de notre part, il ne semble pas que M. Fraisse ait remarqué l'intérêt de ce témoignage.

(64) Sur l'évolution sémantique du mot μάρτυς, v. Henri GRÉGOIRE, *op. cit.*, 2^e éd., 1964, pp. 238-249 : «Appendice VI. L'origine du sens technique du mot martyr» ; v. en particulier p. 246.

(65) EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, V, I, 43-50.

(66) «... Ὁ δὲ Ἀτταλος καὶ αὐτὸς μεγάλως ἐξαιτηθεὶς ὑπὸ τοῦ ὄχλου (καὶ γὰρ ἦν ὀνομαστός), ἔτοιμος εἰσῆλθεν ἀγωνιστῆς διὰ τὸ εὐσυνείδητον, ἐπειδὴ γνησίως ἐν τῇ Χριστιανῇ συντάξει γεγυμνασμένος ἦν καὶ αἰεὶ μάρτυς ἐγεγόνηε παρ' ἡμῶν ἀληθείας...» (§ 43 = éd. E. SCHWARTZ, *op. cit.*, 1903, p. 418 = éd. G. BARDY, *op. cit.*, 1955, p. 17).

(67) «... ἐπιστείλαντος γὰρ τοῦ Καίσαρος τοὺς μὲν ἀποτυμπανισθῆναι, εἰ δὲ τινες ἀρνοῦντο, τούτους ἀπολυθῆναι...» (§ 47 = éd. E. SCHWARTZ, *op. cit.*, 1903, p. 420 = éd. G. BARDY, *op. cit.*, 1955, p. 18). — Ici se situent l'intervention et, par conséquent, la responsabilité de l'empereur. Sur ce point capital v. notamment : T. D. BARNES, *Legislation against the Christians*, in *The Journal of Roman Studies*, vol. LVIII (1968), pp. 32-50 ; v. en particulier p. 40 et, p. 40, les notes 90, 91 et 92.

(68) La mise en garde est de M. Jean GUITTON, qui l'a formulée sans ménagement et sans équivoque : «... Il y a bien de l'erreur à mon sens dans l'assimilation moderne de la vérité avec la sincérité...» (*Ce que je crois*, Paris, Grasset, Collec-

tion «Ce que je crois», 1971, p. 73). Mais toute argumentation sur ce point excéderait la nature et le cadre de ces propos. On y reconnaîtra l'antinomie des jugements de fait et des jugements de valeur. En cela nous nous distinguons des Anciens et nous avons notre manière à nous d'éclairer les oppositions de doctrine entre Chrétiens et Stoïciens. D'où les réflexions que nous avons faites ... en dehors de l'histoire, afin de mieux éclairer l'histoire (p. 22). Ajoutons, pour dissiper tout malentendu, que nous ne touchons pas ici à la sincérité au point de vue moral — cette analyse a retenu notamment l'attention de M. Régis JOLIVET dans son *Essai sur le problème et les conditions de la sincérité* (Lyon, E. Vitte, [1950]) — mais bien à la sincérité face à la vérité objective, ainsi qu'antérieurement M. Yvon BELAVAL en avait effleuré le sujet dans *Le Souci de Sincérité* (Paris, Gallimard, 1944), pp. 22-39 : «Ch. II. *Sincérité et vérité*». Enfin, à l'Université de Bruxelles, on se souvient de ce propos d'Eugène DUPRÉEL — plus ancien encore — et qui traduit dans sa concision ce à quoi nous avons pensé : «... La sincérité n'est pas le respect de la vérité en général...» (*La deuxième vertu du XIX^e siècle* [1929], in *Essais Pluralistes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, p. 106).

Il incomberait éventuellement aux historiens de la philosophie de répondre à la question suivante, où se résume et le sens de nos réflexions et ce qui nous paraît séparer la pensée des Anciens de la pensée moderne et contemporaine :

«La mise hors circuit de la sincérité pour la détermination de la vérité objective, autrement dit, de la vérité scientifique, a-t-elle été traitée de façon systématique et approfondie dans la philosophie moderne ou, à défaut de celle-ci, dans la philosophie contemporaine?».

Je remercie MM. François Masai et Jean Paumen de m'avoir aidé à choisir et à formuler ces quelques repères. On jugera, d'autre part, de la valeur de ceux-ci d'après ce qu'en réponse à la question formulée plus haut le professeur Henri GOUHIER a bien voulu me préciser dans une lettre du 11 novembre 1975. Je lui sais gré de ce précieux concours :

«... La question que vous posez m'a toujours préoccupé. Voici, un peu brutalement, mes conclusions :

»1° Sincérité et vérité sont sans rapports, si l'on pense à une vérité de type scientifique. A la limite : il n'y a aucune question de sincérité quand je pose $2 + 2 = 4$. Inversement, à la limite, je peux être absolument sincère dans une opinion ou une croyance où la vérification est impossible. Bref : la sincérité qualifie la certitude que j'éprouve, non la vérité dont je me dis certain.

»2° La sincérité, donc, est une attitude intérieure, un état du moi, [un] jugement sur moi-même : elle ne peut en aucune façon être un critère de vérité objective ; elle pose un problème de vérité, si l'on veut, mais sur moi : est-ce que je crois vraiment ce que je dis croire ? quand j'affirme une opinion, est-ce que je suis aussi sûr que j'en ai l'air ? en un autre sens, suis-je aussi sceptique que je veux le paraître ? etc.

»3° La sincérité pose une question que les directeurs de conscience connaissent bien, ceux du XVII^e siècle, par exemple. Fénelon est un virtuose de l'analyse qui détecte l'égoïsme caché sous le désintéressement, même inconsciemment sincère. Aujourd'hui, on ferait intervenir la psychanalyse...

»En somme, la sincérité se présente au niveau de la connaissance de soi et pose

une grave question : y a-t-il une connaissance vraie de soi ? Autrement dit, est-il possible de se connaître soi-même ? avec cet autre redoutable point d'interrogation : est-ce que la connaissance dite de soi ne crée pas le moi qu'elle prétend connaître, comme s'il était quelque chose de distinct du sujet connaissant ? En d'autres termes, peut-être plus clairs : est-ce que le sujet peut se doubler afin de poser devant le sujet n° 1 un sujet n° 2 qui serait regardé comme on regarde un objet.

»Revenant à mes directeurs de conscience du xvii^e siècle, je crois que philosophiquement leur prudence était justifiée quand ils conseillaient à leurs pénitents et surtout à leurs pénitentes de ne pas trop chercher à se connaître, de ne pas trop se regarder, s'ausculter...».

(69) Les petits écoliers de France et les dévôts de Lyon, en ce xx^e siècle, auraient-ils cessé de parer inconsidérément des grâces de la jeunesse l'humble et menue Blandine ? Il n'est rien dans le rapport des communautés de Vienne et de Lyon qui donne à penser qu'elle était jeune au moment de son martyre, au contraire. Et l'on ne peut qu'admirer la perspicace érudition de ceux qui ont reconnu cet effet d'une imagination romantique. Cet aspect récent de sa légende a exercé notamment la sagacité de Marie-Louise GUILLAUMIN : « *Une jeune fille qui s'appelait Blandine* ». *Aux origines d'une tradition hagiographique*, in *Epektasis*. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean DANIELOU..., Paris, 1972, pp. 93-98. — Comme a bien voulu me le signaler le Révérend Père Baudouin de Gaiffier d'Hestroy, un cas analogue est celui de sainte Apolline, la vierge-martyre d'Alexandrie, invoquée par ceux qui souffrent des dents. Vers le commencement de l'année 249, Denys, son évêque, la décrivait comme une vierge déjà avancée en âge (v. EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, VI, 41, § 7). «... Or, à quelques rares exceptions près, Apolline», ainsi que l'a fait observer le Révérend Père Maurice COENS, «sera représentée plus tard comme une jeune et belle personne, fille de roi ou d'empereur par surcroît, et suppliciée sur l'ordre de son propre père...» (in *Analecta Bollandiana*, t. LXX, fasc. I et II, 1952, pp. 138-159 : *Une « Passio S. Apolloniae » inédite suivie d'un miracle en Bourgogne d'après des manuscrits bavarois ; — v. en particulier p. 140 et p. 140 note 1).*

(70) «... ἀλλ' ἡ μακαρία ὡς γενναῖος ἀθλητῆς ἀνευέαζεν ἐν τῇ ὁμολογίᾳ, καὶ ἦν αὐτῆς ἀνάληψις καὶ ἀνάπαισις καὶ ἀναλγησία τῶν συμβαινόντων τὸ λέγειν ὅτι «Χριστιανὴ εἰμι καὶ παρ' ἡμῶν οὐδὲν φᾶλλον γίνεται...» (§ 19 = éd. E. SCHWARTZ, *op. cit.*, 1903, p. 408 = éd. G. BARDY, *op. cit.*, 1955, p. 11).

Marie-Louise GUILLAUMIN (*art. cit.*, 1972, p. 94 et p. 94 note 9) entend ἀνευέαζεν au sens obvie et concret de « redevenir jeune » au lieu de « se renouveler », ainsi que le comprend Gustave BARDY dans la traduction que nous lui avons empruntée, et que nous n'avons retouchée en aucun point. Elle a pensé que le traducteur français d'Eusèbe avait été « sans doute influencé par les traducteurs anciens » : en l'occurrence, il s'agit de Rufin et du traducteur moderne Henri VALOIS (1659). Voici ces traductions latines :

«... sed illa vere beata, ut postmodum nobis ipsa disseruit, quotiens vocem confessionis emisit et 'Christiana sum' proclamavit, totiens novae vires corpori reddebantur, et tamquam ablatis per confessionem doloribus instaurabatur recentior ad agones, eoque magis, quo intellexerat, quod vox pia sensum doloris extin-

gueret, saepius et alacrius 'Christiana sum' et 'nihil apud nos mali geritur' proclamabat...» Rufin, éd. Th. MOMMSEN, 1903, p. 409 § 19.

«... Verum beata illa, instar generosi cujusdam athletae, in ipsa confessione vires atque animos resumebat. Eratque ei refectio et quies, sensumque omnem praesentis doloris adimebat prolatio horum verborum : 'Christiana sum, et nihil apud nos mali geritur' ...» Henri VALOIS, in *P.G.*, XX, 1857, col. 415C.

Ces deux traducteurs se sont inspirés du contexte, où ils ont lu : «... ἀνεεάζεν ἐν τῇ ὁμολογίᾳ καὶ ἦν αὐτῆς ἀνάληψις καὶ ἀνάπαυσις καὶ ἀναλγησία...». D'où le sens moins littéral qu'à son tour, et avec raison, Gustave BARDY a reconnu ici au verbe ἀναεάζειν, en cela guidé, non par les traducteurs précités, mais, après eux et comme eux, par le sens général de ce passage.

Les substantifs ἀνάληψις et ἀνάπαυσις revêtent ici un sens religieux que n'aurait pas méconnu Marc Aurèle, au moins dans la mesure où celui-ci «ayant appris de Sénèque à subordonner la culture à l'ascèse spirituelle» (J.-M. ANDRÉ, *art. cit.*, 1972, p. 261) n'atteint jamais que par instants son équilibre et sa plénitude. Aussi l'emploi de ces deux mots dans le rapport des communautés de Vienne et de Lyon est-il déjà très significatif. Nous déplorons de ne pouvoir en présenter ici un commentaire adéquat. A pareil éclaircissement ne suffirait pas la double orientation chrétienne et stoïcienne. A ce large examen il conviendrait de joindre un troisième élément d'appréciation.

Blandine, on le sait, «mourant la dernière après avoir été un exemple pour tous (I, 41-42)» écrit Marie-Louise GUILLAUMIN (*art. cit.*, 1972, p. 94) «... est comparée implicitement (I, 55) à la mère héroïque qui aida ses sept fils à affronter le martyr avant de le subir elle-même...» L'analogie est frappante, en effet, avec le chapitre 7 du livre II des *Macchabées*, où est narrée la mort de ces huit martyrs juifs, sans compter qu'au livre IV des *Macchabées* les analogies de style et de vocabulaire avec la Lettre des deux communautés sont indéniables et nombreuses. V. notamment : Othmar PERLER, *Das vierte Makkabaerbuch, Ignatius von Antiochen und die aeltesten Martyrerberichte*, in *Rivista di Archaeologia Cristiana*, Anno XXV (1949), pp. 47-72 ; v. en particulier pp. 67-69 : «Der Brief der Gemeinden von Vienna und Lugdunum». — Pour nous un bon exemple est celui du verbe ἀναεάζειν, dont s'est servi l'auteur de la Lettre en parlant de Blandine, et qui apparaît au livre IV des *Macchabées*, à propos du vieil Eléazar (ch. 7, versets 13-14) : c'est là, comme on l'a fait remarquer, le seul exemple de ce mot dans les *Septante* : v. en particulier André DUPONT-SOMMER, *Le quatrième livre des Machabées. Introduction, traduction et notes*, Paris, 1939 (Biblioth. de l'Ec. des Hautes Etudes..., Sciences histor. et philol., 274^e fasc.), pp. 161-178 : «... *Index Graecitatis*», s.v. ἀναεάζω, p. 162. Cf. Edwin HATCH... et Henry A. REDPATH..., *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament...*, vol. I, Graz (Autriche), 1954, s.v. ἀναεάζειν, p. 80.

D'autres analogies de style et de vocabulaire ont été dûment reconnues : il serait trop long d'en faire ici le décompte. En revanche, on notera que les termes ἀνάληψις et ἀνάπαυσις sont étrangers aux livres II et IV des *Macchabées* (on trouve, il est vrai, κατὰπαυσις en II *Macch.* 15.1 ; — sur ces deux livres des *Macchabées*, citons en dernier lieu : Arnaldo MOMIGLIANO, *The Second Book of Macchabees*, in *Classical Philology*, vol. LXX, fasc. 2, avril 1975, pp. 81-88 ; — J. C. H. LEBRAM, *Die literarische Form des vierten Makkabäerbuches*, in *Vigiliae Chris-*

tianae, vol. 28, fasc. 2, juin 1974, pp. 81-96). — D'où la nécessité, sans négliger pour autant les deux orientations déjà suggérées, d'une troisième orientation vers un approfondissement de la tradition juive. On dispose aujourd'hui de deux répertoires, au moins pour ce qui est des premiers éléments à inventorier du côté juif et du côté chrétien :

1°) Le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament...* de Gerhard KITTEL, déjà cité : v. dans ce cas : vol. IV, Stuttgart, 1942 [1966], pp. 8-9, s.v. *ἀναλαμβάνω*, *ἀνάληψις* [DELLING]; v. en particulier p. 9 pour *ἀνάληψις* dans la tradition juive ; — vol. I, Stuttgart, 1933 [1966], pp. 352-353, s.v. *ἀναπαύω*, *ἀνάπαυσις*, *ἐπαναπαύω* [BAUERNFEIND]; v. en particulier p. 353 pour *ἀνάπαυσις* dans la tradition juive.

2°) G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Fasc. 1, Oxford, 1961, pp. 109 col. 2 - 110 col. 2, s.v. *ἀνάληψις* [où la *Lettre* est citée en I C]; — pp. 115 col. 1 - 116 col. 1, s.v. *ἀνάπαυσις* [où la *Lettre* est citée en «B (met.) 1»].

C'est aussi pressentir les réalités de l'époque et l'enchevêtrement de ses traditions que de citer : Philipp VIELHAUER, *Ἀνάπαυσις. Zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums*, in *Apophoreta*. Festschrift für Ernst HAENCHEN, Berlin, 1964, pp. 281-299 (*Beiheft zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche...*, Beiheft 30). — Dans les *Nag Hammadi Studies* (éditées par Martin KRAUSE, James M. ROBINSON et Frederik WISSE) on retiendra notamment : Jacques-E. MÉNARD, *L'Évangile de Vérité* [= *N.H.S.*, vol. II], Leyde, E. J. Brill, 1972, pp. 106-107, p. 117 ; — et, du même : *L'Évangile selon Thomas* [= *N.H.S.*, vol. V], Leyde, E. J. Brill, 1975, pp. 47-48.

(71) Pour apprécier cette implantation, déjà vigoureuse à Lyon avant 177, de la foi chrétienne en Occident, il faut songer qu'après 177, loin de perdre ses ferments chrétiens, Lyon devint, pour reprendre une expression d'Henri Grégoire, «un foyer de propagande actif», bien que ce foyer demeurât, semble-t-il, jusqu'au milieu du siècle suivant, le seul évêché en Gaule. Là, une fois de plus, les persécutions n'avaient réussi qu'à provoquer un surcroît de zèle. De nos jours, le rôle exceptionnel de la cité lyonnaise apparaît avec d'autant plus de clarté qu'on scrute, avec plus de rigueur qu'autrefois, l'ensemble des faits qui tiennent à la propagation du christianisme en Gaule. Le principal mérite en revient, comme on sait, à Mgr Louis DUCHESNE, dont il faut citer ici les *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. I, 2^e éd., Paris, 1907, pp. 1-62 : «... *De l'origine des diocèses épiscopaux dans l'ancienne Gaule*» ; v. en particulier pp. 39-48 : «... *L'église de Lyon au temps des origines*». Demeurent inoubliables aussi dans l'*Histoire de la Gaule* de Camille JULLIAN, au chapitre XII du vol. IV (Paris, 1914), les §§ XI à XIV des pp. 484-501, où se trouvent associés *in fine*, pour résumer ce drame, les noms de Marc Aurèle et de Blandine (p. 499).

Attentif à de plus larges perspectives et situant la Gaule au terme de ce mouvement d'est en ouest, Adolf VON HARNACK a écrit ce qui devint, à partir du début du xx^e siècle, comme un livre de chevet pour plusieurs générations d'historiens : *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4^e éd., 2 vol., Leipzig, 1924 [réimpression anastatique, 2 vol., Leipzig, 1965] ; v. en particulier dans le vol. II : les pp. 555-556 [chronologie des faits principaux sous Marc Aurèle] et les pp. 872-880 [la propagation du christianisme en Gaule].

— V. aussi, à la fin du vol. II, les deux premières cartes : «I. *Die Verbreitung des Christentums bis zum Jahre 180...*» [la carte est commentée aux pp. 626-628 du vol. II]; — «II. *Die Verbreitung des Christentums um das Jahr 325...*». Henri GRÉGOIRE, qui fut son élève, a commenté ces cartes en termes saisissants (*op. cit.*, 2^e éd., 1964, p. 14).

Citons également pour mémoire : Elie GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, I. *Des origines chrétiennes à la fin du IV^e siècle*, Nouvelle éd. revue et augmentée, Paris, 1964 ; v. en particulier pp. 19-82 : «Chapitre Premier. *L'évangélisation pendant la seconde moitié du II^e siècle*».

V. en dernier lieu : Emilienne DEMOUGEOT, in *Reallexikon für Antike und Christentum...* herausgegeben von Theodor KLAUSER, vol. VIII, Stuttgart, 1972, s.v. *Gallia*, IB. *Christlich*, col. 891-927 ; v. en particulier les col. 892 à 894, où l'on voit que saint Irénée ayant succédé à Pothin, après l'affaire de 177, donna un nouvel élan à la propagation de la foi chrétienne autour de la région lyonnaise. — Henri GRÉGOIRE avait retenu ce fait, malgré ses réserves (*op. cit.*, 2^e éd., 1964, pp. 16-20, avec la note 13 aux pp. 96-100 : «... *L'évangélisation tardive de la Gaule*» : v. en particulier p. 97).

En dernier lieu encore, après la mise au point de Mademoiselle Demougeot, ont paru les actes du colloque organisé à Rome, en 1971, par les soins de l'Académie des Lincei en collaboration avec l'Ecole Française de Rome. V. : «Accademia Nazionale dei Lincei — Anno CCCLXX — 1973 : *Problemi Attuali di Scienza e di Cultura*, Quaderno N. 158 : Atti del Colloquio sul tema : *La Gallia Romana ...* (Roma, 10-11 maggio 1971)», Rome, 1973 ; v. en particulier pp. 117-129 : Manlio SIMONETTI, *Alle origini di una cultura cristiana in Gallia*.

Les richesses de la terre :
Cîteaux et Prémontré devant l'économie de profit
aux XII^e et XIII^e siècles

par Georges Despy

À peu près au même moment, c'est-à-dire aux environs de l'année 1100, deux ordres religieux nouveaux naissent et se développent en Occident. L'un, Cîteaux, représente une volonté de réforme du monachisme bénédictin. L'autre, Prémontré, constitue le couronnement de la réforme de l'ordre canonial.

Ces deux mouvements spirituels eurent une importance considérable : les succès qu'ils remportèrent, le prestige dont ils furent tôt revêtus, les faveurs dont ils bénéficièrent leur valurent à tous deux une expansion triomphale. Au point que l'on a pu parler du XII^e s. comme celui des raz de marée cistercien et prémontré. Un réseau serré d'abbayes de ces deux ordres couvrit, en effet, progressivement les campagnes de l'Occident et ce à un rythme tel que ces monastères atteignirent des nombres presque fabuleux : pour les environs de 1300, l'on cite généralement le chiffre de sept cents abbayes cisterciennes pour hommes et autant d'institutions pour femmes, alors que Prémontré possédait à la même date plus de six cents monastères.

A peine est-il besoin de le dire, des mouvements religieux de cette ampleur ont attiré l'attention des médiévistes depuis longtemps et, progressivement, une certaine image de ces deux ordres s'est dessinée, mise en place, puis perpétuée. Mais, à l'heure actuelle, il paraît indispensable de s'interroger sur la représentation classique que l'on donne de la dimension des Cisterciens et des Prémontrés dans l'Occident médiéval tout entier.

Bien qu'ils soient l'un monastique et l'autre canonial, ces deux ordres offrent de nombreux points communs. D'abord, ils sont contemporains

dans leur genèse et dans leur expansion parallèle. Ils ont, ensuite, une même structure interne et un même statut général à l'intérieur de l'Église d'Occident. Ils se caractérisent, surtout et fondamentalement, par une volonté déclarée de pratiquer une *paupertas* maximale : chez les Prémontrés, pauvreté individuelle face aux prébendes personnelles des chanoines séculiers ; chez les Cisterciens, tentative d'échapper à la grande richesse foncière des Bénédictins, laquelle avait fait de ceux-ci, avec le cours des temps, de véritables détenteurs de seigneuries, exploitant la main-d'œuvre paysanne et vivant du travail des ruraux habitant les villages qu'ils possédaient.

On va dès lors retrouver, chez les uns comme chez les autres, une volonté délibérée de vivre du «travail monastique» grâce à un système domanial original : les *granges* cisterciennes ou les *cours* des Prémontrés. C'est-à-dire un réseau de grandes fermes, autour desquelles les terres seront exploitées en faire-valoir direct par une main d'œuvre monastique, celle des frères convers. C'est ainsi que l'on verra les Cisterciens proscrire et interdire à leurs monastères la possession de biens ou de revenus qui, comme chez les Bénédictins, les conduiraient à vivre du travail de la paysannerie : ils devront s'installer dans des terres incultes, hostiles, désertiques, à l'écart des hommes ; ils auront pour tâche de défricher et de travailler la terre eux-mêmes ; ils ne pourront jamais acquérir des moulins ou des fours banaux, des dîmes, des cens ou des rentes qui feraient d'eux l'équivalent de seigneurs laïcs. En outre, les Prémontrés prendront en charge le service paroissial dans des églises rurales, service généralement assuré par un clergé séculier défaillant à bien des égards.

On comprend, dès lors, le succès prodigieux de ces deux ordres pendant les XII^e et XIII^e s. : ils donnent du monachisme une image toute neuve au plan spirituel mais aussi dans le domaine de la *paupertas* ; ils refusent de vivre du travail d'autrui en exploitant eux-mêmes, par leur propre labeur, les terres qu'ils possèdent ; l'un d'eux assume en outre une fonction sociologique essentielle, celle du service paroissial dans de nombreuses églises rurales. Toutefois, le temps de gloire de ces deux ordres n'a guère duré qu'un siècle. Si leur triomphe éclate vers 1150, c'en est fini vers 1250 de leur prestige exceptionnel sur tous les plans et l'on peut dire que, de manière assez générale, abbayes cisterciennes et monastères prémontrés ne se distinguent plus guère aux environs de 1300 des anciennes formes de vie religieuse communautaire.

L'histoire de ces deux ordres pendant les XII^e et XIII^e s. soulève une série de problèmes cruciaux dont certains seront évoqués ici de manière

provisoire et dans un cadre géographique bien délimité. Car il va de soi que, en semblable matière, l'on ne peut encore procéder que par sondage, par échantillonnage : nul ne pourrait aujourd'hui prétendre proposer une synthèse de l'histoire des cisterciens et des prémontrés entre 1100 et 1300, synthèse qui devrait être fondée sur quelque deux mille monographies d'abbayes. Il conviendra donc de poser les questions que l'on croit fondamentales dans un cadre régional cohérent, cadre dans lequel l'historien de ces phénomènes monastiques connaîtra également les grandes lignes de l'histoire des villes et des campagnes à la même époque. Dès lors, l'on manœuvrera, en la circonstance présente, dans le duché de Basse-Lotharingie — qui s'étendait grosso modo de l'Escaut jusqu'au Rhin et de la Mer du Nord presque jusqu'à la Moselle — en s'attachant à trois problèmes essentiels. Tout d'abord, celui des fondations d'abbayes cisterciennes d'hommes de la première moitié du XII^e s., celles qui étaient les plus proches dans le temps des exigences primitives de l'Ordre : ont-elles toujours respecté celles-ci, à savoir le *desertum*, la *solitudo*, l'endroit inculte et hostile, à l'écart des hommes du travail desquels l'on se refusait de profiter ? Ensuite, celui des fondations d'abbayes cisterciennes de femmes de la première moitié du XIII^e s. : ont-elles prolongé dans le temps, entre 1200 et 1250, la pratique de l'idéal cistercien à une époque où celui-ci s'était notoirement affaibli dans les abbayes d'hommes qui existaient depuis un siècle ? Enfin, que peut-on entrevoir du côté de Prémontré, à l'heure actuelle où les recherches en sont encore à leurs premiers balbutiements ?

Répondre à ces grandes interrogations devrait permettre de prendre position, pour le cas de la Basse-Lotharingie, devant les doctrines traditionnellement avancées. En effet, depuis quelques décennies, l'on a pris l'habitude de dire : que Cisterciens et Prémontrés ont effectivement pendant une cinquantaine d'années, de 1100 à 1150, respecté leur projet primitif en matière de fondations ; qu'ils ont généralement maintenu leur système d'exploitation du sol par faire-valoir direct, grâce à leurs granges, leurs cours et leurs convers, jusqu'au milieu du XIII^e s., contribuant ainsi de manière considérable aux grands défrichements dans les campagnes de l'Occident pendant les XII^e et XIII^e siècles ; que l'organisation économique caractéristique de ces deux ordres s'écroule avec la seconde moitié du XIII^e s., sous la pression de l'évolution économique générale qui les contraint de s'intégrer dans l'économie rurale du temps qui reposait sur le bail à temps, sur le bail à ferme.

Finalement, pour reprendre une opinion récemment avancée dans un

ouvrage de synthèse sur les abbayes de Belgique, ces ordres religieux seraient le produit d'un projet utopique : une utopie qui ne pouvait guère durer que le temps de deux ou trois générations de moines ou de chanoines car, d'une part, l'usure normale de la vie régulière et, d'autre part, la pression extérieure du monde qui entourait les abbayes auraient étouffé le projet initial qu'ils avaient tenté de maintenir pendant environ un siècle.

Je pense, pour ma part, qu'il s'agit là d'une interprétation un peu trop idyllique de l'histoire de ces monastères cisterciens et prémontrés. Des exemples concrets, fondés sur des textes indiscutables, montrent que, en Basse-Lotharingie en tout cas, dans ces deux ordres religieux entre 1100 et 1300, la volonté de vivre hors du monde n'était pas toujours aussi évidente et qu'une véritable mentalité de profit économique et d'insertion dans la vie des villes et des campagnes pour tirer parti de la conjoncture de croissance est visible, perceptible et indéniable dès la première moitié du XII^e siècle.

* * *

En ce qui concerne les fondations d'abbayes cisterciennes pour hommes de la première vague, celle d'entre 1100 et 1150, trois exemples ont été récemment traités dans le cadre de la Basse-Lotharingie et l'on peut aisément rapporter les résultats de ces enquêtes. En insistant sur le fait qu'il est hors de question de préjuger des conclusions de recherches semblables pour les autres abbayes de cisterciens de la même époque dans ce duché. En observant, toutefois, que cet échantillonnage couvre la moitié des monastères cisterciens pour hommes fondés en Basse-Lotharingie dans la première moitié du XII^e s.

Le premier exemple qui mérite d'être analysé est celui de la célèbre abbaye brabançonne de Villers-la-Ville. Si l'on en croit la Chronique rédigée à Villers vers 1300, l'abbaye aurait été fondée au printemps de l'année 1146 — ce qui est parfaitement exact — sur un terrain dont la description correspond idéalement aux exigences primitives de la règle cistercienne : il s'agissait, nous dit-on, d'un peu de terre arable — huit bonniers — et surtout de « terrains incultes et montueux de peu de valeur », situés au beau milieu d'une région « sauvage et boisée ». Cette version des faits, qui reposait donc sur une source unique et tardive, fut toujours admise par les bons auteurs et Villers fut comptée, par conséquent, parmi les monastères qui correspondaient aux fondations cisterciennes classiques de la première moitié du XII^e s. : le site primitif était inculte, hostile et sauvage ; les moines allaient mettre la région en valeur en entamant défrichements et

mises en culture autour de l'abbaye naissante. Mais, il y a une quinzaine d'années, l'on découvrit une charte de 1153 qui confirmait la dotation primitive, permettait de connaître le nom du fondateur laïc de l'abbaye et, surtout, conduisait à bouleverser l'image de cette installation conforme à l'idéal cistercien des premiers temps.

En effet, l'on apprenait, tout à coup, grâce à cette découverte, que les moines avaient reçu pour s'installer toute la partie Nord-Est d'un domaine en pleine activité, la seigneurie de Marbais qui correspondait à plusieurs villages d'aujourd'hui et se trouvait aux confins du comté de Namur et du duché de Brabant. Ce que les Cisterciens obtinrent du seigneur du lieu, c'était « toute la partie du hameau appelé Villers, à l'intérieur de la seigneurie de Marbais, avec tout ce que cette terre comprend en champs, prés et bois depuis un essart jusqu'à Villers et depuis ce même sart jusqu'au pont sur la Thyle, de chaque côté de la rivière et au delà du chemin, à l'exception du moulin, mais y compris la *cultura* », c'est-à-dire les terres d'une ferme en exploitation. Ainsi donc, bien avant l'arrivée des Cisterciens, toute la pointe Nord de la seigneurie de Marbais avait été défrichée à l'initiative du seigneur du lieu et cette mise en culture avait provoqué la naissance d'un hameau, dont le toponyme est d'ailleurs bien caractéristique de son origine, et qui possédait sa ferme seigneuriale laïque, ses champs, ses prés, ses bois et les éléments fondamentaux de son infrastructure économique, à savoir un moulin, un pont, une route. Or, c'est dans ce hameau en pleine expansion que les Cisterciens s'installèrent au printemps de 1146. Dès lors, deux conclusions s'imposent. À Marbais et dans la région, l'expansion de l'économie agraire n'a pas attendu l'arrivée des disciples de saint Bernard pour débiter : les grands essartements sont antérieurs et sont dus aux seigneurs et aux paysans. À Villers, les Cisterciens ne se sont pas installés dans une « solitude » boisée et inhabitée : ils ont pris possession d'une entité rurale en pleine croissance économique. Et l'essentiel est bien là : loin de correspondre au schéma classique des exigences de l'Ordre, comme le soutient le témoignage évidemment intéressé d'une chronique rédigée tardivement, la fondation de Villers se situe dans une politique volontaire de profit qui bénéficiait, dès avant 1150, de l'expansion économique de campagnes de plein essor.

Les origines d'Orval, la célèbre abbaye cistercienne ardennaise, soulèvent une somme de problèmes sur lesquels la lumière est loin d'être faite et je me bornerai à retenir des discussions en cours depuis vingt ans, un certain nombre de certitudes acquises pour l'heure. C'est au printemps de l'année 1131 qu'une colonie cistercienne s'installe à Orval dans un

contexte domanial qu'il est bien difficile de saisir. Deux versions contradictoires nous sont, en effet, parvenues à ce sujet. L'une, postérieure de quarante ans à la fondation du monastère, présente l'arrivée des premiers Cisterciens en ce lieu d'une manière conforme aux exigences anciennes de l'Ordre : la première grande charte de confirmation des biens et privilèges de l'abbaye, qui émane du comte de Chiny et date de 1173, soutient que les moines s'installèrent dans un désert (*fratres desertum nostrum ingressi sunt*, fait-on dire au comte en cette occasion). La seconde version des origines d'Orval date du xvi^e s. et c'est celle qui rapporte une genèse en trois stades : la fondation d'un monastère en 1070 par la célèbre Mathilde de Toscane pour des bénédictins venus de Calabre ; le remplacement de ceux-ci en 1110 par des chanoines réguliers ; la conversion d'Orval en 1131 en abbaye cistercienne. La difficulté majeure en cette affaire vient de ce que ni l'une ni l'autre de ces versions ne peut être retenue et que tous les documents relatifs à Orval avant 1131 sont des faux fabriqués au xvi^e s. On ne peut, en effet, accorder aucun crédit à la première description du site d'Orval car, on va le voir, les Cisterciens furent loin de s'y installer dans une *solitudo*, dans un *desertum* hostile et inhabité. D'autre part, la version tardive de la triple origine d'Orval éveille le scepticisme le plus profond : aussi bien la légende de la comtesse Mathilde perdant son anneau d'or dans une fontaine (légende qui donna son nom au Val d'Or), aussi bien toutes les sources écrites relatives à cette époque (une charte de 1124, une inscription de la même année, une autre inscription datée de 1162, le nécrologe de l'abbaye), bref tous les éléments historiographiques qui soutiennent cette tradition sont postérieurs à la période 1550-1600. Et, dans l'état actuel des choses, personne n'oserait affirmer, preuves réelles à l'appui, qu'il y eut bien à Orval un monastère de bénédictins calabrais de 1070 à 1110, puis un chapitre de chanoines réguliers de 1110 à 1131. Ce qui est beaucoup plus solide, par contre, c'est l'apport des fouilles archéologiques entamées en 1961 et qui sont loin d'avoir épuisé le sous-sol d'Orval.

Ces fouilles offrent d'ailleurs ce caractère paradoxal d'avoir été entreprises dans l'espoir de retrouver les restes de l'église bénédictine de 1070 et de l'église canoniale de 1110 — afin de donner une assise matérielle à la tradition née au xvi^e s. — et d'avoir dépassé les espérances des fouilleurs. Mais dans un sens totalement inattendu ! À en croire les derniers rapports provisoires qui ont été publiés, les documents archéologiques les plus anciens découverts à ce jour seraient, en effet : des sépultures qui pourraient dater de l'époque carolingienne ; les sub-

structions d'un oratoire que l'on hésite à dater du IX^e ou du X^e s. En fin de compte, au lieu de donner un aliment sérieux à la tradition des trois établissements religieux qui se seraient succédé à Orval entre 1070 et 1131, ces fouilles conduisent à situer le problème de l'arrivée des Cisterciens en ce lieu dans un contexte totalement différent.

Autrement dit, le site d'Orval paraît bien avoir été occupé depuis l'époque carolingienne par un hameau de paysans qui possédait déjà à cette époque sa chapelle particulière. Autant dire que l'on pense, dès lors, à un domaine carolingien du type de ceux que l'on connaît bien dans les Ardennes à cette époque grâce au Polyptyque de l'abbaye de Prüm. On découvre, en effet, dans cette région des domaines agricoles qui sont en pleine expansion démographique et économique, celle-ci se traduisant par l'apparition de chapelles dans des hameaux nés depuis un certain temps à l'intérieur de ces vastes domaines. Dès lors, la solution du problème d'Orval serait assez simple. Dans un domaine dont le centre se trouvait à Jamoigne, qui correspondait à plusieurs villages actuels et qui appartenait au comte de Chiny, un hameau existait depuis l'époque carolingienne : il s'appelait *Villare* et sa chapelle dépendait de l'église-mère de Jamoigne. Et c'est dans ce hameau de Villers que les Cisterciens s'installèrent au printemps de 1131. Pour notre propos, il importe peu, en fin de compte, qu'ils aient été ou non précédés en cet endroit par d'autres religieux. L'essentiel est qu'ils ont pris pied dans une seigneurie en expansion et que, loin d'avoir défriché un *desertum*, c'est de terres en culture qu'ils ont bénéficié dès leur arrivée. On remarquera d'ailleurs l'étonnante ressemblance entre la fondation d'Orval en 1131 et celle de Villers-la-Ville en 1146 : les deux fois, les Cisterciens occupent une partie d'un *Villare*, à l'extrémité d'un grand domaine rural laïc en pleine croissance économique.

L'abbaye cistercienne pour hommes d'Aulne, le long de la Sambre, fut fondée en 1147 dans un contexte tout différent. Tout d'abord, Aulne avait été auparavant le siège d'un monastère bénédictin pour devenir ensuite chapitre de chanoines et, finalement, l'évêque de Liège y fit venir une colonie de moines cisterciens. D'emblée, ce n'était donc pas, pour les religieux nouvellement arrivés, une *solitudo*, un *desertum*. Bien plus, les alentours du monastère avaient été défrichés depuis longtemps car, à côté des bâtiments ecclésiastiques, un village de paysans s'était formé. Or — et c'est ici que l'affaire se corse du point de vue qui nous occupe — le premier soin des Cisterciens venus à Aulne ne fut nullement d'entreprendre de nouveaux défrichements pour leur compte propre et de mettre ainsi sur pied une grange cistercienne de type classique. Leur préoc-

cupation fondamentale fut d'expulser les paysans du village, de s'emparer de leurs terres déjà mises en valeur et de transférer ailleurs, bon gré mal gré, les habitants d'Aulne. Opération qui n'alla d'ailleurs pas sans difficultés, comme on le devine aisément, car les paysans du lieu renaclèrent et refusèrent de se laisser dépouiller et exproprier, fût-ce au nom de saint Bernard de Clairvaux. L'évêque de Liège dut intervenir pour négocier une expropriation à l'amiable afin que, comme le dit une charte qui rapporte cette affaire, «les moines puissent acquérir toutes les terres qui se trouvent dans la localité, soit par achat, soit par échange avec d'autres biens ou par tout autre juste moyen et que, ainsi, les paysans qui habitent à Aulne, ayant abandonné leurs biens, s'en aillent habiter ailleurs». La décision de l'évêque était d'ailleurs à ce point grave qu'il sentit le besoin de la faire approuver par un légat pontifical représentant le Saint Siège et par l'archevêque de Reims. Et cependant rien n'y fit. Les paysans refusèrent de vendre leurs terres ou de les échanger contre d'autres situées ailleurs : il fallut procéder à ce qu'une autre charte contemporaine appelle brutalement et froidement «la destruction du village», les Cisterciens n'y allant pas d'ailleurs de main morte puisqu'ils firent même raser l'église paroissiale d'Aulne. On est donc bien loin, dans ce cas, des options primitives de l'Ordre cistercien : on assiste à Aulne à l'appropriation *alla militare* de tout un village en pleine activité, qui était un hameau gagné depuis longtemps sur la forêt à l'intérieur des limites de la seigneurie de Gozée et dont on finit par expulser les paysans pour s'emparer de leurs terres.

Bien entendu, il ne faut point se hâter de généraliser abusivement. Il y eut incontestablement dans la première moitié du XII^e s. des fondations cisterciennes pour hommes qui correspondaient au projet primitif de Cîteaux. Mais il y en eut aussi d'autres. Et pour les dénombrer, il faut chaque fois procéder à des enquêtes serrées et attentives. Car souvent les textes dissimulent ce que fut la réalité, comme c'est le cas avec la Chronique de Villers ou la charte d'Orval de 1173. Et l'essentiel est d'observer que, dans les trois cas qui ont été retenus en la présente circonstance, ces fondations se situent toutes du temps de saint Bernard de Clairvaux, c'est-à-dire à l'époque de la première vague de créations cisterciennes, celles qui auraient dû se conformer le plus rigoureusement aux préceptes primitifs de l'Ordre en matière d'économie rurale. Et chaque fois, avec un flair remarquable, les Cisterciens d'Orval, de Villers ou d'Aulne ont admirablement choisi leur *locus monasterii* profitant de la croissance économique des campagnes en Basse-Lotharingie à cette époque.

* * *

L'explosion du monachisme féminin au sein de l'Ordre cistercien dans la première moitié du XIII^e s. mériterait incontestablement un examen approfondi mais l'on ne peut, dans l'état actuel des recherches, que définir dans les grandes lignes les dimensions du problème que pose ce phénomène au médiéviste. Devant l'abondance de fondations de monastères cisterciens pour femmes entre 1200 et 1250, la tradition historiographique a généralement conclu à une répétition, en ce qui concerne la spiritualité féminine au XIII^e s., du raz de marée cistercien qui avait caractérisé le monachisme masculin un siècle plus tôt.

Et ce nouveau triomphe de l'idéal de Cîteaux aurait engendré les mêmes effets qu'autrefois : tous ces monastères de femmes se seraient livrés, grâce à d'abondants défrichements, à l'exploitation intensive du sol ; dans le même temps, en implantant dans les campagnes des granges et des colonies de frères convers, ils auraient perpétué jusque vers 1300 l'image classique de l'activité agricole des abbayes cisterciennes vivant exclusivement, ou peu s'en faut, de leur propre exploitation de la terre.

L'on est en droit de se demander aujourd'hui si cette interprétation traditionnelle résistera longtemps encore aux recherches patiemment entreprises depuis une quinzaine d'années au niveau de la monographie, abbaye par abbaye. Des réflexions d'ordre général d'une part, des analyses particulières concrètes d'autre part, conduisent en effet le médiéviste à se poser des questions fondamentales.

La première interrogation qu'il convient d'émettre concerne précisément ce caractère triomphal du monachisme cistercien féminin, qui se traduit par des dizaines et des dizaines de fondations d'abbayes entre 1200 et 1250 : s'agit-il bien, comme on le dit très souvent, des effets de la supériorité qu'offrait l'ordre de Cîteaux au plan spirituel à la demande croissante du monachisme féminin à cette époque ? Il faut être extrêmement prudent en cette matière et tenir compte de phénomènes généraux qui peuvent expliquer, en partie de tout cas, cette floraison exceptionnelle de monastères cisterciens pour femmes dans la première moitié du XIII^e siècle.

C'est que, tout d'abord, le Quatrième Concile de Latran, celui de 1215, avait de manière générale interdit la création de nouveaux ordres religieux. Or, à l'époque, le mysticisme féminin posait un problème redoutable et les autorités de l'Église tentaient donc de le canaliser vers des formes institutionnelles connues, éprouvées et bien encadrées et contrôlées. Les candidates à la vie monastique n'avaient plus guère de choix autre que celui que leur laissait le pouvoir supérieur de l'Église au début du XIII^e s. Or,

pour rester dans le cadre de la Basse-Lotharingie d'où sont forcément tirés les exemples allégués ici, quelles étaient les options laissées aux religieuses débutantes? Les anciens monastères bénédictins, fondés au haut moyen âge, étaient devenus des chapitres de chanoinesses nobles — comme à Nivelles, Moustier-sur-Sambre, Andenne, Munsterbilsen et Saint-Waudru de Mons — c'est-à-dire des sortes de pensionnats de luxe pour demoiselles de l'aristocratie rurale. Les monastères bénédictins des XI^e et XII^e s. étaient peu nombreux, vivaient plus ou moins médiocrement, n'avaient guère de prestige et, en outre, tendaient à fermer *de facto* leur recrutement aux cadettes de familles nobles. Restaient les deux grands ordres nouveaux, Cîteaux et Prémontré. Ce dernier n'acceptera jamais les monastères de femmes qu'avec beaucoup de réticences et finira même par les supprimer dans le courant du XIII^e s. Ne restait donc, en fait, comme ordre disponible et ouvert que celui de Cîteaux. Dès lors, c'est par une sorte de canalisation obligée que le monachisme féminin fut contraint de s'organiser à l'intérieur de l'Ordre cistercien. Ce n'est donc pas tout à fait à un triomphe spontané de Cîteaux que l'on assiste entre 1200 et 1250 : les religieuses de cette époque n'avaient guère d'autre issue que celle de se tourner vers lui. Aussi faut-il se poser la question, dans chaque cas, de la véritable option cistercienne mûrement délibérée, de la vocation primitive et profonde de beaucoup de ces nouvelles communautés de femmes. Et lorsque les documents le permettent — ce qui n'est pas toujours le cas, hélas — l'on fait parfois des découvertes surprenantes.

Un premier exemple nous est fourni par l'abbaye de Clairefontaine, près d'Arlon. Une fois que l'on s'est débarrassé de légendes édifiantes élaborées au XVI^e s. et des problèmes posés par quelques actes dont il fallait voir que c'étaient des faux fabriqués au XIV^e s., on constate qu'il s'agissait d'une abbaye de femmes fondée par le comte de Luxembourg entre 1247 et 1250 pour un groupe de religieuses qui voulaient s'affilier à l'ordre de Cîteaux et qui affirmèrent, dès leur fondation, qu'elles pratiquaient la règle de cet Ordre. Or, ne voit-on pas que le Chapitre Général de l'Ordre fit quelque difficulté à les admettre au sein de celui-ci. Une première demande fut rejetée en 1250, une deuxième le fut tout autant en 1251, ce n'est qu'une troisième qui fut couronnée de succès en 1253. Et la chance veut que, dans ce cas, nous sachions ce qui s'était effectivement passé. En 1251, les religieuses avaient reçu une donation par une charte dans laquelle elles se faisaient appeler *domine* (au lieu de *sorores*) et par laquelle elles voulaient que les revenus cédés servent à constituer cinq prébendes individuelles. Il est donc bien clair que, à ce moment, les religieuses de Clairefontaine

comptaient bien organiser un couvent du type des chapitres de chanoinesses, où elles jouiraient de prébendes personnelles et où elles restreindraient leur recrutement à des couches aristocratiques du fait qu'elles voulaient s'appeler *domine*. Depuis le concile de Latran de 1215, elles devaient s'affilier à un ordre reconnu et c'est à la porte de Cîteaux qu'elles frappèrent avec une naïveté incroyable. Le résultat ne se fit pas attendre : les commissaires de l'Ordre furent horrifiés par les intentions des impétrantes et celles-ci durent demander en 1252 au comte de Luxembourg qu'il refasse sa charte de 1251, mais en éliminant cette fois leur titre de *domine* ainsi que toute allusion à des prébendes individuelles.

L'affaire est claire et elle pourrait être exemplative pour de nombreux autres cas de difficultés d'agrégation par le Chapitre général de Cîteaux qui se constatent entre 1200 et 1250 et pour lesquels la documentation conservée n'est pas toujours aussi explicite qu'à Clairefontaine. Sans doute est-il trop tôt que pour établir une véritable statistique en cette matière, mais, de travaux récents et sérieux, on retire une observation qui mérite réflexion. Nombreuses furent les fondations de monastères de femmes qui se dirent «cisterciennes» dès le départ mais qui ne furent reconnues officiellement et agréées par l'Ordre lui-même que cinq ou dix ans plus tard, parfois même près de vingt ans comme ce fut le cas au Val Virginal à Oplinter en Brabant. On connaît même des cas extrêmes comme celui d'une autre abbaye brabançonne fondée à Pepingen en 1235. L'année même de leur installation, les religieuses demandent leur agrégation à Cîteaux. Elles se heurtent à un refus. À quatre reprises, elles renouvellent leur tentative : en 1237, 1244, 1247, 1249. Chaque fois, elles furent repoussées et, cependant, des textes de 1237 à 1251 qui émanent d'elles les présentent comme «sœurs de l'Ordre de Cîteaux». Finalement, écourées, à bout de souffle, elles capitulent pour s'installer en 1251 à Zuen et, en 1253, ayant enfin compris, elles s'organiseront en prieuré bénédictin sous le nom de Petit-Bigard, après avoir été «cisterciennes» pendant près de vingt ans.

Il est donc certain que l'Ordre de Cîteaux manifesta une méfiance considérable devant cette vague de vocations cisterciennes apparentes, laquelle se traduisit par des enquêtes et des contrôles extrêmement sévères et l'on doit évidemment se demander, à chaque fois, si les réticences des chapitres généraux ne sont pas dues à des situations étonnantes du genre de celle de Clairefontaine : du coup, beaucoup d'affirmations d'une pratique véritable et profonde de l'idéal cistercien dès l'origine de ces monastères de femmes deviendraient sujettes à caution. Il y a donc là des dizaines d'enquêtes

serrées à entreprendre mais déjà, semble-t-il, l'on aperçoit une réponse assez différente de celle qui est traditionnellement apportée à l'explication de cet apparent triomphe du monachisme féminin cistercien du XIII^e s.

Il conviendrait d'ailleurs, à cet égard, de soulever un problème qui ne pourra être résolu qu'après des enquêtes prudentes et minutieuses au plan de l'anthroponymie : il s'agit de la provenance géographique des religieuses de ces monastères cisterciens. Car ce mouvement spirituel devrait être défini dans sa dimension sociologique. On peut dire, en effet, que le monachisme bénédictin traditionnel servait de débouché aux vocations nées au sein des aristocraties rurales. Or, avec le XIII^e s., se développe une brusque demande monastique en milieu urbain et c'est l'un des problèmes majeurs que doit affronter l'Église à ce moment. Car laisser ce mouvement s'organiser *motu proprio* c'est ouvrir la porte aux pires extravagances mystiques et quasi hérétiques. Face aux dangers qu'offraient de ce point de vue les nombreux béguinages et ermitages urbains qui pullulaient au XIII^e s., les autorités romaines ont tenté de diriger ces vocations anarchiques, pour mieux les contrôler et les encadrer, vers des formes de vie communautaire connues et assurées. Il serait, dès lors, fondamental de voir, dans la mesure où les sources le permettent, si le recrutement des monastères cisterciens de femmes d'entre 1200 et 1250 ne s'est pas essentiellement opéré en milieu urbain. En cas de réponse positive — ce que nul ne peut prévoir pour l'heure — il va de soi que l'on comprenait beaucoup mieux encore l'efflorescence prodigieuse du monachisme cistercien pour femmes dans la première moitié du XIII^e s.

L'important sera donc que l'on tente, principauté par principauté, de répartir en deux catégories les monastères de cisterciennes du XIII^e s. : ceux qui furent les témoins véritables de la spiritualité cistercienne et il y en eut incontestablement qui correspondirent à une vocation cistercienne authentique ; ceux qui ne devinrent cisterciens que malaisément et par raccroc en quelque sorte. Cette statistique sera fondamentale pour aborder l'autre aspect essentiel de cette floraison d'abbayes féminines de l'Ordre de Cîteaux. Ont-elles contribué, comme on le dit souvent, à l'expansion de l'agriculture médiévale et à la survie de l'idéal cistercien en matière d'exploitation du sol, à un moment où cet idéal s'estompait dans les monastères d'hommes. Car, là aussi, des enquêtes serrées sont à entreprendre. En effet, les résultats de quelques recherches isolées permettent déjà de s'interroger sur ces vues traditionnelles : il ne paraît plus certain du tout que, toujours et partout, les Cisterciennes ne soient « adonnées aux rudes travaux des champs ». Et, comme on le devine, le problème sera de

voir, un jour, s'il y a coïncidence et superposition entre les deux répartitions que l'on peut faire : les abbayes cisterciennes par vocation originelle véritable et préméditée furent-elles celles qui appliquèrent effectivement les préceptes de l'Ordre en matière d'économie rurale ; les abbayes qui ne devinrent cisterciennes que bon gré mal gré furent-elles également celles qui ne respectèrent que médiocrement ces exigences économiques dans le domaine agraire.

Mais avant même de pouvoir en arriver à poser la problématique sous cet angle, l'on peut faire état de certaines recherches qui ont abouti à constater des comportements fort éloignés de l'idéal cistercien dans quelques abbayes de femmes de nos régions.

Un premier exemple est celui de l'abbaye du Val-Saint-Bernard à Diest. Fondée en 1235, cette abbaye ne s'est jamais appliquée à se constituer un temporel foncier important et, selon les apparences, elle ne posséda jamais qu'une seule grange du type cistercien au cœur de la Hesbaye. Tout au contraire, les religieuses se préoccupèrent-elles d'acheter — ce qui indique bien une politique délibérément conçue — d'une part des bois et d'autre part le moulin seigneurial de Diest ; dans le premier cas, l'abbaye s'intéresse avant tout à l'élevage des porcs, un élevage particulièrement lucratif pour un monastère situé aux portes d'une ville en pleine croissance ; dans le deuxième, elle acquérait un des biens les plus sévèrement interdits par la pratique cistercienne. Bien plus, à peine quarante ans après sa fondation, l'abbaye liquida-t-elle grange et convers à Neerheylissem pour les céder à bail en 1276 à un fermier laïc. Or, il s'agissait d'une abbaye cistercienne de cœur dès sa fondation en 1235 et admise sans difficulté au sein de l'Ordre dès 1236. Si, dès lors, dans un cas aussi favorable, l'on voit une abbaye participer aussi intelligemment à une politique de profit liée à la conjoncture économique des villes et des campagnes, que ne risque-t-on pas de découvrir ailleurs ?

Un autre exemple récemment étudié est celui de l'abbaye de Parc-les-Dames à Rotselaar en Brabant, dont les activités économiques et financières sont bien connues grâce à un chartrier particulièrement riche. Là aussi le patrimoine foncier est peu étendu et, s'il comprend deux granges, ce ne sont pas des exploitations que les religieuses ont elles-mêmes organisées «à la cistercienne» : ce sont deux fermes seigneuriales laïques en ordre de marche qu'elles ont acquises lors de la fondation du couvent. Par contre, les biens qu'elles visent à absorber ce sont avant tout des sources de revenus directs, sans charges de gestion, d'investissement ou d'exploitation. Les terres elles-mêmes ne les intéressent guère. Mais

dîmes et moulins sont l'objet de toute leur convoitise. Et, dans le même temps, on les voit se livrer à des pratiques financières extrêmement lucratives. En effet, pendant tout le XIII^e s., les religieuses de Parc-les-Dames vont jouer le rôle de banque auprès des seigneurs laïcs. Elles leur accordent un nombre considérable de prêts en argent liquide. Et, comme l'usure et même le prêt à intérêt leur étaient interdits, elles vont user d'un double système fort avantageux pour elles. D'abord la pratique du mortgage : elles ne percevront pas d'intérêt annuel en argent pour les capitaux prêtés mais elles jouiront du revenu annuel des gages constitués pour ces prêts. D'autre part, toutes les sommes prêtées étaient gagées sur des dîmes que détenaient les débiteurs de l'abbaye et, comme ceux-ci n'arrivaient jamais à éteindre leurs dettes, à l'expiration des contrats, les religieuses mettaient la main sur des gages extrêmement lucratifs : un dixième de la production agricole des villages où elles percevaient la dîme tombait chaque année dans leur escarcelle, une fois encore sans frais de gestion, d'investissement ou d'exploitation.

Une troisième enquête récemment publiée concerne l'abbaye déjà citée de Clairefontaine. Là non plus le patrimoine en terres de culture n'est guère important : les religieuses vivent surtout de dîmes et de rentes acquises tôt après la fondation du couvent. D'autre part, moins de dix ans après leur installation, elles acquièrent des seigneuries importantes, se comportant dès lors dans ces villages comme des seigneurs laïcs et non point comme des moniales défrichant des terres incultes autour de granges classiques. On y voit également l'abbaye jouer le rôle d'établissement de crédit et consentir des prêts souvent gagés sur des dîmes dont elle s'emparait au terme des contrats. Et ce qui achève de donner une image concrète du respect à Clairefontaine des préceptes agricoles de Cîteaux, c'est le nombre de granges que possédait l'abbaye. Outre celle de Clairefontaine même, qui existait au moment de la fondation, les religieuses n'en eurent que quatre autres : trois d'entre elles étaient des fermes seigneuriales laïques acquises en ordre de marche par le monastère et la quatrième offre ce caractère paradoxal d'avoir été construite par un laïc sur des biens de l'abbaye.

D'autres exemples seront encore découverts dans les années à venir. Et l'important est bien que, à côté de quelques abbayes cisterciennes de femmes au plein sens du terme, on en trouve déjà beaucoup qui, dès leur fondation et pendant tout le XIII^e s., se comportent exactement comme les anciennes abbayes bénédictines dont elles combattaient le comportement seigneurial et économique. Comme tous les seigneurs laïcs de l'époque en un temps de conjoncture favorable de l'économie rurale, c'est-à-dire en

capitalisant, en achetant, en prêtant, en investissant sans cesse à la campagne, mais aussi dans les villes où elle se constituent des revenus non-négligeables soit en maisons locatives, soit en rentes constituées sur des immeubles.

* * *

Si l'on se tourne du côté de Prémontré, l'on s'aperçoit rapidement de l'état catastrophique de l'historiographie : les monographies sérieuses et récentes, répondant à la problématique actuelle, sont encore trop rares que pour autoriser la proposition de vues synthétiques et même d'hypothèses de travail tant soit peu fondées dans le cadre de la Basse-Lotharingie. Il serait temps que l'on entame systématiquement l'exploitation des chartiers des grandes abbayes norbertines lotharingiennes.

Le plus ancien monastère de cet ordre fondé dans le duché est celui de Floreffe, le long de la Sambre, installé en 1121 par saint Norbert lui-même et la documentation qui subsiste et qui est relative à son histoire médiévale est d'une richesse exceptionnelle au point de vue économique. Il serait impossible, bien entendu, d'esquisser en quelques lignes les grands traits de la politique expansionniste de ce monastère et, des nombreux exemples que l'on pourrait alléguer, j'en ai prélevé deux qui sont d'autant plus significatifs qu'une documentation particulièrement abondante et précise en permet une analyse en profondeur et fort révélatrice d'une mentalité de profit évidente et d'ailleurs fort intelligente. Et l'on peut dire, grâce à eux, que, si les chanoines de Floreffe ont remarquablement assuré la *cura animarum* dans bon nombre de paroisses rurales et s'ils ont assuré par essaimage le triomphe de l'ordre norbertin dans nos régions, dans le même temps et tôt après leur installation ils se sont lancés dans une politique économique assez extraordinaire qui devait les marquer aux yeux de leurs contemporains. Cette politique peut être illustrée par ce que j'appellerai l'opération d'Auvelais et la conquête de Chapelle-lez-Herlaimont.

Dès 1138, l'abbaye acquiert à Auvelais un terrain en vue d'y construire un moulin le long de la Sambre. Le village appartenait à plusieurs co-propriétaires et l'abbaye se lança donc dans cette opération là où elle ne possédait pas le moindre arpent de terre. C'est donc un investissement volontaire tout différent de celui auquel procéderait un propriétaire foncier dans son propre domaine. Ce que cherche l'abbaye en cette circonstance c'est se superposer aux propriétaires du village et y détenir un jour le monopole de la mouture des grains. L'acquisition du terrain *ad construendum molendinum* se fait d'ailleurs à titre onéreux (à charge de redevances

annuelles en argent), et, d'emblée, le contrat ménage l'avenir avec, toutefois, beaucoup de prudence : le moulin, lorsqu'il sera construit, ne sera pas obligatoire pour les paysans du village. Mais ce n'est là qu'une étape provisoire. Car la politique d'implantation à Auvelais, délibérément conçue quinze ans seulement après la fondation de l'abbaye, va être développée avec application et entêtement. Pendant que le moulin est édifié, les chanoines acquièrent vers 1150 le quart du village comprenant une exploitation agricole complète et en ordre de marche avec bâtiments d'exploitation, terres, prés et bois. En 1125, c'est une partie des dîmes du village qui est absorbée, nouvelle source de profit qui, tout comme le moulin, rapporte sans investissement une part notable de la production agricole du village assurée par des tiers. Et, en 1229, commence l'astuce définitive. L'abbaye acquiert une autre ferme laïque qui était le centre d'un domaine complet avec terres, prés, bois, maisons, tenures et courtils. Mais, en 1239, se faisant confirmer cette possession, elle fait ajouter dans la charte les termes *cum banno et justitia*, ce qui lui donne, en cette partie du village, les droits seigneuriaux complets comme tout autre seigneur laïc et, l'année suivante, en 1240, une sentence judiciaire établira tout naturellement à titre définitif que Floreffe a acquis une *seigneurie* à Auvelais. La manœuvre fort habile avait réussi et l'abbaye parvint alors en deux temps à faire de son moulin le moulin banal du village, c'est-à-dire exclusif et obligatoire pour les paysans d'une localité dont elle ne possédait qu'une partie. En effet, en 1287, Floreffe avait fait débouter un laïc de toute prétention seigneuriale sur son moulin et son élevage de bétail et l'année suivante, en 1288, à l'occasion de la reconstruction de ce moulin, elle parvenait à faire reconnaître dans un document assez étonnant que, de toute ancienneté son moulin d'Auvelais avait été banal pour tout le village — ce qui était parfaitement inexact — et que, par conséquent, *tote li parroche doit aleir muerre à ce molin par ban*. Et les chanoines allèrent même beaucoup plus loin. En 1296, comme ils avaient barré le cours de la Sambre à hauteur du moulin par deux portes qui formaient ainsi une écluse, ils s'arrogèrent le droit de prélever une taxe sur le passage de toute barque ou bateau remontant ou descendant le cours de la Sambre en cet endroit. Ainsi donc l'abbaye avait-elle réussi à Auvelais un véritable exploit. Dans un village où elle ne possédait au départ pas le plus petit lopin de terre, elle parvint à construire un moulin qui, par la suite, grâce à une manœuvre fort intelligente, allait devenir banal pour tout le village. Et, couronnement de l'entreprise, grâce à une écluse construite auprès du moulin, elle allait tirer des revenus réguliers et importants sur tout le trafic

fluvial qui se faisait sur la Sambre. Il faut, me semble-t-il, y insister. Il s'agit là d'une politique toute neuve, bien différente de celles des anciens propriétaires fonciers ecclésiastiques qui auraient pratiqué de semblables opérations à l'intérieur de leurs propres domaines. C'est aussi une politique à long terme : ce n'est point l'aventure d'un seul abbé investisseur ; ce sont tous les abbés de Floreffe de 1150 à 1300 qui ont régulièrement avancé des pions sur un même échiquier. Il s'agit donc d'investissements délibérés qui, moyennant des capitaux modestes (érection d'un moulin, construction d'une écluse) permettent à une abbaye de Prémontré de tirer parti, en une localité soigneusement choisie, de l'expansion économique générale, à la fois rurale et urbaine des XII^e et XIII^e s., en percevant des revenus réguliers sur la production agricole de tout un village grâce à un moulin banal et sur toute la navigation qui se fait sur la Sambre. On peut donc parler, à mon sens, d'un esprit nouveau, d'une politique moderne qui consiste à tirer profit de la conjoncture économique favorable dans une partie du comté de Namur.

Une autre opération étonnante des Prémontrés de Floreffe mérite d'être analysée, c'est la conquête de Chapelle-lez-Herlaimont. L'affaire se présente d'ailleurs de manière curieuse dans les chartes principales relatives à cette affaire. Deux documents présentent, en effet, les débuts de l'implantation de Floreffe en cet endroit de manière idyllique : c'est par une donation du seigneur de Trazegnies que l'abbaye aurait reçu soixante bonniers de terre dans le hameau d'Herlaimont qui aurait été à l'époque un *desertum*.

En réalité, d'autres pièces du dossier permettent d'établir : que cette acquisition ne consistait point en terres non-cultivées mais bien en une *curtis* avec soixante bonniers de terre en culture et que cette ferme laïque du seigneur de Trazegnies était donc une exploitation rurale en fonctionnement ; que Floreffe n'entra point en possession de cette ferme par une donation pieuse du seigneur du lieu mais bien à la suite d'un achat pour la somme importante de trente marcs d'argent, le contrat ayant été déguisé en une opération mi-donation, mi-vente. Autrement dit, à peine dix ans après sa fondation, Floreffe se lance dans une politique d'achat volontaire et délibéré de biens laïcs en ordre de marche dans une localité soigneusement choisie comme on va le voir. Et tout aussitôt commence la conquête du village, organisée de manière appliquée et entêtée. Dès 1140, l'abbaye acquiert l'église du hameau de Chapelle, ce qui lui permettra un jour de lorgner les dîmes du village ; dès 1145, elle possède un moulin sur le Piéton, ce qui la conduira un jour à devenir le meunier banal du village ;

vers 1150, elle entre en possession de toutes les terres situées entre sa ferme de Herlaimont, le village de Chapelle, la «Chaussée» (qui n'est autre que la chaussée Brunehaut, c'est-à-dire la vieille route romaine Bavai-Cologne) et le cours du Piéton ; vers 1160, elle a acquis toute la dîme du bétail et des produits de l'agriculture entre le Piéton et la Chaussée, ce pour quoi elle dut déboursier la somme importante de trente-six marcs. Et pendant les années qui suivirent, une bonne dizaine de chartes montre les chanoines de Floeffe acquérant sans cesse des terres, des dîmes, des prés, tout en libérant leurs biens de toutes charges dues au seigneur de Trazegnies. Sans qu'il soit possible d'entrer ici dans le détail fourni par une documentation exceptionnelle, l'on peut dire que, vers 1180, Floeffe, au départ de sa ferme de Herlaimont, a conquis tout le village de Chapelle, débordant d'ailleurs sur les localités voisines de Gouy et de Trazegnies, en faisant surtout porter son effort dans deux directions : elle fait défricher sans cesse pour accroître sa production céréalière ; elle augmente sans trêve la quantité de prairies dont elle dispose pour développer son élevage de bétail. Mais les chanoines n'étaient pas encore satisfaits et repus : le XII^e s. avait été celui de la conquête des terres ; le XIII^e sera celui de l'acquisition de la seigneurie sur ce village. En effet, en 1270, l'abbaye acquiert pour la somme de cent livres ce qui va couronner son entreprise, à savoir les droits du seigneur de Trazegnies sur le village de Chapelle : *tos les droes ke nos aviens ens terres censaus ki sunt entre le Pieton et le Chauchie et par deviers le voe delle Chaucie*. L'aventure était ainsi terminée, l'abbaye était devenue seigneur du village. Ce qui lui sera reconnu à deux reprises. En 1289, dans un règlement d'avouerie qui révèle d'une part ce qu'était le domaine de Floeffe à Chapelle — c'est-à-dire les terres propres de l'abbaye, celles de la *court*, mais aussi celle du village *par tot le terroir* occupées par des paysans soumis à la seigneurie de Floeffe — et, d'autre part, son double caractère de centre céréalière et de centre d'élevage — on mentionne aussi bien les chevaux, vaches, porcs et autres bêtes que les blés, avoines et autres trémois. En 1300, le duc de Brabant et le seigneur de Trazegnies reconnaîtront que Floeffe est bien seigneur de Chapelle : ce que l'abbaye y possède ce ne sont pas seulement ses terres en faire-valoir direct, ce sont aussi toutes les terres du village *de keilconkes condition ke elles soient* ; ce sont aussi les droits seigneuriaux, *tout li droit ki en descendent, vestures, eissues, entrées, terraiges et toutes autres droitures*, ces droits seront exercés par la propre cour scabinale de Floeffe à Chapelle, car la seigneurie est *jugée par leur maieur et leur eschevins dele Chapelle*. Et l'abbaye prétendra même en 1300 que sa seigneurie de

Chapelle, acquise en fait en 1270, était bien antérieure à 1250 et qu'elle était même exempte de la haute-justice car elle refusera d'arrêter et de livrer au seigneur voisin deux habitants de Chapelle qui avaient ravi et violé une demoiselle de Trazegnies ! Il est presque superflu de faire ici de longs commentaires. Une fois encore, l'on assiste à la traduction d'une politique volontariste de conquête du sol : elle commence par l'achat d'une ferme laïque en ordre de marche ; elle se poursuit par l'absorption de tout un village dont, finalement, la seigneurie sera acquise ; elle se marque par une diversification de la production tant sur le plan de l'élevage de bétail que sur celui des céréales. Le tout étant le résultat d'une politique consciente et à long terme, menée pendant un siècle et demi et qui s'adapte visiblement à la demande des marchés régionaux. Car le domaine de Florefte à Herlaimont se trouvait le long de la « vieille chaussée » aux portes de Binche, ville hennuyère assez importante à l'époque et qui connut précisément une croissance économique remarquable pendant tout le XIII^e siècle.

* * *

L'essentiel, dans une enquête sommaire comme celle à laquelle on vient de procéder dans le cadre de la Basse-Lotharingie, n'est pas tellement de mesurer, dans un certain nombre de cas déterminés, la quantité de dîmes ou de moulins seigneuriaux que les abbayes de Cîteaux ou de Prémontré ont pu acquérir pendant les XII^e et XIII^e siècles. Ni même de montrer que, à côté de la *paupertas apostolica* que l'on respectait *intra muros*, l'on pratiquait, *extra muros*, une politique de profit liée à la fois à la conjoncture de croissance de l'économie rurale et à la demande commerciale qui se faisait dans les villes en plein développement.

Plus important serait de pouvoir deviner l'image que se faisaient de ces monastères cisterciens et norbertins leurs contemporains laïcs et, surtout les paysans. Et le drame est bien que nous ignorons entièrement ce que pensaient les ruraux des XII^e et XIII^e siècles. On peut toutefois se l'imaginer, dans une certaine mesure, grâce aux célèbres « Cahiers de doléances » présentés aux États Généraux en France en 1789. Sans doute faut-il tenir compte ici des dangers de l'extrapolation et surtout du contexte économique général qui est tout différent entre les campagnes françaises de la fin du XVIII^e siècle et celles de nos régions au XIII^e s. Mais il n'empêche que, du point de vue qui nous occupe, les structures globales de la seigneurie rurale sont bien les mêmes au moyen âge et aux Temps modernes. Et ce qui pesait le plus, organiquement, à la campagne, sur les

épaules du paysan du xviii^e comme du xiii^e ce sont bien les mêmes éléments de la structure seigneuriale.

C'est d'abord la dîme, cette «sangsue accablante» disent les paysans français de 1789 : l'un explique que «de tous les abus qui existent, le plus affligeant, le plus désespérant, c'est la richesse du clergé, une richesse composée en grande partie de la sueur des peuples sur lesquels le clergé percevait un impôt affreux sous le nom de dîme, qui absorbe tous les dix ans au profit d'illustres fainéants la totalité des revenus territoriaux du royaume» ; un autre réclame «la suppression absolue et irrévocable de la dîme, cette charge accablante qui décourage le cultivateur et qui inspire une horreur universelle car on la voit, dans les campagnes, excéder les impositions du roi et des princes». Que dix ou vingt ans après leur fondation, les monastères de Cîteaux et de Prémontré se soient livrés à une chasse effrénée à la dîme est bien là l'essentiel. Alors qu'ils bénéficiaient d'un prestige considérable sur le plan de la spiritualité et de l'esprit de réforme monastique ou canoniale, il n'a pas fallu longtemps pour que, aux yeux des paysans sur lesquels ils levaient tant de dîmes, les abbayes fassent dorénavant figure de «seigneurs ecclésiastiques» tout comme les monastères bénédictins ou les chapitres séculiers.

L'autre objet de la concupiscence des cisterciens et des norbertins ce sont, dès les xii^e et xiii^e s., les moulins seigneuriaux. Les mêmes sources de 1789 nous les représentent comme le droit seigneurial le plus honni : le moulin banal dans un village, c'est le «fléau journalier» de la communauté rurale. Dans ce domaine, l'abbé cistercien ou norbertin ne pouvait faire figure aux yeux des paysans des xii^e et xiii^e siècles que d'un seigneur laïc, singulièrement dépouillé d'une bonne partie de son prestige spirituel.

Et, il faut y insister, l'homme d'aujourd'hui doit faire un effort singulier pour reconstituer la dimension concrète, effective d'une abbaye médiévale aux yeux des ruraux de l'époque. De nos jours, un monastère est un ensemble de bâtiments clos dans lesquels vit une communauté religieuse dans un certain mystère, à peu près hors du siècle aux yeux de bon nombre de laïcs, et tout particulièrement en matière économique et financière. Pendant le moyen âge et l'époque moderne, c'est, tout au contraire, une institution à deux faces. L'une, intérieure, toute tournée vers la pratique et la recherche spirituelles. L'autre a les deux pieds non seulement sur terre, mais dans la terre si l'on peut dire, et, dès lors, elle s'insère inévitablement dans les structures socio-économiques de la campagne. Par conséquent, étudier l'histoire d'une abbaye implique que, à côté de l'histoire proprement spirituelle d'une communauté religieuse, l'on analyse

également l'aventure d'une entreprise économique qu'il faut observer dans le cadre de l'histoire des villes et des campagnes, si l'on veut mesurer objectivement la place et la dimension des ordres religieux d'autrefois.

Sans doute faut-il éviter de verser dans un matérialisme gratuit — et parfois jugé inconvenant par certains — mais il faut bien élucider le problème du comportement économique des monastères cisterciens et norbertins.

Autrefois, le P. de Moreau, usant d'une formule fort heureuse, écrivait que, dans une abbaye médiévale, «prospérité religieuse et prospérité matérielle vont de pair». En ce sens que, par un double effet, la réputation spirituelle d'une communauté appelait faveurs et donations et, ainsi, l'enrichissement permettait aux religieux de se délivrer des hantises matérielles et de se consacrer mieux à l'*Opus Dei*. Cette réflexion, pleine de sagesse, ne pouvait être qu'un premier pas dans l'approche de l'interaction entre le spirituel et l'économique. Il fallait aller au-delà et c'est un des plus grands médiévistes de notre temps, peu suspect de donner dans un matérialisme historique primaire et grossier, M. Georges Duby qui a avancé, récemment, un certain nombre de propositions neuves sur les liens entre la pratique monastique et les activités rurales des monastères médiévaux. C'est ainsi qu'il montrait, à propos des Clunisiens et des Cisterciens, que ces réformes religieuses avaient tourné court sous la pression de l'évolution économique générale : la productivité croissante des domaines ruraux avait provoqué dans les abbayes la naissance d'une mentalité de profit et le développement d'une économie monétaire.

Je crois, pour ma part, qu'il faut pousser davantage le diagnostic et reviser les jugements traditionnels sur le comportement des moines cisterciens et des chanoines prémontrés aux XII^e et XIII^e siècles.

Il faudra, bien sûr, ouvrir d'autres dossiers et attendre le résultat de nombreuses micro-enquêtes, abbaye par abbaye. Mais, déjà, me semble-t-il, de nouveaux traits de l'histoire de ces deux ordres religieux se dessinent. C'est que, d'abord, les préceptes fondamentaux en matière de fondations monastiques et d'organisation domaniale ont souvent été négligés et fort tôt. Rapidement aussi, les religieux de ces institutions se lancent dans une politique de profit liée à la conjoncture de croissance des villes et des campagnes. Ils ont défriché beaucoup moins qu'on ne l'a dit pendant longtemps et ils ont surtout diversifié la production de leurs domaines et de leurs seigneuries en développant l'élevage de bétail de manière considérable pour répondre incontestablement à la demande qui se faisait jour en milieu urbain, pour ravitailler des populations sans cesse croissantes

dans les villes, pour alimenter aussi les tanneries ou les petites draperies à caractère local ou régional. Et, dans ce domaine, bien des découvertes sont encore à faire : c'est à peine si l'on sait aujourd'hui, pour ne citer que l'un ou l'autre exemple, que, au XIII^e s., l'abbaye de Floreffe s'était lancée dans l'exploitation « industrielle » d'ardoisières dans le pays de Givet, que celle de Saint-Michel d'Anvers collaborait activement à la constitution de polders dans le Bas-Escaut, ou que celle d'Aulne participait directement à la fabrication de draps de laine dans la ville de Huy.

C'est donc trop peu de dire que la réforme cistercienne et le mouvement de Prémontré ont finalement échoué largement dans leur projet initial à cause des pressions économiques extérieures aux monastères de ces deux ordres. Ce n'est pas passivement, sous la contrainte et plusieurs décennies après leur fondation que ces établissements religieux ont été gagnés par une mentalité de profit économique et financier : il faut bien voir que c'est volontairement et très tôt qu'ils ont pratiqué une politique d'insertion dans les circuits de production de denrées de subsistance et de matières commerciales aux XII^e et XIII^e s. Et c'est dans cette perspective que prennent tout leur sens les accords que passèrent entre eux Cisterciens et Prémontrés dès le milieu du XII^e siècle pour éviter que leurs granges fussent trop proches les unes des autres.

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

Il est évidemment hors de question de mentionner ici une bibliographie tant soit peu complète sur les ordres de Cîteaux et de Prémontré aux XII^e et XIII^e siècles.

L'on peut citer, de manière générale, les ouvrages de J. CHELINI, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris, 1968 et M. PACAUT, *Les ordres monastiques et religieux au moyen âge*, Paris, 1970 et, pour nos régions, E. DE MOREAU, *Histoire de l'Eglise en Belgique*, t. III, Bruxelles, 1946, ainsi que A. D'HAENENS (et coll.), *Abbayes de Belgique*, Bruxelles, 1973.

En ce qui concerne les origines de Villers et Orval, voir : G. DESPY, *La fondation de l'abbaye de Villers (1146)*, dans *Archives, bibliothèques et musées de Belgique*, t. XXVIII, 1957, pp. 3-17 ; ID., *Cîteaux dans les Ardennes : aux origines d'Orval*, dans *Economies et Sociétés au moyen âge. Mélanges offerts à Ed. Perroy*, Paris, 1973, pp. 588-600.

Sur les abbayes cisterciennes de femmes dont on a parlé ci-dessus, voir : A. DESPY-MEYER, *Les chartes anciennes et les débuts de l'abbaye du Val-Saint-*

Bernard à Diest (1235-1300), dans *Bulletin de la commission Royale d'Histoire*, t. CXXX, 1964, pp. 111-185 et A. et G. DESPY, *Un problème d'histoire cistercienne : les débuts de l'abbaye de Parc-les-Dames et Les premières années de l'abbaye cistercienne de Clairefontaine*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. XLII, 1964, pp. 1242-1256 et t. XLVIII, 1971, pp. 1207-1224.

Pour d'autres monastères, j'ai pu utiliser une série de mémoires de licence rédigés à l'Université de Bruxelles au cours de ces dernières années, notamment sur les abbayes d'Oplinter, La Ramée et Moulins (on en trouvera un résumé dans G. DESPY, *Les mémoires de licence en histoire médiévale à l'Université Libre de Bruxelles 1966-1970*, dans *Contributions à l'histoire économique et sociale*, t. VI, 1971, pp. 157-236) ainsi que d'autres plus récents sur les abbayes d'Aulne et de Floreffe (on en lira un résumé dans un article qui constituera la suite du précédent pour les années 1971-1975 et qui paraîtra en 1976 dans la même revue).

On lira, enfin, les réflexions fondamentales de G. DUBY, *Le monachisme et l'économie rurale*, dans *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica 1044-1122*, Milan, 1971, pp. 336-349 (réimpr. dans G. DUBY, *Hommes et structures du moyen âge*, Paris, 1971, pp. 381-393).

Add. Ce texte était rédigé quand parut un article qui renouvelle entièrement les origines de l'abbaye des Dunes à Coxyde et qu'il convenait de signaler ici car la genèse de ce monastère se présente maintenant de manière comparable à celle de l'abbaye d'Aulne (H. THOEN-L. MILIS, *Het site Ten Duinen te Koksijde : archeologisch, geologisch, historisch*, dans *Handelingen der Maatschappij van Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent*, t. XXVIII, 1974, pp. 1-36).

Problèmes de l'Illuminisme (1770-1820)

par Jacques Marx

Chargé de recherches du Fonds national de la Recherche Scientifique

On donne le nom d'*illuminisme* à un mouvement de pensée de caractère ésotérique, qui s'est manifesté à la fin du XVIII^e siècle en réaction contre la pensée des Lumières en France, l'*Aufklärung* en Allemagne, l'*Illuminismo* en Italie ⁽¹⁾, et qui se réclame d'une lumière divine, naturelle, distincte des lumières de la raison, considérées comme artificielles.

Ce mouvement s'est développé à partir de 1770-1775 alors que la philosophie des Lumières semblait avoir gagné la partie, dans un climat étrange de désagrégation, de fin de régime. En analysant l'état des esprits pendant cette période, Marcel Raymond n'a pas craint de rapprocher l'émotion soulevée par la mort du roi du thème universel de la mort du père ⁽²⁾. Nous verrons d'ailleurs plus loin que ce thème s'inscrivait en fait

⁽¹⁾ Le terme abstrait *illuminismo* est un néologisme tardif désignant en Italie tout le mouvement de pensée qu'inspire la philosophie des Lumières. On ne saurait donc le rapprocher du mot français, employé péjorativement par les philosophes du XVIII^e siècle pour désigner les mystiques convaincus de recevoir des inspirations directes de Dieu. Roland MORTIER, *Lumière et Lumières. Histoire d'une image et d'une idée au XVII^e et au XVIII^e siècle*, dans *Clartés et ombres du siècle des Lumières*, Genève, 1969, p. 25, n. 16, a cependant relevé un cas où, par exception, le terme italien a la valeur affective du mot français. Il s'agit du livre d'Adelchi BARATONO, *Hume e l'illuminismo inglese*, Milano, 1944.

⁽²⁾ *Saint-Martin et l'Illuminisme contre l'Illuminismo*, dans *Lettere italiane*, Firenze, 1967, XIX, 1, p. 59. La légende veut que Jacques CAZOTTE, l'auteur du *Diable amoureux*, ait prédit cette mort en 1788. Il s'agit en réalité d'une prophétie imaginée après coup par La Harpe, dans laquelle SAINTE-BEUVE voyait un petit chef-d'œuvre littéraire qu'il plaçait fort au-dessus du *Cours de littérature (Causeries du lundi*, 2^e éd., Paris, 1853, V, p. 110-113). Petitot, l'éditeur des *Oeuvres posthumes* de La Harpe, supprima un *post-scriptum* dans lequel l'auteur avouait que la prophétie était supposée.

dans un contexte apocalyptique bien déterminé. L'illuminisme survivra à la Révolution, ce qui explique son intérêt du point de vue de notre connaissance du Romantisme et justifie l'entreprise d'Auguste Viatte, pionnier des recherches sur la théosophie, dans son ouvrage devenu classique sur *Les sources occultes du Romantisme* (Paris 1928). Bien qu'il s'agisse de faits connus, mentionnons au moins, à titre d'exemples, deux ou trois phénomènes littéraires qui portent la «griffe» de l'illuminisme : le *Génie du christianisme* où l'on trouve comme le prolongement du «réveil religieux» apporté par les illuminés⁽³⁾ ; *Les Illuminés* de Gérard de Nerval, un texte groupant quelques biographies intellectuelles aujourd'hui bien dépassées⁽⁴⁾ ; le premier Balzac, dans les fragments d'un *Traité de la prière* dont les sources vont de *L'Homme de désir* de Saint-Martin à *La nuée sur le Sanctuaire* d'Eckartshausen⁽⁵⁾.

Il y a donc plusieurs manières de définir l'illuminisme, soit qu'on l'envisage comme courant d'idées lié à une époque donnée, soit dans l'absolu, comme système de pensée.

L'ILLUMINISME, LIEU CONTRADICTOIRE

Sur le plan historique, il faut bien constater que l'usage du terme *illuminés* a comporté certaines ambiguïtés de nature à susciter bien des confusions. Pour limiter le problème, choisissons deux citations qui suf-

(3) Rappelons que l'ouvrage avait été précédé par le traité *Du sentiment dans ses rapports avec la littérature* (1801) de Pierre-Simon BALLANCHE (1776-1847), originaire de Lyon, la ville privilégiée de l'illuminisme. Chateaubriand connut aussi la mystique baronne de Krüdener, inspiratrice de la Sainte-Alliance, et essaya, usant de l'influence qu'elle avait sur le tsar Alexandre I^{er}, d'obtenir en 1815 le maintien des troupes russes à Paris. Plus tard, devenu catholique libéral, l'auteur des *Mémoires d'outre-tombe* fit tout ce qu'il était possible pour répudier une amitié liée à une politique réactionnaire (cf. Francis LEY, *Madame de Staël, Bernardin de Saint-Pierre, Chateaubriand, Benjamin Constant et Madame de Krüdener*, Paris, 1967, p. 173-203).

(4) Voir l'édition des *Oeuvres*, par A. BÉGUIN et J. RICHER (Paris, 1956), II, p. 937-1214.

(5) Sur les tentations illuministes de Balzac, voir l'introduction au *Traité de la prière* édité par Philippe BERTAULT (Paris, 1942) et, du même auteur, *Balzac et la religion* (Paris, 1942), qui mentionne (p. 24) un aveu éloquent : «*Politiquement, je suis de la religion catholique, je suis du côté de Bossuet et de Bonald (...). Devant Dieu, je suis de la religion de saint Jean, de l'Église mystique...*». Balzac avait été séduit dès 1824 par le *magisme divin* de la prière et engrangé dès cette époque les idées illuminées qui constitueront plus tard la base de grands textes comme *Seraphita* et *Louis Lambert* (cf. Madeleine FARGEAUD, *Balzac et la recherche de l'absolu*, Paris, 1968, II^e partie, chap. 2, «Les années d'apprentissage (1816-1825)», 3. «Les tentations illuministes du jeune philosophe»).

firont à montrer les perspectives contradictoires offertes par un champ sémantique plus complexe qu'on ne l'imagine ordinairement.

La première est empruntée à l'*Histoire des sectes religieuses* (Paris, 1828, II, p. 6) de l'abbé Grégoire (1750-1831), député aux États Généraux de 1789, premier prêtre à avoir prêté serment à la Constitution civile du Clergé (1791), et dont les sentiments pro-républicains ne font pas de doute. L'abbé déclare :

«À travers les siècles et les révolutions qui bouleversent les choses humaines, les langues aussi ont leurs phrases ; et souvent l'acception primitive des mots ne se reconnaît plus dans celle de leurs dérivés. À partir de l'étymologie, le terme *illuminé* présente l'image gracieuse de lumière physique et morale ; mais d'après le sens et par l'usage, arbitre suprême des idiomes, à cette dénomination se rattache en quelque sorte l'idée d'absence de lumières, de notions saines ; et accessoirement celle de croyance à l'inspiration immédiate du ciel, à la communication directe avec des êtres purement intellectuels, celle encore d'association mystérieuse pour un but quelconque».

Il s'agit bel et bien d'une condamnation fondée sur un raisonnement en forme de paradoxe : pour Grégoire, l'illuminisme est ou débouche sur une *absence de lumière*. Retenons également, mais sans nous y étendre pour le moment, les termes-clefs du texte ; inspiration *immédiate*, communication *directe*, qui suggèrent une négation du concept de transcendance en tant que coupure, et *association mystérieuse*.

L'autre citation vient des *Quatre chapitres sur la Russie* de Joseph de Maistre (1753-1821), dont toute l'œuvre a été dominée par des intentions polémiques dirigées contre la pensée du xviii^e siècle :

«C'est (...) dans ce pays [l'Allemagne] que le nom de la grande secte a pris naissance. Les conjurés ont nommé dans leur langue, *aufklärung*, l'action de la nouvelle lumière qui venait de dissiper les ténèbres des anciens préjugés ; et les Français ont traduit ce mot par celui d'*illuminisme*» (6).

Comment conclure, de ces deux exemples, sinon en mettant en évidence la statut profondément équivoque du concept et de l'image ? D'un côté, absence de lumière, dans la bouche d'un homme *a priori* favorable aux idées du xviii^e siècle ; de l'autre, identification pure et simple avec l'*Aufklärung*,

(6) *Oeuvres complètes* (Lyon, 1884-1886), VIII, p. 331. Sur Maistre, cfr Luigi DERLA, *Joseph de Maistre e l'irrazionalismo*, dans *Studi francesi*, Torino, 1971, XLIV, p. 238-253.

de la part d'un esprit constitutionnellement allergique à toutes les idées «éclairées».

En réalité cette confusion, probablement voulue dans le chef d'un fin connaisseur de la pensée des Lumières, ne troublera pas quiconque est un tant soit peu familier avec le XVIII^e siècle. L'allusion à l'Allemagne montre que Maistre songe manifestement à une catégorie spéciale d'«illuminés», et qu'il ne peut s'agir que des *Illuminés de Bavière*, c'est-à-dire des *illuminés politiques* dont parle également Madame de Staël dans *De l'Allemagne* (7).

Un mot d'explication pour rappeler que ceux-ci avaient constitué en Bavière vers 1776, sous l'impulsion d'un professeur de droit d'Ingolstadt, Johann Adam Weishaupt (1748-1830), une association à caractère politique et révolutionnaire dont le rituel ésotérique camouflait l'orientation délibérément rationaliste et, si l'on peut dire, «pré-jacobine». Weishaupt professait des conceptions égalitaires et avait entrepris de lutter contre l'obscurantisme religieux sévissant en Bavière : il fut accusé de subversion parce qu'on lui reprochait de préparer le rattachement de son pays à l'Autriche, alors dirigée par un souverain favorable aux idées éclairées. Mais, précisément, le choix de ce terme pour désigner tout un courant politique joua un rôle non négligeable dans l'élaboration d'un véritable mythe : celui d'un illuminisme athée et révolutionnaire, que l'on eut vite tendance à identifier avec la franc-maçonnerie. C'est une des origines de la thèse du triple complot, anti-monarchique, anti-social, anti-chrétien, avancée par l'abbé Barruel (1741-1820) dans son *Mémoire pour servir à l'histoire du jacobinisme* (1797) (8).

(7) En étudiant les sectes religieuses dans ce pays, Madame de Staël effectuait une tripartition : les différentes communions chrétiennes nées de la Réformation (anabaptistes, Moraves, etc.) ; les sociétés secrètes (les francs-maçons) ; et les «adeptes de quelques systèmes particuliers», les *illuminés*. Parmi ceux-ci elle distinguait encore trois groupes : les mystiques, tels Boehme et Saint-Martin, qui ne s'occupent que de la nature interprétée selon les dogmes religieux ; les visionnaires comme Swedenborg, surtout intéressés par les miracles et l'au-delà ; et les *illuminés politiques* (*De l'Allemagne*, Paris, 1820, II, p. 386-399).

(8) Sur les disciples de Weishaupt, voir la thèse de René LE FORESTIER, *Les Illuminés de Bavière et la franc-maçonnerie allemande*, Paris, 1914, dont tout le livre VI est consacré à «La Légende illuminée». L'auteur montre comment, même après la dissolution de l'Ordre, son ombre survécut et devint une espèce de spectre aux yeux des protestants orthodoxes. Un personnage grossier et viveur, qui aurait embrassé le parti des Lumières par opportunisme, Karl Friedrich Bahrdt, tenta de reconstituer la secte de Weishaupt sous le nom d'*Union allemande* (1787) et acheva de porter le discrédit sur le mouvement.

Ce n'est pas tout : les choses se compliquent du fait de la publication, en 1789, d'une espèce de *best-seller*, du temps, l'*Essai sur la secte des illuminés* de Jean-Pierre Louis Luchet, marquis de La Roche du Maine, dont le but était de combattre les influences rosicruciennes à la cour d'Henri de Prusse, frère du grand Frédéric (9). Dans cet ouvrage, centré sur l'évocation de rituels répugnants pratiqués au sein de certaines loges (il est question de squelettes, de fantômes, de drogues absorbées par les néophytes, etc...), le marquis avait réussi à accréditer la légende d'un autre illuminisme, mystique, rétrograde et théocratique. Dès lors, l'opinion publique nagea en pleine confusion.

Il faut en réalité se replacer dans le contexte idéologique et sociologique de la fin du XVIII^e siècle pour saisir la portée d'une inversion sémantique lourde de conséquence pour l'histoire intellectuelle de l'Occident.

Entre 1750 et 1789 on assiste en effet, en France et ailleurs, à une extraordinaire prolifération de sectes et de confréries initiatiques.

D'une part, on a une série d'obédiences spirituelles, d'associations marginales par rapport aux églises constituées, où se regroupent des esprits spéculatifs désireux d'apporter au travail de démystification et d'élu-cidation accompli par la philosophie des Lumières un correctif : celui-ci se présentera le plus souvent sous la forme d'une vive poussée de l'irrationnel, d'une revendication de l'inconscient. Or, ces groupements ont en commun avec la pensée des Lumières, qui elle aussi avait commencé dans le secret, le goût de la clandestinité. Qui plus est, ils présentent dans certains cas avec la maçonnerie des analogies troublantes. Ainsi, on a pu rapprocher les *collegia pietatis*, c'est-à-dire les formes concrètes revêtues par l'hétérodoxie piétiste en Allemagne, où l'on pratiquait une mystique de la passivité fondée sur l'indifférence et l'attente de la Grâce(10),

(9) Une bonne analyse de l'*Essai* figure dans J. N. ROBERTS, *The Mythology of Secret Societies*, London, 1972.

(10) On ne fera pas l'historique du piétisme. Il faut pourtant rappeler que cette tendance religieuse est née au sein du protestantisme allemand par réaction contre le formalisme excessif de la religion luthérienne, et connut une évolution en trois phases. Après la période de développement, dominée par l'influence de Philip Jacob Spener (1635-1705), le mouvement devint entre 1691 et 1750 un objet de controverse doctrinale, pour ensuite dégénérer en une forme de sentimentalisme diffus. Il n'a cependant jamais constitué une *secte* proprement dite, ni causé de schisme ; mais on peut le comparer aux congrégations de piété de l'église catholique dans la mesure où il a fourni une sorte de renouvellement des cadres de l'église officielle. Outre l'étude, déjà ancienne, de Heinrich HEPPE, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformirten Kirche, namentlich der Niederlande*, Leiden, 1879, on consultera sur ce mouvement Ernest STOEFFLER, *German Pietism during*

des loges spéculatives ⁽¹¹⁾. Toutes d'ailleurs se réunissaient par une attitude d'esprit fondamentale, qui forme peut-être le centre de l'illuminisme, leur mépris de la *hiérarchie en place*. C'est ce qui les faisait paraître dangereuses, et c'est pourquoi Joseph de Maistre les répudiait en bloc dans *Les soirées de Saint-Pétersbourg* (Anvers, 1821, I, p. 242) parce que, disait-il, l'illuminisme «... anéantit fondamentalement l'autorité qui est cependant la base de notre système». Au surplus, notons que lorsqu'on parle des rapports existant entre l'illuminisme et le piétisme, on ne peut évoquer qu'une influence et non pas une identification : en effet, le piétisme se détache de la nature, — qui passionne par contre les illuminés ⁽¹²⁾ —, pour se concentrer sur l'arrachement de l'âme à la toute-puissance du péché ⁽¹³⁾. Si analogie il y a, c'est donc plutôt une analogie de forme que de contenu ⁽¹⁴⁾.

D'autre part, la maçonnerie elle-même, dont René Le Forestier nous a livré le tableau composite ⁽¹⁵⁾, avait pris des aspects de plus en plus

the Eighteenth Century, Leiden, 1973 et Pierre DEGHAYE, *La doctrine ésotérique de Zinzendorf (1700-1760)*, Paris, 1969.

⁽¹¹⁾ Le rapprochement est proposé par Antoine FAIVRE, *L'ésotérisme au XVIII^e siècle*, Paris, 1973, p. 58.

⁽¹²⁾ Trait qui rapprocherait plutôt les illuminés des «philosophes». L'homme et le monde étant, pour les premiers, en étroite correspondance, la nature est conçue comme une révélation graduelle de Dieu. Il en résulte un «désir de toucher», d'avoir des preuves tangibles, qui apparente les illuminés aux *Aufklärer*. Beaucoup s'intéresseront aux sciences : Eckartshausen, auteur de traités scientifiques divers ; Kirchberger, qui rédigea un *Traité sur le gypse* (1771) ; Saint-Martin, qui contribua, dans *L'esprit des choses* (1801), à une méthodologie de l'observation.

⁽¹³⁾ C'est le programme exposé par Kirchberger dans une lettre à Gertrude Sarasin (17 janvier 1795) : «Le grand point est d'obtenir de nos passions (...), de notre imagination, de notre propre volonté, un parfait *silence*. Alors, enfoncez-vous dans votre propre cœur et jetez-vous dans les bras de votre bien-aimé Réparateur avec un *abandon* parfait. Qu'il vous accorde des faveurs ou qu'il vous les suspende, remettez cela à sa sagesse et à sa volonté (...). Cette volonté se fera entendre dans le silence dans le fond de votre âme par une voie douce et presque imperceptible, accoutumez-vous à l'écouter et à la suivre...» (Antoine FAIVRE, *Kirchberger et l'Illuminisme du dix-huitième siècle*, La Haye, 1966, p. 186).

⁽¹⁴⁾ Le problème est infiniment complexe, car il faut l'envisager, avec J. B. NEVEUX (*Vie spirituelle et vie sociale entre Rhin et Baltique au XVII^e siècle de J. Arndt à P. J. Spener*, Paris, 1967) dans le cadre spécifique de la communauté chrétienne, c'est-à-dire de la *paroisse*. Décrivant la vie spirituelle en Allemagne au xvii^e siècle, Neveux souligne combien il est problématique de voir se dessiner un axe d'évolution de la Rose-Croix (dont l'inspirateur, J. V. Andreae, joua un certain rôle dans le développement du piétisme) à la franc-maçonnerie (p. 835). Mais il n'en souligne pas moins l'importance des associations d'intellectuels désireux, en raison du statut précaire des universités, de se grouper au sein de véritables *syndicats* avant la lettre !

⁽¹⁵⁾ *La franc-maçonnerie occultiste et templière aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, 1970.

hétérodoxes en se désintégrant en une poussière de nouveaux rites et de grades inédits. Dans ces conditions, il est bien souvent difficile, sinon impossible, de faire le partage entre les défenseurs de l'*Aufklärung* et les autres. Un simple détail montrera à quel point s'était aggravé l'espèce de contentieux sémantique évoqué plus haut : le fait que le terme *illuminé* a été utilisé dans un sens spécifiquement maçonnique comme titre accompagnant le grade de «Chevalier Illustre» du Chapitre de Clermont, dès 1758 (16).

Dès lors, si l'on prend du champ par rapport à cette situation historique extrêmement complexe, est-il permis d'apprécier exactement la position de l'illuminisme par rapport au collectif idéologique des Lumières ?

C'est, croyons-nous, le lieu de dire un mot de l'opinion avancée par Jean Deprun, qui s'est penché sur ce problème (17). Partant de l'idée que *les Lumières* constituent une image et une notion associés à l'idée d'une mutation, Jean Deprun inscrit l'illuminisme dans un contexte plus général, les *Anti-Lumières*, définies comme «l'ensemble des systèmes de défense dont usent ceux qui refusent cette mutation». Dans cette perspective, l'illuminisme offrirait une image *inversée* des Lumières : à la philosophie des Lumières, futuriste, fondée sur l'idée d'un progrès cumulatif, l'illuminisme opposerait des options passéistes fondées sur l'idée de chute et de réintégration ; sur le plan social, il opposerait la notion de *statut* à celle de *contrat*, etc... Bref, il y aurait eu, en France notamment, un front antiphilosophique, une espèce de *Sturm und Drang* organisé et cohérent (18).

Tout cela, certes, n'est pas faux ; mais on peut se demander si la thèse ne pèche pas par excès de systématisme, si elle correspond vraiment à la réalité. Nous ne cacherons pas que nous lui préférons l'interprétation

(16) Le Chapitre de Clermont, pratiqué en Allemagne de 1758 à 1764, avait été fondé par un Français, le marquis Gabriel de Lernay, et deux Allemands, le baron de Printzen et le pasteur Rosa. Il fut le premier système Templier qui ait fait preuve de quelque vitalité. R. LE FORESTIER (*ibid.*, p. 93) dit à propos de ce grade : «Les Frères parvenus à ce grade s'occupaient de cette science suprême [la «métaphysique céleste et sublime»] pour la «satisfaction de leur cœur». Ils étaient appelés Illuminés parce qu'ils possédaient des lumières surnaturelles grâce auxquelles ils pouvaient, notamment, approfondir le mystère de la Trinité».

(17) *Les Anti-Lumières*, dans *Histoire de la philosophie*, Paris, 1973, Encyclopédie de la Pléiade, II, p. 717-727.

(18) L'expression a été utilisée par K. WAIS, *Das antiphilosophische Weltbild des französischen Sturm und Drang (1760-1789)*, 1934.

d'Antoine Faivre (19), qui, loin d'établir des distinctions tranchées, cherche au contraire à dépasser le manichéisme un peu sommaire du couple *Lumières-Anti-Lumières*.

Faivre insiste en effet sur le caractère profondément *contradictoirel* de la pensée illuministe et décrit celle-ci comme une forme d'irrationalité se mouvant tout entière *dans* la rationalité. On peut, effectivement, vérifier cette ambiguïté dans presque tous les domaines.

Sur le plan logique, par exemple, le monde de l'illuminisme est à la fois un monde de la rupture, du discontinu ; et un monde de l'univoque. D'une part, il insiste sur la coupure, que matérialise le scénario mythique de la Chute. L'idée de base des illuminés résulte d'une interprétation de la tradition judéo-chrétienne selon laquelle Dieu a donné une volonté propre à des êtres *émanés*, ce qui eut pour conséquence la chute de certains esprits, de Lucifer d'abord, d'Adam androgyne ensuite. La grande affaire de l'illuminisme sera donc la régénération, la réintégration dans un état originel justifiant la quête des *Hommes de désir*, des êtres de réminiscence : un des livres les plus importants de l'illuminisme est le *Traité de la réintégration des êtres dans leurs premières propriétés, vertus et puissance spirituelle et divine* (rédigé en 1771, publié seulement en 1899) de Martines de Pasqually (1710-1774), fondateur de l'Ordre des Élus-Cohens (20).

D'autre part, l'illuminisme insiste aussi sur l'unité, la correspondance, l'analogie. Il perpétue la grande tradition de la Renaissance établissant entre microcosme et macrocosme des liens d'interdépendance, et accorde une grande importance aux *formes intermédiaires* reliant la terre au Ciel : séries angéliques, mondes des esprits, mondes intermédiaires situés entre le sensible et la Lumière. C'est ce que tente d'exprimer un ouvrage important de Louis-Claude de Saint-Martin, le *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers* (1781).

Sur le plan des pratiques théurgiques, il en va de même. Comme l'indique Faivre, la magie se fonde sur la *différence* (21), parce que le sorcier se met volontairement à l'écart de la société, parce qu'il agit sur des données contradictoires (le petit et le grand, le bien et le mal, le contenant

(19) *L'ésotérisme au XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 5-29.

(20) Cfr Gérard VAN RIJNBERK, *Un thaumaturge au XVIII^e siècle. Martines de Pasqually*, Paris, 1935.

(21) FAIVRE, *ibid.*, p. 16.

et le contenu) ; et parce qu'il adopte des techniques fondées sur la spécificité de l'espace-temps (telle plante devra être cueillie par telle personne, dans tel endroit, à telle heure). Mais, en même temps, il se soumet à une logique de l'homogène, car toute sa magie repose sur un principe de base, sur un postulat qui n'est jamais nié, savoir que le *semblable agit sur le semblable* (22). On peut en trouver une excellente illustration dans les pratiques des guérisseurs, qui ont toujours admis le vieil adage : *similia similibus curant*.

Sur le plan du discours, il faut mentionner les résultats d'une enquête récente menée par Gérard Gayot et Michel Pêcheux (23) avec les secours de l'informatique. Elle portait sur un texte autobiographique de Saint-Martin, *Mon portrait historique et philosophique*, et avait pour but, au moyen d'une analyse structurale, de cerner dans le discours illuministe les limites du concept de *circonstances*. Il s'agit en effet d'une notion importante si l'on considère la position politique de Saint-Martin en présence des événements révolutionnaires. Or, le terme de l'enquête fait apparaître avec une remarquable clarté ce que les auteurs ont appelé *l'arsenal sémantique de la duplicité* chez Saint-Martin. Ce dernier se désigne constamment comme un effet de l'histoire et jamais comme un agent historique. Aussi se soumet-il au processus révolutionnaire, dans lequel il voit le doigt de la Providence, et il accepte l'œuvre régénératrice de la République, ce qui le conduisit à l'anticléricalisme. Mais, simultanément, il répudie ce processus en affirmant que son but véritable, qui est d'asseoir le gouvernement de Dieu par la promotion des élus, n'est pas atteint. Il y a donc un refus du dualisme, faute de quoi les circonstances fonctionneraient de manière indépendante dans des mondes séparés définitivement (24).

Sur le plan sociologique enfin, il n'est pas difficile de voir dans l'Église

(22) Ce principe d'analogie agissante se rattache aux lois de participation, d'identification *du même au même* qui sont à la base de la mentalité primitive. Cfr Hélène METZGER, *Les concepts scientifiques*, Paris, 1926, p. 49.

(23) *Recherches sur le discours illuministe au XVIII^e siècle. Louis-Claude de Saint-Martin et les circonstances*, dans *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, Paris, 1971, III-IV, p. 681-704.

(24) L'attitude politique de Saint-Martin, a été étudiée par Nicole CHAQUIN, *Le citoyen Louis-Claude de Saint-Martin, théosophe révolutionnaire*, dans *Dix-huitième siècle*, Paris, 1974, VI (n^o spécial : *Lumières et révolution*), p. 209-224. L'auteur observe les répugnances de Saint-Martin devant un processus qui tendait à se scléroser et à faire l'objet d'une récupération par la bourgeoisie libérale ; et met en évidence chez lui une sorte d'anarchisme idéaliste prônant non un « empire sacerdotal », mais une « théocratie divine, spirituelle et naturelle ».

organisée des xvii^e et xviii^e siècles, et spécialement dans l'Église de France, celle de Bossuet, une structure fortement homogénéisante. Mais cette structure n'existe que par rapport à son contraire, qui peut consister soit dans le dualisme janséniste (tentation constante du catholicisme), soit dans une mystique extatique béruillienne (axée sur l'adoration de l'Être Suprême) ou fénelonienne (axée sur l'anéantissement du moi).

En somme, et pour conclure, l'illuminisme ne serait éventuellement pas une opposition à autre chose, mais une sorte de *lieu d'équilibration*, un centre de gravité. Ce serait la raison pour laquelle l'Église officielle s'intéresse si peu à l'ésotérisme : celui-ci n'est pas son contraire, mais un lieu intermédiaire. Au demeurant, il faut insister sur le fait que les illuminés n'ont nullement cherché à contredire le dogme : ils ont seulement cherché à développer une réflexion originale sur certains points de doctrine que l'Église officielle tendait à négliger ou à passer sous silence. C'est aussi pourquoi aucune proposition de Martines de Pasqually ou de Saint-Martin ne peut réellement passer pour hérétique. Ce qui compte ici, ce n'est pas l'opposition, mais *l'accent* porté sur tel ou tel aspect du christianisme.

Pour toutes ces raisons, qui nous semblent concourir à la mise en évidence d'un statut essentiellement contradictoire, nous préférierions éviter l'expression d'*Anti-Lumières* et souscrire à une formule, peut-être excessive mais néanmoins suggestive, de Jean Fabre, qui déclarait que «l'illuminisme était inclus dans l'héritage des lumières»⁽²⁵⁾.

LA LUMIÈRE DES ILLUMINÉS

L'illuminisme n'est pas un système organisé, cohérent, qui s'appuierait sur une dogmatique spécifique ; mais plutôt un ensemble d'idées, d'intuitions caractéristiques d'un certain état d'évolution de la *Geistesgeschichte*. Il n'a, en tout cas, rien de systématique : le *Traité de la réintégration* de Pasqually, centré sur la théurgie, est profondément différent de *Des erreurs et de la vérité* (1775) de Saint-Martin (1743-1803), un ouvrage plutôt axé sur le spiritualisme mystique. En dépit de ces divergences, de la grande diversité des tendances, des «écoles», et, au sein de ces dernières, des individualités, on peut cependant dégager certaines lignes de force, certains éléments communs susceptibles de former une sorte de

(25) *Lumières et romantisme*, Paris, 1963.

Vulgate de l'illuminisme. L'un de ces éléments se trouve au centre même de la pensée «illuminée», puisqu'il s'agit du concept de *lumière*, du moins d'une certaine lumière.

L'illuminé est quelqu'un qui se dit «éclairé» directement par la divinité, et qui a fait de cette illumination un principe de vie. En accord avec cette théorie de l'émanation, les illuminés déclarent que si les choses sont illuminées, ce n'est pas par elles-mêmes, mais comme reflets d'une source de lumière plus haute. L'illuminisme repose donc sur une image-clef, celle d'une lumière stable, fixe, venue d'en haut, rayonnant du soleil des esprits, et donnée d'abord aux hommes. C'est ce qu'exprime le Bernois Kirchner (1739-1799) en 1796 :

«Le mot *illuminé* signifiait originairement un homme dont la raison et les connaissances naturelles étaient rectifiées, soutenues, éclairées par l'Esprit-Saint ; tels étaient les Apôtres, tels étaient tous les véritables saints de l'Église chrétienne, tels ont été et tels sont encore tous les hommes effectivement religieux, qui sont éclairés d'en haut, à proportion de la pureté de leur cœur et du sentiment profond de l'insuffisance et des bornes de leur propre raison» (26).

C'est bien de la lumière intérieure venue de l'esprit même de Dieu qu'il s'agit, de cette lumière dont parle John Locke lorsqu'il se gausse des inspirés et pastiche leur style métaphorique en lui reprochant de tenir lieu de démonstration (27) ; de ce principe «intérieur, surnaturel et divin (...) qu'ils ne maîtrisaient pas, mais dont ils étaient maîtrisés» évoqué par Diderot dans l'article *Théosophes* de l'*Encyclopédie* (28). Ajoutons qu'il n'y a

(26) Cité par A. FAIVRE, *Kirchner, op. cit.*, p. XIII-XIV.

(27) *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Amsterdam-Leipzig, 1755 ; Reprint : Paris, 1972, livre IV, chap. 19, «De l'enthousiasme», p. 585 : «Ne seroit-on pas ridicule d'exiger d'un Homme qu'il eût à prouver l'éclat de la lumière, et qu'il la voit ? Elle est elle-même la preuve de son éclat, et n'en peut avoir d'autre. Lorsque l'Esprit Divin porte la lumière dans son âme, il en écarte les ténèbres, et nous voyons cette lumière comme nous voyons celle du Soleil en plein midi, sans avoir besoin que le crépuscule de la Raison nous la montre. Cette lumière qui vient du Ciel est vive, claire et pure : elle emporte sa propre démonstration avec elle...».

(28) R. MORTIER, *op. cit.*, p. 52, suppose que Diderot avait été sensible à tout ce qui, chez les illuminés, cherchait à s'épancher hors des limites d'un rationalisme étriqué. Jean Fabre a par ailleurs relevé certaines analogies rapprochant les rêveries des illuminés sur l'unité de l'univers, sur l'abolition des confins, la réversibilité de la matière et de l'énergie, etc... de quelques-uns des thèmes favoris de Diderot (*Diderot et les Théosophes*, dans *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, Paris, juin 1961, XIII, p. 203-222).

aucune contradiction entre l'origine de cette lumière et sa manifestation dans l'homme : le Dieu des illuminés n'est pas le *deus absconditus* du jansénisme, dont la grâce est véhiculée par des éclairs sporadiques ; c'est au contraire un dieu présent, immanent, occupant le cœur de la vie spirituelle.

On le voit, la lumière est ici un *donné* et non pas un *construit*, ce qui la distingue nettement de la lumière des philosophes. Au demeurant, ces derniers emploient généralement le mot au pluriel, si bien que l'opposition singulier-pluriel présente un caractère vraiment pertinent. Mais on renverra, sur ce problème, à l'étude de Roland Mortier (*Clartés et ombres du siècle des Lumières*, Genève, 1969), qui a décrit les étapes de l'identification de la *lumen naturale*, — l'ensemble des vérités accessibles à l'esprit humain —, avec la raison ; et analysé la constitution d'une structure idéologique, *les lumières*, comme refus d'un système de pensée existant et liquidation des «ténèbres de la superstition».

Il importe de faire remarquer que les illuminés avaient conféré à la lumière une valeur presque physique. Cette tradition de concrétisation est présente dans l'histoire même de la langue : ainsi, pour le verbe *illuminer*, François Pomey admet à la fois le sens propre («enluminer, illuminer une image») : «Tabellam coloribus illuminare, pigmentis illustrare») et le sens figuré : «perspicace»⁽²⁹⁾. Il y a donc une insistance sur le concret, sur le visuel, dont la langue moderne conserve la trace, puisque Paul Robert définit le participe passé adjectif, au figuré : «Dont l'esprit reçoit comme une vision» ; et le participe passé substantivé : «Personne qui a des visions, en matière de religion». L'illumination implique en fait une fulgurance se traduisant par des impressions sensorielles, qui jouent en général un grand rôle dans la théurgie.

Un bel exemple de ces manifestations apparaît dans les exercices de clairvoyance pratiqués au XVIII^e siècle par les milieux occultistes de Copenhague, où se réunissaient, autour du prince Karl von Hessen Kassel (1744-1836), les adeptes de ce qu'on a appelé l'*Ecole du Nord*⁽³⁰⁾. Ces gens avaient invité en 1793 le célèbre pasteur de Zurich, Johann Caspar

⁽²⁹⁾ *Le dictionnaire royal, augmenté de nouveau...* Lyon, 1680, p. 487 (1^{re} éd. 1667).

⁽³⁰⁾ Parmi les membres de ce cercle, citons Ecker-und-Eckhoffen (1750-1790), fondateur d'un ordre des «Frères initiés de l'Asie», la comtesse Auguste Stolberg et son époux, le ministre André-Pierre Bernstorff. Sur ce milieu, voir Antoine FAIVRE, *J. C. Lavater, Charles de Hesse et l'Ecole du Nord*, dans *Werkgroep XVIII^e eeuw. Documentatieblad* (mai 1974), XXII-XXIV, p. 37-52.

Lavater (1741-1801), bien connu pour sa croyance aux *dons* extraordinaires et au magnétisme⁽³¹⁾. Or, parlant de ce qu'il avait vu lors des séances danoises, Lavater mentionne une « lumière (...) d'espèce *phosphorique*, d'un blanc éclatant, semblable à la lumière des étoiles »⁽³²⁾.

Autre indice impliquant la concrétisation : le statut privilégié accordé à la couleur blanche, qui vise à rendre l'impression d'un éclat insoutenable, d'une intégrale pureté éblouissant le regard physique. Ainsi Emmanuel Swedenborg (1688-1772), le plus grand « visionnaire » de son temps⁽³³⁾, déclare avoir vu, de ses yeux vu, la lumière spirituelle dans tout son éclat, ajoutant qu'elle « ...surpasse infiniment la lumière naturelle en blancheur et en éclat ; elle est la blancheur et la splendeur même ; elle paroît aussi brillante, aussi éclatante que la neige »⁽³⁴⁾. On ne quitte donc pas la logique du contradictoire, mais on peut penser que la comparaison a été influencé par l'image traditionnelle de la transfiguration du Christ⁽³⁵⁾.

L'extrême complaisance avec laquelle les illuminés ont parlé de cette lumière ne nous permet pas de faire le tour d'un thème très vaste. Rappelons toutefois que dans la tradition judéo-chrétienne, l'identification de Dieu avec la lumière constitue un motif de prédilection qui confère à la métaphore un rôle fondamental dans la terminologie du grand courant de tendance platonicienne auquel Clemens Baeumker a donné le nom de *Lichtmetaphysik*⁽³⁶⁾. Le mystère de la transfiguration a été à la base de

(31) Dans l'immense bibliographie consacrée à Lavater, contentons-nous de mentionner Paul WERNLE, *Der schweizerische Protestantismus*, Tübingen, 1925, et Olivier GUINAUDEAU, *Etudes sur Lavater*, Paris, 1924.

(32) A. VIATTE, *op. cit.*, I, p. 132-133.

(33) Cfr Martin LAMM, *Swedenborg*, Paris, 1936, et Ernst BENZ, *Swedenborg, Naturforscher und Seher*, Munich, 1948. M. LAMM, p. 187-189, a examiné chez Swedenborg le concept de la « vue intérieure » qui lui permet, selon les *Arcanes célestes*, de prendre contact avec le monde des esprits. Cette vue intérieure était à l'origine de phénomènes pseudo-hallucinatoires, qui se distinguent des hallucinations proprement dites par le fait qu'elles n'ont pas d'extériorisation spatiale. Le sujet n'est donc jamais tenté de les confondre avec la réalité extérieure.

(34) *Du commerce établi entre l'âme et le corps, ou traité de la liaison qui subsiste entre le spirituel et le matériel*, Londres-La Haye, 1785, p. 93. La même caractérisation apparaît dans les *Arcanes célestes*. Cfr J. F. E. LE BOYS DES GUAYS, *Index méthodique ou table alphabétique et analytique de ce qui est contenu dans les Arcanes célestes d'E. Swedenborg*, Saint-Amand-Paris, 1863, n° 6907.

(35) Mc.IX.3 : « ... et ses vêtements devinrent resplendissants d'une telle blancheur qu'aucun foulon sur la terre ne peut blanchir de la sorte » ; Lc.IX.28 : « Et pendant qu'il priait, l'aspect de son visage changea, et ses vêtements devinrent d'une blancheur fulgurante ».

(36) *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts*, dans *Beiträge zur*

toute une théologie de la lumière divine, dont l'interprétation présente un contenu ésotérique particulièrement sensible dans certains milieux marginaux. Par exemple, Marguerite de Porete, une béguine cultivée du Hainaut, qui mourut en 1310 sur le bûcher pour avoir professé la doctrine hérétique du *Libre Esprit*⁽³⁷⁾, discute de la transfiguration dans *Le mirouer des Simples Ames anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'Amour*, et met en évidence le fait qu'elle n'eut lieu qu'en présence de trois disciples, ce qui semble confirmer le caractère profondément électif du salut. L'événement eut lieu sur le Mont Thabor, «... en demonstrance et signification que nul ne peut veoir les choses divines, tant comme il se melle ou entremect des choses temporelles»⁽³⁸⁾.

Comme l'a souligné Mircea Eliade, toutes les expériences de la lumière spirituelle ont pour dénominateur commun une *mutation ontologique*, une palingénésie provoquant l'accession à une nouvelle forme d'être⁽³⁹⁾ : les illuminés l'ont conçue comme une véritable épiphanie photique.

Il vaut la peine de se pencher sur ce phénomène, car il révèle une fois de plus la tendance à la concrétisation dont on a parlé plus haut. Jean-Philippe Dutoit-Membrini (1721-1793), une des figures marquantes du christianisme vaudois, indique en effet que le but de l'homme doit être de progresser «d'amour en amour, de lumière en lumière et, dit l'apôtre, *de gloire en gloire*»⁽⁴⁰⁾. Cette notion de *gloire* est fondamentale : elle s'appuie sur saint Paul, qui concevait la résurrection comme l'avènement des *corps glorieux*⁽⁴¹⁾, c'est-à-dire de corps faits d'une matière subtile,

Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Münster, 1908, III, 2, «Geschichtliche Entwicklung der Lichtmetaphysik», p. 358-422.

⁽³⁷⁾ Sur ce mouvement très ancien, qui semble remonter aux premiers temps de l'église arménienne, voir Norman COHN, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, 1962.

⁽³⁸⁾ Voir le texte édité par Romana GUARNIERI dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, Roma, 1965, IV, 75 : «Comment l'Ame Enluminee donne entendement des choses dessus-dictes par exemple de la transfiguration de nostre Seigneur Jhesu-crist», p. 577-578.

⁽³⁹⁾ *Méphistophélès et l'androgyné*, Paris, 1962, «Expériences de la lumière mystique», p. 20.

⁽⁴⁰⁾ Dutoit écrivait sous le pseudonyme de *Keleph ben Nathan*, cryptogramme par lequel il indiquait sa filiation spirituelle par rapport à Calef, «le chien» en hébreu, c'est-à-dire Fleischbein (1700-1774), fondateur à Pymont de la plus importante communauté piétiste allemande. Cf. André FAVRE, *Un théologien mystique vaudois au XVIII^e siècle. J. Ph. Dutoit*, Genève, 1911. Le texte cité vient du traité *De l'origine, des usages, des abus, des quantités et des mélanges de la raison et de la foi*, Paris, 1790, I, p. 25.

⁽⁴¹⁾ I.Cor.XX.42-43 : «Ainsi en va-t-il de la résurrection des morts : on sème de l'ignominie, il ressuscite de la gloire ; on sème de la faiblesse, il ressuscite de la force ; on sème un corps psychique, il ressuscite un corps spirituel».

éthérée, diaphane, qui doit conférer à notre état futur des facultés tout à fait nouvelles (42). Or, si éthérée que soit la composition de ce corps à venir, elle n'en sera pas moins matérielle. Il y a donc là la manifestation d'un authentique matérialisme chrétien, que Kant notamment a dénoncé en soulignant l'incongruité qu'il y aurait à traîner derrière soi pour l'éternité une sorte d'ectoplasme devenu parfaitement inutile (43).

Mais les illuminés vont bien plus loin ; ils affirment que l'accession à la gloire commence dans la vie même du chrétien, dont la fin véritable est d'accroître en lui la part de lumière. Cette exigence entraîne une double conséquence. D'une part, on affirme que le regard extatique ne peut accéder à la Lumière qu'à condition de se fondre en elle. Les corps ne pouvant se compénétrer, la lumière de l'illuminé doit se fondre dans la lumière qui l'illumine. En d'autres termes, impossible de voir la vraie lumière sans être devenu soi-même lumineux (44). C'est ce qu'établit l'Écriture : «Tu ne peux voir ma face, car l'homme ne peut me voir et rester en vie» (45). De même, pour Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), le *Mage du Sud*, le père de la théosophie chrétienne en Souabe, l'affirmation du Christ, «Car tous seront salés par le feu» (46) signifie que, le jour du Seigneur, seuls les corps des âmes déjà régénérées ne seront pas calcinés, parce qu'ils étaient déjà nimbés de lumière. En s'interrogeant sur cette conception, Ernst Benz croit pouvoir dire qu'elle repose sur l'idée d'une *essentification générale* constituant tout l'univers matériel sur un substrat de lumière (47). Dans chaque chose matérielle, il y aurait une

(42) Cf. George Robert STOW MEAD, *The Doctrine of the Subtle Body in the Western Tradition* London, 1919. Les perfections des Élus et les corps glorieux sont le grand sujet de préoccupation de Lavater dans ses monumentales *Aussichten in die Ewigkeit* (1768-1778).

(43) *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, dans *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin, 1911, VI, p. 129 n : «Unter der letztern Voraussetzung (der des Spiritualismus) aber kann die Vernunft weder ein Interesse dabei finden, einen Körper, der so geläutert er auch sein mag, doch (wenn die Persönlichkeit auf der Identität desselben beruht) immer aus demselben Stoffe, der die Basis seiner Organisation ausmacht, bestehen muss, und den er selbst im Leben nie recht lieb gewonnen hat, in Ewigkeit mit zu schleppen...».

(44) Henri CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, Paris, 1961, p. 100, a analysé un fragment d'Origène contenant cette déduction, qui postule la nécessité pour l'homme de devenir «ange et dieu» en vue d'appréhender le divin.

(45) Ex.XXXIII.20.

(46) Mc.IX.49.

(47) *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, 1968, p. 61.

image spirituelle qui en constitue l'essence et qui pousse vers une forme plus élevée, la *Geistlichkeit* ou représentation dans un corps spirituel.

D'autre part, si l'on considère l'essence même de la lumière divine, par nature infinie, on en arrive inévitablement à cette clef de la pensée mystique qu'est la notion de *lumière obscure*. Celle-ci est connue depuis les pères de la mystique chrétienne. Grégoire de Nysse effectue une classification des étapes de l'ascension spirituelle et définit l'une d'elles comme un passage de la lumière à la ténèbre. À l'origine, elle est lumière par opposition à la ténèbre du péché et de l'erreur, mais plus elle progresse vers la réalité surlumineuse, et plus elle devient obscure ⁽⁴⁸⁾. Donc, l'excès de lumière produit l'obscurité ; cette privation est à l'image de l'abandon total entre les mains de Dieu, et la perte de lumière devient le vrai gain de lumière. C'est ce que prétend Dutoit-Membrini lorsqu'il décrit l'extinction de la *lumen naturale* en se servant d'une comparaison : la disparition de la clarté des astres, au lever du soleil, occultée par une lumière solaire plus sublime. Dutoit appelle ce phénomène *foi obscure* ou *nuit de la foi* ⁽⁴⁹⁾. Nous sommes ainsi au cœur d'une dialectique que Karl von Eckartshausen (1752-1803) a amplement traitée dans un texte portant un titre significatif : *La nuée sur le sanctuaire ou quelque chose dont la philosophie orgueilleuse de notre siècle ne se doute pas* (1802). Cette nuée est la faiblesse de notre être incapable de supporter la lumière, la vue chaste de la Vérité ⁽⁵⁰⁾.

L'opposition massive entre la lumière et les ténèbres perd, dans cette perspective, beaucoup de son acuité : à la lumière schizomorphe des philosophes du XVIII^e siècle, les illuminés ont opposé un nocturne synthétique, englobant, de type intimiste ⁽⁵¹⁾. Ils ont ainsi insufflé un regain de vitalité à une vieille image contradictoire, celle du *sol niger*, du *soleil noir*, promise à de riches développements littéraires ⁽⁵²⁾. Qu'on se

⁽⁴⁸⁾ Cfr Jean DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944, p. 21.

⁽⁴⁹⁾ *Op. cit.*, I, chap. 10, «De la Foi obscure», p. 48 ; et *ibid.*, II, livre V, chap. 7, p. 155.

⁽⁵⁰⁾ Sur son système, qui tente de réaliser la synthèse de toutes les connaissances humaines, cfr A. FAIVRE, *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*, Paris, 1969.

⁽⁵¹⁾ Sur le thème, voir Bruno FROISSART, *L'ombre et la lumière dans la mystique*, dans le recueil collectif *Ombre et Lumière*, Bruges, 1961, p. 41-45, publié par l'Académie septentrionale.

⁽⁵²⁾ Sur sa survie, voir Hélène TUZET, *L'image du soleil noir*, dans *Revue des sciences humaines*, Paris, octobre-décembre 1957, p. 497-502.

remémore à ce sujet les vers de Madame Guyon (1648-1717) :

«O Rayon ténébreux d'une immense clarté ;
O Nuit ! ô torrent de lumière...» (53),

ou encore l'«affreux soleil noir» d'Hugo (54), que Valéry trouvait admirable (55).

L'ÉGLISE INTÉRIEURE

L'illuminisme est fondamentalement chrétien. Mais il n'est en réalité lié à aucune des églises constituées : au contraire, à l'enseignement de celles-ci, les illuminés entendent superposer une révélation supérieure, dont les manifestations s'expriment dans le cadre de ce qu'ils appellent l'*Eglise intérieure*. Pour eux, la véritable église est là où est l'amour. Cela ne signifie nullement qu'ils aient nécessairement rompu avec le milieu ecclésiastique qui est le leur ; mais, — nouvel aspect de leur logique contradictoire —, ils ont néanmoins tendu à se regrouper en obédiences, en conventicules, qui seront les formes concrètes prises par cette église intérieure, et qui existeront en marge de l'église officielle. Au surplus, les illuminés ont volontiers annoncé la destruction prochaine de l'église matérielle, de l'église visible. Ils ont en général professé un chiliasme exalté, des idées apocalyptiques qui renouaient avec la grande tradition millénariste de l'Occident (56), et qui n'ont pas peu contribué à les faire soupçonner politiquement. C'est là une constante du millénarisme : une fois le christianisme établi comme religion d'état, il lui devenait impossible de reconnaître un courant spirituel qui avait supposé comme préalable à la venue du *millenium* la suppression de tous les empires (57).

(53) Jean ROUSSET, *Anthologie de la poésie baroque française*, Paris, 1961, II, «Océan du divin Amour», p. 230.

(54) *Les Contemplations*, éd. Léon CELLIER, Paris, 1969, «Ce que dit la bouche d'ombre», vers 184-186.

(55) *Tel quel I*, Paris, 1941, p. 197.

(56) Sur le chiliasme, l'espérance dans un royaume de mille ans, qui trouve probablement son origine dans les spéculations eschatologiques des docteurs israélites avant les premiers temps de l'église chrétienne, voir N. COHN, *op. cit.*, et Sylvia L. THURPP, *Millenial Dreams in Action. Essays in Comparative Studies*, La Haye, 1962.

(57) Il est en effet dans la nature du millénarisme d'être à la fois sacré et profane, d'envisager simultanément des buts religieux et socio-politiques. Pour une interprétation générale, cf. l'introduction de Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ à *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Paris, 1968. Pour les religions non chrétiennes : Vittorio LANTERNARI, *Les mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*, Paris, 1962.

Il est à noter que le terme *Eglise intérieure* semble avoir été utilisé pour la première fois par un mystique russe peu connu, Lopouchine, sénateur à Moscou sous le règne d'Alexandre I^{er}, et qui avait fréquenté les milieux martinistes de son pays vers 1782. Il publia en russe, en 1789, un traité intitulé *Quelques traits de l'Eglise intérieure, de l'unique chemin qui mène à la vérité, et de diverses routes qui conduisent à l'erreur et à la perdition* (58).

Cependant, on ignore généralement que le xviii^e siècle a été caractérisée par une véritable *explosion millénariste*. En fait, le mouvement a commencé très tôt, vers le milieu du siècle, avec le tremblement de terre de Lisbonne de 1755. Dans son livre *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)* (Genève, 1973, p. 24-29), l'abbé Bernard Plongeron a montré comment cet événement avait été exploité en milieu janséniste dans un sens nettement apocalyptique : ainsi, le philosophe janséniste Laurent-Etienne Rondet «décryptait» carrément l'Apocalypse en relatant les manifestations catastrophiques du siècle (59) ; et l'on peut trouver dans les papiers de l'avocat Le Paige (1712-1802), conservés dans la Bibliothèque de la Société de Port-Royal, quantité d'allusions aux manifestations de la colère de Dieu : hallucinations collectives en Allemagne (1754), apparitions de croix flamboyantes à Wissembourg, dans le Wurtemberg, en Suisse, etc..

Les conclusions de Plongeron sont intéressantes parce qu'elles révèlent l'existence, dans un siècle traditionnellement considéré comme optimiste et motivé par la recherche du bonheur (60), d'éléments de dissolution, d'un état de morosité, d'*uneasiness*, qui a pu former un terrain favorable au développement de l'illuminisme, et qui pourrait résulter d'une disjonction typique de la pensée des Lumières entre le vrai bonheur (qui est adéquation à la nature) et le malheur social.

(58) Le martinisme russe au xviii^e siècle a été brièvement évoqué par Henry M. NEBEL Jr, *N. M. Karamzin. A Russian Sentimentalist*, The Hague-Paris, 1967, p. 13-35. A. FAIVRE, *L'ésotérisme au XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 97, intègre ses représentants dans le courant hesychaste, qui venait d'être connu en Occident grâce au recueil de Nicodème L'HAGIORITE, *Philocalie des saints mystiques*, Venise, 1782. Les hesychastes sont les moines du Mont Athos qui prétendaient parvenir, par concentration spirituelle, à un état de quiétude parfaite, et voir la lumière créée. On les a appelés également *ombilicaires* parce qu'on les accusait de contempler leur nombril jusqu'à l'extase.

(59) *Supplément aux réflexions sur le désastre de Lisbonne, avec un journal des phénomènes depuis le 1^{er} novembre 1755 et des remarques sur la pluye des sauterelles annoncées par saint Jean*, Paris, 1756-1757.

(60) R. MAUZI, *L'idée du bonheur au XVIII^e siècle*, Paris, 1965.

L'idéal du progrès, si caractéristique du xviii^e siècle, se prêtait facilement à une théologie providentialiste excluant les catastrophes et les bouleversements. Mais la réaction est venue du côté janséniste, par une volonté d'*anti-histoire* livrant l'homme aux obscurs desseins contenus dans la prédestination. Or, considérant cette inquiétude qui se dissimulait pour eux derrière la malice ambiguë de Voltaire, les illuminés avaient une solution à proposer sous la forme d'une espèce d'utopie chrétienne qu'illustre le thème de *L'Homme de désir* (1790) de Saint-Martin : désir de chercher les vraies jouissances, dans l'ordre du spirituel ; désir de se perdre dans les délices du pur Amour.

Cette disposition d'esprit, où l'on observe une tension eschatologique, une tendance à reporter toute réflexion *sub specie aeternitatis*, s'est aggravée à l'approche de la révolution et a pris ensuite des dimensions considérables. Ne perdons pas de vue, en effet, le scénario mythique mis au point par les illuminés sur la réintégration prochaine de tous les êtres. Ce schéma venait évidemment à un moment propice, alors que les bouleversements politiques semblaient annoncer une ère nouvelle. Une pensée aussi tournée vers l'avenir que l'était celle des illuminés ne pouvait qu'être encline à voir dans le changement révolutionnaire sinon l'avènement, du moins l'amorce de l'avènement des Justes.

«Le temps est court, le terme approche ; l'arc est bandé ; l'ange bientôt descendra sur la terre, et son sein s'ouvrira pour engloutir les morts (...) L'Eternel appelle le temps, et ce temps qui marche dans l'ombre sur des jours ténébreux, sans lumière et sans force, vient changer la face du monde et commencer son nouveau règne» ⁽⁶¹⁾.

C'est en ces termes que les *Cahiers* des Illuminés d'Avignon annoncent, vers 1770, la fin des temps. Ce genre de prophéties chiliastiques s'est, à la fin du xviii^e siècle, multiplié. Dutoit énumère, en 1783, dans un chapitre de sa *Philosophie divine* consacré au «Règne de mille ans» les symptômes et les présages annonçant la parousie. Avec la révolution, le mouvement s'accélère : Melle Fronteau, une survivante du jansénisme convulsionnaire, donne un *Recueil de prédictions* (1792) ; Pontard lance son *Journal prophétique* (1792-1794), tandis qu'un nommé Bardin de Lutèce vaticine dans *L'Oracle divin* (1790), et que tous spéculent sur la date de la fin du monde. On exhume de vieux parchemins, comme le Nostradamus, où se trouve prédite «une persécution chrétienne en 1792, que l'on cuidera être

⁽⁶¹⁾ A. VIATTE, *op. cit.*, I, p. 98-99.

une rénovation du siècle» (62) ; et Kirchberger annonce, dans un commentaire arithmosophique du *Mysterium magnum* de Boehme l'accomplissement de l'histoire pour l'an 1800 (63) ! Bref, les circonstances révolutionnaires ont, par un phénomène de condensation, fait ressurgir autour de l'illuminisme certains aspects oubliés ou implicites de la pensée chrétienne. En ce sens, si la déchristianisation consécutive aux événements de 89 a effectivement abouti à ce qu'on peut appeler une *conscience religieuse en révolution* (64) ; d'un autre côté, il y a eu aussi de la part des illuminés un projet de recentration de l'idéologie chrétienne sur un Dieu incarné en Jésus-Christ. Ce projet allait de pair avec une décentration de l'appareil religieux et politique, des masses vers les *groupes d'élus* (65).

Mais c'est surtout sous l'Empire que le chiliasme devait connaître une sorte d'apogée, suite aux écrits et aux actions d'un personnage fort remuant, et qui polarisa un moment l'attention de l'Europe, Julie de Wietinghoff, baronne de Krüdener (1764-1824). Livonienne de naissance, elle s'était taillée une réputation d'écrivain avec un roman, *Valérie*, publié en 1803 ; mais elle avait découvert le christianisme intérieur sous l'influence des communautés moraves de Bautzen, et surtout au contact de Johann Heinrich Jung-Stilling (1741-1801), le mystique « officiel » de la cour de Bade à Karlsruhe, auteur de la *Heimweh* (1794-1796), et des *Szenen aus dem Geisterreiche* (1795) (66).

La baronne était une adepte enthousiaste de l'Eglise intérieure, qu'elle concevait non comme un syncrétisme plus ou moins officialisé, mais

(62) *Ibid.*, I, chap. 6, «L'illuminisme révolutionnaire», p. 232-238.

(63) A. FAIVRE, *Kirchberger*, *op. cit.*, p. 156.

(64) Voir Bernard PLONGERON, *Conscience religieuse en révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la révolution française*, Paris, 1969.

(65) Dans les *Considérations sur la France*, Bruxelles, 1852, p. 105), Joseph DE MAISTRE nie le pouvoir des peuples dans la formation des souverainetés. Selon lui, les efforts du peuple pour atteindre un objet sont très souvent les moyens que la Providence utilise pour l'en éloigner. La conclusion est profondément élitiste : «Nulle nation ne peut se donner un gouvernement : seulement, lorsque tel ou tel droit existe dans sa constitution [naturelle, non écrite], et que ce droit est méconnu ou comprimé, quelques hommes, aidés de quelques circonstances, peuvent écarter les obstacles, et faire reconnaître les droits du peuple : le pouvoir humain ne s'étend pas au-delà».

(66) Cf. Max GEIGER, *Aufklärung und Erweckung. Beiträge zur Erforschung Johann Heinrich Jung-Stillings und der Erweckungs-theologie*, dans *Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie*, 1963, I, p. 38-46. La religion de Jung-Stilling reposait sur le concept de *Gelassenheit*, d'abandon à la volonté divine. L'homme était également convaincu que son activité résultait d'une mission commandée par une providence particulière, ce qui le fit confidérer comme un «prophète des derniers jours».

comme une communauté où les prérogatives spirituelles l'emporteraient sur les principes régissant la cité matérielle : « On peut être grand chrétien », disait-elle, « aux yeux des hommes, on peut donner tout son bien, parler comme les anges, si l'on n'est pas dans l'amour pur, on n'est pas de cette église qui s'embrase d'amour sous la Croix, qui ne veut que son adorable Ami » (67).

Malheureusement, le cas de la baronne illustre à merveille les équivoques inhérentes à toute idéologie de secte, ayant des prétentions universalistes, mais cependant obligé de composer en dehors du *consensus omnium* avec les réalités tangibles. Non contente de professer des conceptions très éthérées, Madame de Krüdener voulut aussi les traduire concrètement, par l'écrit et par le verbe, dans une prédication destinée à préparer directement le royaume messianique. Dès lors, ses ennuis commencèrent.

Confidente du tsar Alexandre I^{er}, sur qui elle exerça une réelle influence et en qui elle voyait un souverain investi d'une « élection particulière », elle joua un certain rôle dans l'élaboration de la charte politico-religieuse que fut la Sainte-Alliance, et qui prônait une sorte de théocratie mystique fondée sur le règne du Christ et l'union des églises (68). Ce fut un échec : non seulement le protocole resta finalement lettre morte puisque, sur le plan pratique, ce sont les conventions signées ultérieurement qui

(67) À une amie alsacienne, Strasbourg, le 24 février 1813. Cité par Francis LEY, *Madame de Krüdener et son temps. 1764-1824*, Paris, 1961, p. 397. Sur la baronne, voir aussi E. J. KNAPTON, *The Lady of the Holy Alliance. The Life of Julie de Krüdener* (New York, 1939), et Pierre TETTONI, *La Nouvelle Eglise de Madame de Krüdener*, dans *Atlantis* (n° spécial sur *L.Cl. de Saint-Martin et l'Illuminisme*), n° 245, mars-avril 1968, p. 286-300.

(68) Les thèmes oecuméniques ont connu un grand succès dans les milieux illuminés. Le piétisme des Frères Moraves, le religion de Dutoit avaient incontestablement un parfum de catholicisme, notamment par leur insistance sur certaines formes de dévotion mariale. Louis GUINET, *Zacharias Werner et l'ésotérisme maçonnique*, Paris-La Haye, 1962 a montré que certains protestants penchaient vers la justification d'un catholicisme rénové par une évolution dialectique (p. 183). Du côté catholique, des spiritualistes comme Willermoz, Sénancour, Bergasse, souhaitaient épurer la religion, la débarrasser de ses tares. Au confluent de ces deux mouvements, on peut citer le cas de Johann August STARCK (1741-1816), auteur de *Theodul's Gastmahl, oder über die Vereinigung der verschiedenen christlichen Religions-Societäten* (1809), qui fut traduit après sa mort par l'abbé DE KENTZINGER sous le titre *Entretiens philosophiques sur la réunion des différentes communautés chrétiennes. L'Ami de la religion et du roi*, en publia un compte rendu le 27 mai 1818 avec le dessein de prouver que le protestantisme n'existait plus, tué par le rationalisme (cf. Jean BLUM, *J. A. Starck et la querelle du crypto-catholicisme en Allemagne. 1785-1789*, Paris, 1912, p. 44).

organisèrent les affaires de l'Europe ; mais la baronne perdit également l'affection du tsar et sa protection. Il y a plus. Sainte-Beuve a dit, avec beaucoup de justesse :

«Il y a chez les systématiques convaincus une heure mauvaise où le charlatanisme se glisse aisément et où l'indifférence sur le choix des moyens commence» (69).

C'est ce qui arriva à la baronne. Elle ne tarda pas à être circonvenue par un entourage fanatique, entre autres une sibylle nommée Kummer, qui cherchait surtout à lui soutirer des fonds en vue de la création de communautés chiliastes. Madame de Krüdener se trouva alors à la tête d'une Sainte-Mission itinérante qui la considérait comme la Femme-Soleil et qui, en raison des désordres provoqués sur son passage, fut bientôt partout interdite de séjour. Suspectes d'égalitarisme et de chiliarisme, les assemblées que présidait Julie furent réprimées : au lieu d'une religion du pur Amour, on en vint vite à parler d'une *religion de l'auberge*. Certainement, la baronne avait eu le grand tort de vouloir faire descendre le Ciel sur la terre.

Le phénomène de l'illuminisme correspond en somme, à la fin du XVIII^e siècle, à une espèce d'*assomption du secret*, à un refuge vers une rituelique nouvelle, distincte de celle de l'Église traditionnelle, engluée dans la routine. Le christianisme des illuminés est une gnose, son cadre, les loges et les sociétés d'illuminés, son ambition, une théurgie où le sentiment religieux tend à se prolonger en action magique. Le monde de la fin du XVIII^e siècle était un monde en crise, générateur d'une angoisse à laquelle d'aucuns ont voulu échapper par la volonté d'opérer une mutation de l'homme. Dans une société hyper-civilisée, fondée sur la tyrannie absolue des usages sociaux, ils ont voulu défendre les droits de l'«homme intérieur». Mais ils n'y sont parvenus qu'au terme d'un compromis avec les structures idéologiques en place, ce qui explique le statut profondément contradictoire de leur pensée. Cette caractéristique est particulièrement sensible à propos de l'illuminisme révolutionnaire. N'oublions pas, en effet, qu'en l'absence de toute *expérience* révolutionnaire proprement dite, beaucoup d'hommes de 89, — Nicolas de Bonneville, Sieyès, Rabaut Saint-Étienne, Fauchet —, n'ont pas pu se dégager entièrement de leurs

(69) Cité par E. MÜHLENBECK, *Etude sur les origines de la Sainte-Alliance*, Paris-Strasbourg, 1887, p. 239.

origines idéologiques : ils ont vu *religieusement* un événement formidable, qui avait des causes bien différentes et bien plus complexes ⁽⁷⁰⁾. Il s'est trouvé, par exemple, un janséniste nommé A. H. Charles (1758-1804), député du Var au premier Concile national de 1797, pour écrire en 1800 un *Commentaire des onze premiers versets du chapitre neuvième de l'Apocalypse de Saint Jean appliqués à la Révolution française*. Dans cet écrit, l'auteur nous annonce les malheurs du cinquième âge, marqué par l'établissement des protestants, et il nous assure que l'âge suivant sera caractérisé par l'éruption des peuples orientaux, signe avant-coureur de la grande persécution de l'Antéchrist, laquelle aura lieu en 1860!

Ce qui frappe dans cette dépense d'imagination, — et c'est par là que nous pourrions conclure —, c'est la tentative de *ritualisation* d'un processus révolutionnaire enclenché sur une société en crise. Si, comme le pense Konrad Lorenz, la rituelique pourrait être éventuellement une des composantes fondamentales du monde vivant, il n'est pas interdit de penser qu'elle a constitué et qu'elle constituera peut-être encore longtemps une des réponses de l'individu aux mutations qui assaillent constamment son univers social et menacent son intégrité.

(70) Il s'agit plutôt d'une forme de la sensibilité que d'une croyance dogmatique. L'idée d'une régénération était dans l'air : Albert MATHIEZ, *Les origines des cultes révolutionnaires. 1789-1792*, Paris, 1904, p. 20, l'a relevée dans des centaines d'adresses à l'Assemblée nationale. Cfr aussi Renzo DE FELICE, *Note e ricerche sugli «Illuminati» e il misticismo rivoluzionario. 1789-1800*, Roma, 1960.

SUGGESTIONS DE LECTURES

a) *Sur l'illuminisme en général, et ses rapports avec la pensée des Lumières*

- Auguste VIATTE, *Les sources occultes du romantisme. Illuminisme-Théosophie*, Paris, 1928.
- Antoine FAIVRE, *L'ésotérisme au XVIII^e siècle*, Paris, 1973.
- René LE FORESTIER, *Les Illuminés de Bavière et la franc-maçonnerie allemande*, Paris, 1914.
- René LE FORESTIER, *La franc-maçonnerie occultiste et templière aux XVIII^e et XIX^e siècles* (Paris, 1970).
- J. N. ROBERTS, *The Mythology of Secret Societies*, London, 1972.
- Jean DEPRUN, *Les anti-Lumières*, dans *Histoire de la philosophie*, Paris, 1973, Encyclopédie de la Pléiade, II, p. 717-727.
- K. WAIS, *Das antiphilosophische Weltbild des französischen Sturm und Drang. 1760-1789*, 1934.
- Jean FABRE, *Diderot et les théosophes*, dans *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, Paris, juin 1961, XIII, p. 203-222.

b) *Saint-Martin :*

- Marcel RAYMOND, *Saint-Martin et l'illuminisme contre l'illuminismo*, dans *Lettere italiane*, Firenze, 1967, XIX, 1, p. 55-70.
- Gérard GAYOT et Michel PÊCHEUX, *Recherches sur le discours illuministe au XVIII^e siècle. Louis-Claude de Saint-Martin et les circonstances*, dans *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, Paris, 1971, III-IV, p. 681-704.
- Nicole CHAQUIN, *Le citoyen Louis-Claude de Saint-Martin, théosophe révolutionnaire*, dans *Dix-huitième siècle*, Paris, 1974, VI, p. 209-224 (n^o spécial, *Lumières et révolution*).

c) *Le piétisme en Allemagne :*

- Heinrich HEPPE, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformirten Kirche*, Leiden, 1879.
- ERNST STOEFFLER, *German Pietism during the XVIIIth Century*, Leiden, 1973.
- Pierre DEGAYE, *La doctrine ésotérique de Zinzendorf. 1700-1760*, Paris, 1969.
- J. B. NEVEUX, *Vie spirituelle et vie sociale entre Rhin et Baltique, de J. Arndt à P. J. Spener*, Paris, 1967.

d) *Les grands «Illuminés» :*

- Luigi DERLA, *Joseph de Maistre et «l'irrazionalismo»*, dans *Studi francesi*, Torino, 1971, XLIV, p. 238-253.
- Antoine FAIVRE, *Kirchberger et l'Illuminisme au dix-huitième siècle*, La Haye, 1966.
- Gérard VAN RIJNBERK, *Un thaumaturge au XVIII^e siècle. Martines de Pasqually*, Paris, 1935.
- Olivier GUINAUDEAU, *Etudes sur Lavater*, Paris, 1924.
- Martin LAMM, *Swedenborg. Naturforscher und Seher*, Munich, 1948.
- André FAVRE, *Un théologien mystique vaudois au XVII^e siècle. J. Ph. Dutoit*, Genève, 1911.
- Antoine FAIVRE, *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*, Paris, 1969.
- Louis GUINET, *Zacharias Werner et l'ésotérisme maçonnique*, Paris-La Haye, 1962.
- Jean BLUM, *J. A. Starck et la querelle du crypto-catholicisme en Allemagne. 1785-1789*, Paris, 1912.

e) *Sur le concept de Lumière :*

- Roland MORTIER, *Lumière et Lumières. Histoire d'une image et d'une idée au XVI^e et au XVIII^e siècle*, dans *Clartés et ombres du siècle des Lumières*, Genève, 1969, p. 13-59.
- Antoine FAIVRE, *J. C. Lavater, Charles de Hesse et l'Ecole du Nord*, dans *Werkgroep XVIII^e eeuw. Documentatieblad*, mai 1974, XXII-XXIV, p. 37-52.
- Clemens BAEUMKER, *Geschichtliche Entwicklung der Lichtmetaphysik*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Witelo)*, Münster, 1908, III, 2, p. 358-422.
- Ombre et Lumière*, recueil collectif publié par l'Académie septentrionale, Bruges, 1961 : voir notamment les articles de Jacques ROGER, *La lumière et les lumières*, et Bruno FROISSART, *L'ombre et la lumière dans la mystique*.
- Mircéa ELIADE, *Expériences de la lumière mystique*, dans *Méphisophélès et l'androgynie*, Paris, 1962.
- George Robert STOW MEAD, *The Doctrine of the Subtle Body in the Western Tradition*, London, 1919.
- Ernst BENZ, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, 1968.
- Henri CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, Paris, 1961.
- Jean DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944.
- Hélène TUZET, *L'image du soleil noir*, dans *Revue des sciences humaines*, Paris, octobre-décembre 1957, p. 497-502.

f) *L'Eglise intérieure, les millénarismes et l'illuminisme révolutionnaire :*

- Bernard PLONGERON, *Théologie et politique au siècle des Lumières. 1770-1820*, Genève, 1973.
- Bernard PLONGERON, *Conscience religieuse en révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la révolution française*, Paris, 1969.
- Albert MATHIEZ, *Les origines des cultes révolutionnaires. 1789-1792*, Paris, 1904.
- RENZO DE FELICE, *Note e ricerche sugli «Illuminati» e il misticismo rivoluzionario 1789-1800*, Roma, 1960.
- Norman COHN, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, 1962.
- Sylvia L. THRUPP, *Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Studies*, La Haye, 1962.
- M. I. PEREIRA DE QUEIROZ, *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et évolution des mouvements messianiques*, Paris, 1968.
- Vittorio LANTERNARI, *Les mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*, Paris, 1962.
- Max GEIGER, *Aufklärung und Erweckung. Beiträge zur Erforschung J. H. Jung-Stillings und der Erweckungs-Theologie*, dans *Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie*, 1963, I, p. 38-46.

g) *La baronne de Krüdener :*

- Francis LEY, *Madame de Staël, Bernardin de Saint-Pierre, Chateaubriand, Benjamin Constant et Madame de Krüdener*, Paris, 1967.
- Francis LEY, *Madame de Krüdener et son temps. 1764-1824*, Paris, 1961.
- E. J. KNAPTON, *The Lady of the Holy Alliance. The Life of Julie de Krüdener*, New York, 1939.
- Pierre TETTONI, *La nouvelle église de Madame de Krüdener*, dans *Atlantis*, mars-avril 1968, n° 245, p. 286-300 (n° spécial sur *Saint-Martin et l'illuminisme*).
- E. MUHLENBECK, *Etude sur les origines de la Sainte-Alliance*, Paris-Strasbourg, 1887.

L'autonomie et l'organisation

par André Pousset

INTRODUCTION

Le comportement de l'homme a été pensé en général dans l'histoire en termes de pensée et d'action. Bien avant la psychologie contemporaine, la philosophie y a néanmoins introduit quelque raffinement ; ainsi, les philosophes ont fréquemment analysé la pensée au moins en sensation ou perception et intelligence, connaissance ou raison.

Aujourd'hui, les hommes d'action se réclament volontiers de théories rationnelles distinguant la préparation de la décision proprement dite, ainsi prescrite au décideur qui veut agir de façon optimale.

En tous cas, la plupart de ces doctrines ou théories explicatives considèrent l'homme comme relativement libre : de ses sensations et de ses pensées certainement ; de ses actes en général, sauf évidemment s'il est soumis à une coercition extérieure totale et contraignante.

D'Aristote à Sartre, ce problème de la liberté hante l'homme, qui le reformule sans cesse, sans pour autant y trouver une solution satisfaisante. Notre intention n'est pas de relancer ici ce thème sur le plan philosophique, mais de simplement envisager ce que la science contemporaine peut apporter de matériaux utiles pour reformuler et reconceptualiser cette problématique, et en esquisser une tentative de résolution.

Au Moyen Age, dans une société figée en classes sociales rigides et aux relations économiques assez simples, préoccupée surtout de survivre aux guerres et aux famines, le problème de la liberté de l'homme s'apparente à celui du sexe des anges. Aujourd'hui, les hommes réalisent qu'ils peuvent prendre enfin leur sort en mains, de par les outils scientifiques et techni-

ques dont ils disposent ; qu'ils doivent, sous peine de disparaître, inventer leur futur, comme l'a remarquablement formulé Gabor.

Depuis plusieurs siècles, les « grandes solutions » politiques s'affrontent, avec toujours plus de brutalité : primauté de l'homme contre primauté de l'État ; social contre économique ; socialisme contre libéralisme ; progressisme contre conservatisme ; autogestion et démocratie contre autorité extérieure et autocratie.

FORMULATIONS CLASSIQUES DE LA PROBLÉMATIQUE

Si une révolution politique peut faire prévaloir pour un temps une solution extrême, centrée sur l'un de ces derniers concepts bipolaires, c'est néanmoins une solution d'évolution, réformiste, qui est la règle — du moins dans notre civilisation occidentale, disons même européenne. En effet, tant les revendications ouvrières que les estudiantines ont conduit notre société à exprimer en général la vieille problématique en termes plus nuancés — et qui a nom, entre autres, de délégation de pouvoirs et de responsabilité ou de participation. De nouvelles dichotomies apparaissent cependant : à celle de l'ordre et du désordre se superpose celle de la survie ou du développement et de la mort ou de la stagnation ; plutôt que d'obéissance ou d'anarchie, on parle de rigidité ou de flexibilité ; de règle ou d'adaptation souple.

Quant au déterminé et à l'exact, il se complète de l'aléatoire et de l'approché.

LA FORMULATION DICHOTOMIQUE ET LA LEÇON DE LA SCIENCE

Il est temps de se poser la question : sont-ce bien là de bonnes formulations de notre problématique ? Sur le plan de l'action, la stratégie consistant par exemple à s'opposer de façon extrême à l'adversaire, afin de pouvoir ensuite négocier grâce à une suffisante marge de manœuvre, est-elle vraiment la plus efficace ? Sans parler de sa valeur morale souvent douteuse, et de ses conséquences fréquemment inhumaines.

L'homme prétend inventer de toutes pièces les solutions à ses problèmes. Les résultats ne sont cependant guère des plus réussis ! N'aurait-il donc pas une leçon à récolter autour de lui, dans la nature ?

Le corps de connaissances qu'il a si péniblement accumulé au cours des siècles, — c'est-à-dire la science — ne peut-il vraiment pas lui être utile en la matière ? Le moraliste lui dit non. Les sciences sociales lui disent

oui ; et particulièrement la sociologie, qui s'est voulue science appliquée dès sa fondation par Auguste Comte. Mais avant d'examiner ces réponses, demandons-nous d'abord s'il ne convient pas de considérer le problème d'un point de vue plus large que celui adopté jusqu'ici ; en d'autres termes, s'il convient de persévérer dans la formulation dilemmatique de cette problématique de la liberté.

LE CONCEPT D'AUTONOMIE EN SCIENCE

Le concept de liberté est des plus anthropomorphiques ; pourtant, on parle d'énergie libre en thermodynamique. Mais on utilise plutôt en science des concepts apparentés comme autonomie, isolation, fermeture ou indépendance. Nous retiendrons quant à nous comme concept central celui d'*autonomie*, en essayant de le dépouiller de toute connotation anthropomorphique a priori, et en lui accordant au départ un sens des plus larges ; ce sera précisément l'un des buts de cet essai que d'en préciser ensuite le sens. Ce n'est cependant pas un hasard si la démarche intellectuelle de l'homme a procédé par opposition dichotomique. Définir un concept isole une partie privilégiée de l'Univers, quel qu'en soit son mode de prise en considération, et qu'il s'agisse d'approche réaliste ou idéaliste, d'un univers du discours ou d'un univers perçu.

Toute prise en considération se fait ainsi par rapport à un cadre de référence, à un « ensemble universel ».

Dès lors, un deuxième concept semble nécessaire. Nous choisirons celui d'*organisation*, qui possède quelque connotation de structuration et de déterminisme rigides — tant dans l'espace que dans le temps, s'opposant quelque peu à ce que l'*autonomie* évoque de souplesse et de probabilisme.

AUTONOMIE ET ORGANISATION — ANALYSE ET SYNTHÈSE

Ne partons pas de la définition par trop humaine de l'autonomie : propriété pour un être ou un groupe social de se donner ses propres lois. À cette vue subjective substituons plutôt une perspective plus objective : tout système de la Nature sera dit ici autonome si l'on peut expliquer ou prédire son comportement sans prendre en compte les états de son environnement — d'ailleurs explicables peut-être par ces lois mêmes ou par d'autres lois.

La manifestation d'autonomie par un système peut dès lors être considérée comme une conséquence de la démarche même du chercheur. Par

exemple, un entomologiste observant le mouvement d'ensemble d'une fourmilière y voit organisation et déterminisme, même aléatoire. Les lois des grands nombres rendent ainsi compte de tels mouvements d'ensemble d'éléments animés ou non. S'il fixe maintenant son attention sur une fourmi particulière, et qu'il observe sa conduite plusieurs heures entières, il fera probablement appel au concept d'hésitation, de choix, de décision, d'autonomie (relative) : peut-être de liberté. Et cela sans nier l'importance et donc la contrainte de l'organisation hiérarchique de la fourmilière, dans l'espace comme dans la dynamique de ses déplacements.

L'analyse semble donc révéler à notre entomologiste une manifestation d'autonomie ; la synthèse de ses observations analytiques, une d'organisation et de déterminisme, au moins probabilitaire.

En va-t-il de même des êtres humains ?

Dans les limites des heures d'ouverture des bureaux de poste, chacun d'entre nous a l'entière liberté de se présenter au guichet à n'importe quel moment. Il n'empêche que les chercheurs opérationnels dressent des modèles statistiques caractérisant les files d'attente, de façon à en prévoir les grandes tendances. Est-ce à dire, en généralisant, que l'analyse révèle l'autonomie et la liberté, et la synthèse, l'organisation et le déterminisme ?

La régulation des organes de notre corps détermine vraisemblablement nos heures de repas, qui influencent en cascade tant les heures d'ouverture des bureaux de poste que les pointes d'affluence. En analysant donc la physiologie de l'individu on découvre le déterminisme, relatif et probabiliste encore une fois ; alors qu'en prenant une perspective synthétique, on découvre l'autonomie relative, puisque le système cerveau-viscères peut vaincre peut-être les cris de la faim, ou organiser volontairement ses heures de repas de façon à se présenter aux heures creuses du guichet.

On peut, d'un autre côté, isoler en laboratoire un cœur ou un tissu, et retrouver l'autonomie, au moins pour un temps ; toujours une autonomie relative au milieu de culture, et artificielle cette fois. Si l'on pousse plus loin le grossissement de notre perspective, le déterminisme physico-chimique va régler l'agencement morphologique et le fonctionnement des cellules constituant le tissu ; pourtant, certaines cellules — les reproductrices mâles en particulier — manifestent une autonomie spectaculaire aux yeux de l'observateur. Poussons un degré plus avant notre pouvoir séparateur et nous voilà dans la biochimie déterministe ! Nous reprendrons l'examen de cette relativité de concepts dans diverses disciplines scientifiques tout à l'heure ; mais nous commençons à soupçonner déjà qu'il y a quelque'arbitraire à parler tantôt « d'obéir » à des lois contraignantes et

déterministes ; tantôt de manifester au contraire un comportement autonome.

En somme, ces concepts semblent devoir être pris ensemble, l'un relativement à l'autre. De plus, ils expriment tout en blanc ou noir, alors qu'il semble y avoir plutôt place, au moins dans la vie, pour de la *quasi-autonomie*, de la *quasi-indépendance*, plutôt que pour une liberté inconditionnelle et absolue (7, 15). Enfin, ces concepts s'expliquent l'un ou l'autre selon la tranche d'univers, et donc selon le niveau d'analyse auquel l'observateur a décidé de se situer.

L'APPROCHE SCIENTIFIQUE : HIER ET AUJOURD'HUI

Le succès de la science a été dû principalement à la puissance de ses outils d'analyse tant intellectuels que techniques. Les démarches de synthèse ont été considérées, quant à elles, comme œuvres peut-être nécessaires à toute pédagogie de la discipline scientifique concernée, mais dont l'aspect souvent encyclopédique n'a guère été jusqu'ici considéré par le monde scientifique comme essentiel. C'est faire plutôt œuvre magistrale de fin de carrière que contribuer à l'avancement de la science.

Cela se résume très bien par l'image de l'explorateur qui s'enfonce toujours plus dans la jungle alors que les colonisateurs viendront bien plus tard récolter les fruits de son exploration et donc de sa découverte de nouveaux terrains fertiles. Ces derniers s'installent d'ailleurs au fur et à mesure de ces découvertes nouvelles et il y a peu d'exemples où un plan d'ensemble des nouveaux territoires ait fondé leur urbanisation harmonieuse.

LES FORMULATIONS DISCIPLINAIRES DU PROBLÈME DE L'AUTONOMIE ET DE L'ORGANISATION

Nous avons cité plus haut, et comme première illustration de cette conceptualisation, la biologie, la psychologie et la sociologie. Reprenons plus systématiquement les points de vue de quelques disciplines scientifiques à ce sujet.

Sciences de l'inanimé

La physique, en y incluant la chimie comme physique du niveau moléculaire, nous propose des modèles aléatoires, comme s'il y avait même

parfois liberté absolue de choix d'un être conscient et privé de toute contrainte, au niveau de la particule macro-moléculaire en suspension gazeuse par exemple : c'est le mouvement brownien (ou brownoïde en général).

Pourtant, les molécules, atomes et nucléons sont régis par des lois dynamiques ou architecturales statistiquement déterministes. La fumée de tabac constituée de telles particules en mouvement brownoïde suit des volutes ascensionnelles relativement déterminables par les courants de convection, et donc explicables en termes de la thermodynamique ou de la cinétique des gaz.

La dissolution de certains cristaux complexes en solution aqueuse «désorganise» l'architecture cristalline primitive. Peut-on parler pour autant d'acquisition d'autonomie par les molécules ou les ions ainsi isolés artificiellement? Vraisemblablement non, mais l'aléatoire a maintenant remplacé le déterminé. Et ne peut-on parler d'autonomie — de lois propres — lors de l'évaporation d'une telle solution complexe, où chaque famille d'ions ou de molécules se regroupe en cristaux d'espèce bien définie?

Les membres rejoignent ainsi la structure, l'architecture, la règle, la systématisation et, à plus faible échelle, le concept d'autonomie n'est dès lors plus guère applicable.

Sciences de la vie

Pour le vivant, qui nous intéresse particulièrement ici, ce n'est pas le cas. Nous avons fait pressentir précédemment l'omniprésence, dans le biologique comme dans le social, de l'autonomie et de l'organisation ; omniprésence mais relativité mutuelle. Nous réservant de revenir plus tard au biologique, portons notre attention sur le social.

Autonomie et organisation dans les sciences humaines

En prenant pour l'instant comme élément de départ l'individu, et en nous élevant dans le niveau de complexité (ce qui revient, si l'on préfère, à prendre une échelle de plus en plus petite), c'est la psychologie qui est la première discipline intéressée par ce type d'analyse.

La formulation psychologique

L'autonomie ou la liberté relative de l'individu est souvent exprimée par le psychologue en langage des besoins. Après des siècles, pour ne pas dire des millénaires, de contraintes diverses, d'abord économiques et donc nécessairement politiques, morales et religieuses, l'homme aspire

aujourd'hui à devenir adulte. C'est l'émancipation tant attendue sur terre plutôt que dans les cieux, avec comme prolongement l'émancipation précoce de l'adolescent voire de l'enfant, de la femme et des hommes jusqu'ici colonisés : hommes de couleur, et plus généralement hommes «extra-occidentaux», et de régions hier encore sous développées et aujourd'hui en voie de développement.

Cette utilisation du langage des besoins traduit la reconnaissance de la «gratification nécessaire de la motivation», comme on dit en termes techniques ; plus communément : de la satisfaction, du plaisir, de l'épanouissement, de la spontanéité, de la libération, de la créativité. En bref, on légitime l'assouvissement de désirs et la réalisation de potentialités refoulées ou tout au moins réprimées par des contraintes extérieures, physiques ou sociales.

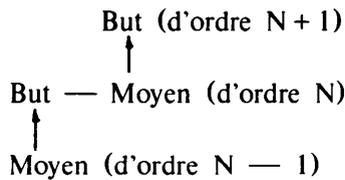
Hier, ces contraintes sociales étaient codifiées par le Droit (qu'on aurait pu tout aussi bien, et même mieux, dénommer «Devoir»). Aujourd'hui, ce Droit se gonfle de nouveaux droits, mais parfois, en revanche, il se gonfle de nouveaux devoirs, bien que, dans certains domaines, ces devoirs se rétrécissent par l'acquisition précisément correspondante de nouvelles libertés, c'est-à-dire d'une autonomie croissante (par exemple pour les femmes, et pour les épouses en particulier). Cette autonomie psychologique que conceptualise le terme «personnalité», nous le retrouverons à d'autres niveaux d'analyse : le couple, la société juridique, la Nation.

Pour l'instant, examinons la relativité des concepts d'autonomie et d'organisation par rapport à l'individu.

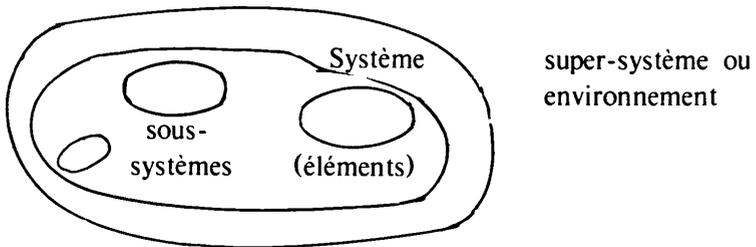
D'entrée, il est utile de distinguer deux niveaux d'autonomie : celui des objectifs et celui des moyens. Ces deux notions sont évidemment relatives : ce qui est objectif pourquelqu'un est moyen pour celui qui sait se servir de lui. Et c'est précisément le thème de la morale kantienne que d'avoir proposé qu'autrui ne devait en aucun cas être pris comme un moyen par un autre homme, mais bien comme fin dernière. Réciproquement, ce qui est moyen pour quelqu'un devient un objectif en soi pour un autre, moins ambitieux ou voyant à plus courte vue que le premier.

Si la poursuite d'objectifs à l'aide de moyens est maintenant considérée comme se déroulant dans un certain environnement, nous aurons défini ce qui va demeurer notre cadre de référence épistémologique tout au long de cet essai, désormais. Il y a en effet grande utilité à expliquer comme à prévoir le comportement d'une entité quelconque, d'un *système* comme nous l'appellerons bientôt, à trois niveaux contigus d'analyse.

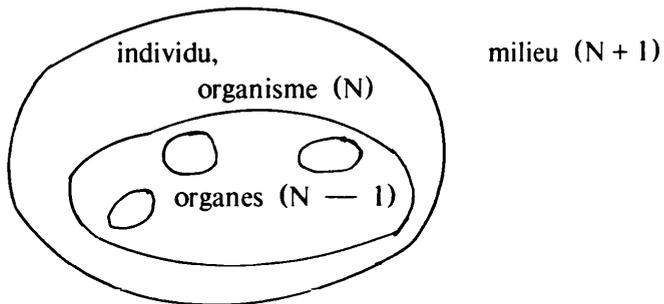
Ces trois niveaux peuvent d'ailleurs s'envisager tant sous l'optique fonctionnelle que sous la structurale. La première exprime, comme nous l'avons dit, que tout but (*) que se fixe un système (par exemple une personne) s'atteint à l'aide d'éléments instrumentaux, c'est-à-dire de moyens ; mais qu'il est un moyen relativement à un but plus «élevé» ou plus «éloigné» que se fixe l'individu ou un *super-système* qui l'intègre (tel un groupe dont l'individu considéré fait partie). Cette relation fonctionnelle peut se schématiser ainsi :



La relation structurale se schématisera de son côté par exemple ainsi :



C'est-à-dire que, par exemple, toute psychologie (niveau d'ordre N) implique une explication tant physiologique (niveau d'ordre $N - 1$) que psycho-sociologique ou «psycho-écologique» (ordre $N + 1$).



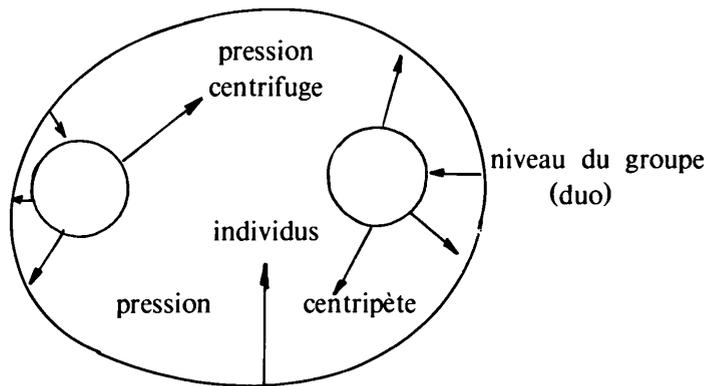
(*) Nous considérerons ici comme synonymes : but et objectif.

Ceci fait comprendre pourquoi les théories psychologiques qui se sont uniquement préoccupées de deux niveaux contigus, voire quasi exclusivement d'un seul, se sont heurtées à des écueils infranchissables ; en particulier les approches psychologiques qui ont voulu expliquer le comportement par le physiologique, et souvent comme un simple agrégat de mini-comportements d'organes ou de petits groupes d'organes (le behaviorisme principalement).

De son côté, toute sociologie qui a voulu réduire les phénomènes de foule ou de groupe à la somme des conduites individuelles a été l'objet de critiques sévères et justifiées.

Ces échecs expliquent le succès récent des sciences frontières comme la psycho-sociologie dont les modèles entendent faire place tant au psychique (même à ce qu'il a de plus fondamental : comme les tendances instinctives ou les pulsions) qu'au social — car l'individu y est toujours considéré comme membre d'un groupe, si petit soit-il (la famille par exemple).

Dans cette optique, une relation antagoniste : pression à l'autonomie-pression contraignante, s'établit d'entrée, dès que deux individus au moins s'associent. Ce que représente le schéma suivant :



Ce niveau de groupe et cette pression sociale peut sembler abstraite au niveau du duo. Il va de soi que dans ce cas-ci la pression sociale provient du coéquipier, de l'associé, du conjoint, du partenaire, et qu'elle peut être symétrique : les deux libertés s'enchaînent mutuellement en s'associant.

Remarquons que ce phénomène se produit indépendamment de tout essai personnel de dominance de l'un des partenaires sur son coéquipier,

de personnalité intrinsèque peut-être moins ascendante que celle de l'autre. Cette dialectique maître-esclave ne présuppose donc pas qui sera le maître et qui sera l'esclave ; les deux sont indissolublement liés.

Dès que le groupe croît en taille (trio, etc.), la pression sociale peut s'exercer selon différents modes. On peut alors commencer de parler d'organisation et de normes de groupe.

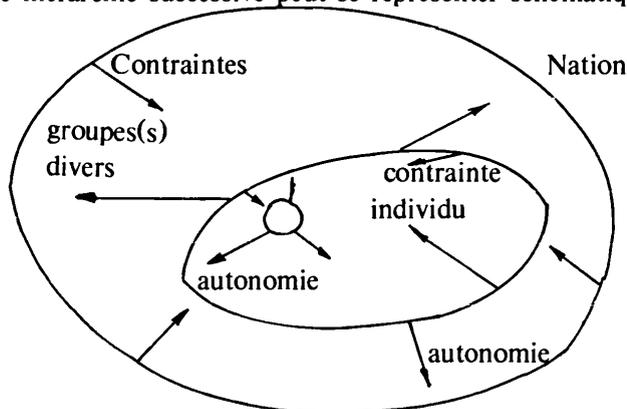
Formulation sociologique

L'union fait-elle uniquement la force, en tant qu'elle additionne des forces élémentaires ? Ne lie-t-elle pas des autonomies individuelles, en les organisant de façon plus ou moins contraignante afin de recréer une autonomie d'ordre supérieur ? Le mariage contraint mutuellement deux autonomies, mais n'est-il pas possible au couple de se mouvoir, de faire des choix que la société permet de façon des plus libérales ? La création d'une équipe multidisciplinaire de médecins se constituant en polyclinique ou en centre de médecine intégré, ou encore celle d'une société philanthropique, n'appellent-elles pas des normes plus ou moins reconnues explicitement par les membres de ces groupes, plus ou moins formalisées juridiquement sous forme de « statuts » ?

Libertés individuelles, autonomies personnalisées puis contraintes de groupe, mais cela afin d'acquérir une autonomie de fonctionnement plus grande vraisemblablement que ne le pourraient obtenir les membres de façon isolée. De même pour les sociétés de profit, commerciales ou autres ; de même pour les formations politiques, retrouvant au niveau supérieur la contrainte des lois du pays qui sous-tendent à leur tour une souveraineté recherchée cette fois au niveau de la Nation entière.

Mais au fur et à mesure qu'on s'élève ainsi à des niveaux d'inclusion de plus en plus élevés, le problème psychologique devient de plus en plus difficile à résoudre pour les individus inclus : ils ressentent la cascade des contraintes, mais n'éprouvent en général guère dans leur chair le sentiment d'autonomie de la société qui les englobe en les contraignant de façon plus ou moins forte. Et ce n'est pas la symbolique utilisée qui déclenche toujours les sentiments adéquats : devises, drapeaux ou cérémoniaux divers !

Cette hiérarchie successive peut se représenter schématiquement ainsi :

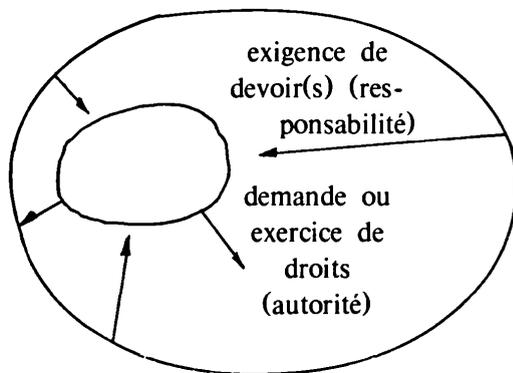


La pression à l'autonomie peut s'exprimer comme une force centrifuge, plus ou moins bien équilibrée par une pression contraignante, centripète.

C'est ce modèle très mécaniste qui sous-tend la plupart des théories révolutionnaires ou contre-révolutionnaires : l'agitateur, le noyateur provoque ainsi l'anarchie, la désorganisation, le désordre (ce qui est nuisible pour l'un mais utile pour l'autre), tandis que l'organisation maintient l'ordre (ce qui est, réciproquement, bon pour le premier et momentanément mauvais pour le second).

Formulation juridique

Un autre modèle rend compte de ce type de situation, non pas tant pour le décrire que pour le prescrire : c'est le Droit. Le schéma peut être repris, mais commenté cette fois à l'aide de concepts juridiques.



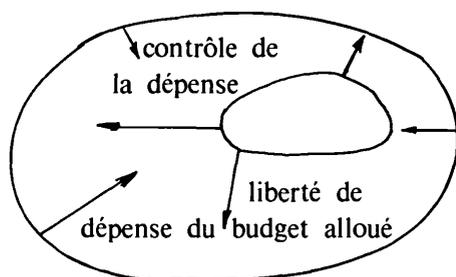
D'où un modèle mécaniste d'équilibre, ici aussi :

Droits = Devoirs
Autorité = Responsabilité

Cette égalité, fréquemment rencontrée dans la littérature sur le management (9), est assez curieuse, parce que ces concepts sont incommensurables en général, sauf dans le cas privilégié où ils se concrétisent en unités monétaires. Ainsi, débit et crédit représentent bien en effet devoir et droit, cette fois à équilibrer normativement et sous la pression coercitive du niveau sociologique supérieur : société, groupe de sociétés, Nation entière, voire instances juridictionnelles supra-nationales.

Fomulation managériale

Soulignons cependant que la recherche d'égalisation à tout prix des droits et des devoirs conduit à des modèles vides de sens lorsqu'on les applique à des situations non comptabilisables. Une façon détournée de l'appliquer est néanmoins de plus en plus utilisée dans les entreprises et l'Administration publique ; on concrétise ainsi apparemment l'autorité et la responsabilité en termes de budgets à dépenser et de comptes à rendre. D'où le succès de la gestion et de la planification budgétaires et la confusion conséquente de l'autonomie du dirigeant avec celle du budget à gérer d'une part, et de l'organisation avec le système de contrôle d'autre part.



Cette cascade hiérarchique de pressions à l'autonomie s'opposant à des pressions organisationnelles se retrouvent donc dans diverses disciplines, et sous diverses formules.

C'est ce qu'illustre par quelques exemples empruntés à divers domaines de la vie sociale le tableau suivant. Aux fins de simplification nous n'y avons retenu — assez arbitrairement — que trois niveaux d'analyse : celui de l'individu ; celui du petit groupe en général «informel», le «groupe

primaire» dit-on, qu'il constitue spontanément avec quelques amis, confrères, collègues, partenaires divers ; enfin celui de la société, plus ou moins formelle, qui est le niveau le plus inclusif dont il a conscience ou avec lequel il entretient quelque relation.

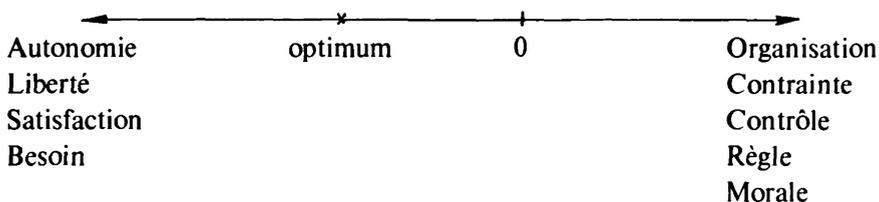
Domaine / Niveau	Vie psychique	Vie sociale («informelle»)	Vie sexuelle	Vie philosophique-religieuse	sens de la pression
SOCIÉTÉ		Sociétés, clubs, groupements, associations, institutions	Lois, règles religieuses et morales	Eglises	CONFORMITÉ
GROUPE		amis, copains	couple	communautés	
INDIVIDU	↑ sociabilité extraversion ↓ insociabilité, introversion	solitaire	célibataire	sage, ermite	AUTONOMIE

Domaine / Niveau	Vie scientifique	Vie politique, administrative «managériale»	Vie économique	Vie éducative	Sens de la pression
SOCIÉTÉ	colloques, congrès, «Ecoles»	«empires», sociétés multinationales, unions mondiales, CEE	fédérations, unions professionnelles	programmes (ministères) (plan Napoléon)	CONFORMITÉ
GROUPE	équipes, laboratoires, centres	Nation, entreprise	comptoirs, sociétés	Classes, écoles «classiques»	
INDIVIDU	chercheur isolé	divisions, provinces, communes	artisan, profession libérale	enseignement «individualisé» (plan Dalton)	AUTONOMIE

LES APPROCHES CLASSIQUES ET L'APPROCHE CYBERNÉTIQUE DE L'AUTONOMIE ET DE L'ORGANISATION

Ces formulations appliquées à divers domaines de la vie sociale reviennent en somme à rechercher par tâtonnements — par essais et erreurs diraient les psychologues behavioristes — le degré d'autonomie et le degré complémentaire de contrainte, de contrôle et d'organisation pour un individu ou un groupe donné ; comme s'il s'agissait donc d'une somme constante, ou encore d'une échelle bipolaire dont il convient de fixer un point optimal.

Schématiquement :



Mais dans chaque situation et pour un moment donné, ce point se fixe par le « rapport des forces » en présence. Pour l'admission d'une règle froide, d'une loi par exemple, cela revient à un choix négocié ou à la victoire physique d'un clan sur un autre. Tant dans l'usage des moyens pacifiques que des guerriers, il n'y a pas de critères communs aux parties en présence. Et lorsqu'il en est invoqués, ils sont, on ne le sait que trop, totalement différents selon le point de vue et le niveau social considérés. Ce dialogue de sourds ne peut conduire à aucune solution adéquate ou durable au problème de savoir comment rendre compatibles autonomie et organisation — pour reprendre notre formulation de départ.

Le problème se double d'ailleurs d'un corollaire : même si l'on dispose de critères uniformément admis par tous les niveaux concernés, et par tous les individus les constituant ; même si l'on arrive à déterminer de commun accord un point jugé optimal représentant un « mélange » d'autonomie et de contrôle contraignant et organisé, quel système concevoir qui y arrivera ?

Ou, si l'on y est et qu'on désire le préserver, comment le faire ?

C'est ici que la théorie des systèmes généraux et particulièrement celle des systèmes généraux finalisés : la cybernétique, apporte semble-t-il quelque éclairage et l'espoir de solutions possibles.

La théorie des systèmes généraux (4)

Adoptons comme définition pour le concept de système : ensemble d'éléments — abstraits ou concrets — et de leurs relations.

Un système est dit général lorsqu'il consiste en un modèle abstrait applicable à divers systèmes concrets, éventuellement étudiés sous divers points de vue disciplinaires. Si l'on adopte cette conception épistémologique, l'application de tels modèles transdisciplinaires permet d'une part l'économie de nombreuses recherches théoriques et, d'autre part, donne plus de cohérence à la réalité que les synthèses partielles, toujours plus difficiles à faire, des connaissances accumulées au cours de l'histoire à une allure exponentiellement croissante ; par des spécialistes de plus en plus nombreux et au jardin de plus en plus étroit.

Poussée trop loin, cette démarche mène évidemment à l'idéalisme platonicien et au risque de retrouver peut-être la sphère comme système le plus général qui soit pensable. Mais appliquée avec prudence, et en admettant — comme on le fait aujourd'hui — des conceptions diverses de cette théorisation du monde (plus ou moins inductive et empirique, ou au contraire plus ou moins déductive, voire axiomatique), cette perspective est féconde (8).

Comme Jourdain faisant de la prose, de nombreux chercheurs ont fait de la théorie des systèmes généraux, sans le savoir et cela depuis bien longtemps ! Le modèle solaire a été ainsi appliqué au microcosme de l'atome, c'est bien connu. Le modèle de l'homme a été appliqué à certaines sociétés, utopiques en général, de Platon à Hobbes. « Je serai la tête, tu seras le bras », ou le parc « poumon de la ville », sont des métaphores courantes.

Mais la modélisation d'un système prétend évidemment dépasser ce niveau de l'image et éclairer plus explicitement d'autres systèmes, moins faciles à comprendre immédiatement que le premier.

Dans le domaine qui nous intéresse ici particulièrement, le problème se formulera dès lors ainsi : lorsque certains organismes différents se comportent de façons que nous qualifions toutes d'autonomes, c'est qu'ils sont vraisemblablement bâtis d'une façon assez similaire (similitude structurale) et, en tous cas, dotés de fonctions similaires (similitude fonctionnelle). La similarité fonctionnelle globale est évidente, puisque c'est précisément ce comportement d'ensemble des organismes considérés que nous avons qualifié d'autonome. Cette recherche des modèles rendant compte de ces

similitudes fonctionnelles, voire structurales, relève précisément du domaine d'une science et d'une technologie inter- et transdisciplinaire : la cybernétique.

LA CYBERNÉTIQUE, SCIENCE DE LA COMMANDE ET DE LA COMMUNICATION

D'une façon générale, elle se veut science de la commande et, par voie de conséquence, de la communication entre organes de commande — tant chez les êtres animés que chez les automates (1, 17).

En tant que science, elle veut donc expliquer l'autonomie ; en tant que technologie, elle veut aider à la construire.

CYBERNÉTIQUE, MÉCANISME ET TÉLÉOLOGIE

En conséquence, elle a réintroduit une notion assez antipathique au monde savant : celle de finalité, car l'autonomie c'est savoir et pouvoir se commander, par ses propres lois, afin d'atteindre efficacement ses propres buts. L'explication d'un tel comportement finalisé appelle et rappelle la notion de «cause finale» aristotélicienne, alors qu'elle avait été bannie du domaine scientifique depuis longtemps ; au profit exclusif des «causes premières», ou tout au moins des causes extérieures au système considéré : explication mécaniste et déterministe, et jugée seule valable jusqu'il y a peu.

Ce concept de but que réintroduisent les cybernéticiens n'est pas pour autant le *deus ex machina* que l'on croyait avoir exorcisé à jamais en sciences. Le concept de «téléonomie» est ainsi défini aujourd'hui de façon opératoire, et il est assez loin de l'entéléchie des biologistes vitalistes de la fin du XIX^e siècle — encore qu'il soit prétentieux de railler aujourd'hui tant Driesch que Bergson pour avoir appuyé leur théorie de la vie sur ce concept finaliste, car ils ont sans aucun doute annoncé la «téléonomie» de Monod comme «l'équifinalité» de Bertalanffy (4, 14).

(*) «L'équifinalité», terme proposé par von Bertalanffy, traduit la propriété d'un organisme vivant d'arriver à un état adulte, au départ de structures embryonnaires différentes (c'est ce que montrait la fameuse expérience de Driesch qui découpa un œuf d'oursin en deux moitiés, qui aboutirent toutes deux à un adulte normal).

AUTONOMIE ET ORGANISATION CYBERNÉTIQUE

La cybernétique n'explique ou ne bâtit cependant pas tout : la notion d'autodétermination des buts d'un organisme demeure obscure. Un peuple entier peut se croire libre dans un pays au fascisme subtil. Un individu peut croire qu'il choisit librement son climat de vacances, alors qu'il est invinciblement poussé par divers besoins, physiologiques ou psychosociologiques, ou une publicité bien orchestrée.

C'est dire que le système ne se conçoit guère en dehors de son environnement, qui l'englobe et l'organise de façon souvent assez contraignante, formant ainsi avec lui un éco-système, comme disent les biologistes (2).

Mais l'organisme vivant, social ou automatique, dispose cependant d'une certaine marge de manœuvre pour commander cet environnement ; et la cybernétique l'explique par certaines dispositions structurales et fonctionnelles, dont l'essentiel est l'existence de boucles de communication fermées qui avertissent l'amont de l'organisme sur les résultats en aval de son action sur l'environnement. C'est le mécanisme de rétro-action (feedback), mis en évidence par les neurologues dans les organismes vivants, et construits par les automaticiens dans leurs divers robots imitant précisément les premiers (1, 10). Grâce à ces canaux à rétro-action, l'organisme ne doit plus prévoir tous les facteurs « premiers » qui détermineront son comportement, et dès lors intégrer quantitativement toutes les données nécessaires à un résultat adéquat ; la correction en plus ou moins de ces facteurs permettra l'ajustement. Avec un certain retard, s'entend, et c'est là le point faible de la rétro-action car il vaut toujours mieux prévenir que guérir. Mais si cela n'a pas été possible, la « guérison » se fera par des corrections successives, des oppositions à l'agresseur, des accélérations ou des décélérations d'un processus. De même pour des corrections non nécessairement urgentes, comme celles requises dans l'apprentissage : l'élève qui n'est pas averti de ses résultats d'examen ne sait ni ne peut se corriger ultérieurement — c'est admis mais pas toujours appliqué !

En somme, l'autonomie n'est donc possible que si l'organisme est doté de circuits à rétro-action : c'est-à-dire d'une mesure de ses résultats comportementaux, d'un mécanisme comparant ces derniers à une norme de référence — norme physiologique ou technique — et dont la différence éventuelle est envoyée sous la forme d'un signal à un autre mécanisme « amont » corrigeant l'entrée de l'organisme : entrée d'énergie (mazout de

chauffage central, nourriture de l'organisme affamé ou repu) ou informationnelle (vigilance décrue ou accrue de la sentinelle ou de l'animal traqué).

Lorsque l'organisme doit fuir le critère, au lieu de l'approcher au maximum, le même circuit à rétro-action se règle autrement : tout écart est amplifié et le nouvel écart, accru donc, amplifie d'autant plus la divergence entre norme et résultats. Ce mécanisme, appelé rétro-action positive et non plus négative, est recherché dans les phénomènes de croissance biologique et d'amplification en technologie ; il est évidemment pathologique dans d'autres situations : cancer, épidémie, et inflation monétaire, entre autres.

L'autonomie exige donc champignon accélérateur et pédale de freinage : mécanisme à rétro-action positive et mécanisme à rétro-action négative. Mais ces deux pédales ne sont contrôlables que par un pilote : étage «supérieur» de commande de la voiture dite précisément *automobile*. C'est une telle hiérarchisation des niveaux de commande que la cybernétique révèle tant chez les animaux, dans les sociétés que chez les automates complexes contemporains — tels ceux destinés à gouverner la distribution d'électricité dans de très grands systèmes technologiques (et qui relève de ce qu'on appelle aujourd'hui précisément la commande hiérarchisée) (2, 5, 6, 12).

LA LEÇON DE LA CYBERNÉTIQUE

QU'EN TIRER COMME CONCLUSION ?

D'abord que l'autonomie totale n'a guère de sens, et qu'il vaut mieux se servir de concepts tels ceux de quasi-indépendance ou de quasi-autonomie, et cela parce qu'un organisme est toujours quelque peu dépendant de son milieu, de son environnement : même Robinson sur son île dépendait énergétiquement du soleil ; et informationnellement de la hauteur de ce dernier sur l'horizon comme de l'état de l'océan (2, 7, 15).

Ensuite que cette quasi-autonomie n'est pas possible par de simples actes de volonté qui se sommeraient vraisemblablement en anarchie plutôt qu'en un comportement social harmonieux !

Et, dès lors, qu'une certaine organisation psycho-sociale, tant interne qu'externe, est nécessaire pour atteindre ou maintenir cette quasi-autonomie.

Pour l'homme, la nature a échafaudé les mécanismes nécessaires. Pour le groupe social, il convient de s'en inspirer, si l'on adopte la notion de «système général finalisé» ; ce qui exige dès lors : l'élaboration par le groupe social qui se veut autonome d'un système de perception de l'information externe ; des valeurs éthiques pas trop «contradictoires» ; un système de comparaison entre information sur les performances et ces normes de référence ; enfin un mécanisme de correction ou d'amplification, c'est-à-dire de décision tenant compte de la signalisation des écarts éventuels. Ce modèle résume évidemment de façon grossière tout un ensemble de tels systèmes cybernétiques : il doit néanmoins les intégrer tous, et s'éloigner dès lors du compartimentage des systèmes actuels.

En effet, bien que l'entreprise privée comme l'Administration publique soient aujourd'hui contrôlées par divers systèmes techniquement très raffinés, leur sommation ne résulte guère en un système, dont le modèle corresponde au modèle cybernétique décrit plus haut.

On peut même avancer que ce compartimentage ne fera que s'accroître. La régulation de l'ensemble va pourtant devenir de plus en plus nécessaire, au plus le morcellement de l'ensemble s'accroît, et s'accroît sa complexité. La régionalisation de notre pays appelle ainsi en contrepartie une régulation de l'ensemble. L'autodétermination des nations anciennement colonisées l'exige également. L'intégration énergétique, c'est-à-dire économique se fait mal ; l'intégration informationnelle et cybernétique se fait plus mal encore : l'Europe politique n'est guère pour demain ; que dire de celle de la Planète ?

Et pourtant, que nous enseigne la cybernétique en la matière ?

Qu'il n'y a aucune solution au problème de la survie de l'humanité en dehors d'une obéissance aux lois cybernétiques, valables à tous les échelons de l'organisation de la Réalité, comme le sont, sur le plan économique, les lois de l'énergie, et particulièrement celles de la thermodynamique (3). Le premier rapport au Club de Rome (11) — fruit d'une conception cybernétique des mécanismes économiques (16) — l'avait déjà annoncé. Le deuxième (13) — fruit d'une conception systémique issue de la logique — n'a fait que souligner avec force cette tyrannie des lois de la Nature, qui organisent notre comportement individuel ou social.

Si nous voulons conserver au moins le sentiment d'un petit coin intime de liberté, et d'un certain degré d'autonomie, ne convient-il pas d'accepter en contrepartie un certain degré de contrainte et d'organisation ? Mais

faut-il l'accepter du dehors, de la Nature, d'un Sauveur ou d'un Homme providentiel? Ou vaut-il mieux organiser nous-même notre liberté en nous aidant des outils intellectuels que nous avons élaborés progressivement au cours des siècles?

REFERENCES

- (1) ASHBY, W. R., *Introduction à la cybernétique* (tr. fr.), Dunod, Paris, 1958.
- (2) BEER, S., *Decision and Control*, J. Wiley, N.Y., 1966.
- (3) BEER, S., «Fanfare for Freedom», in *Platform for Change*, J. Wiley, London, 1975.
- (4) BERTALANFFY (VON), L., *Théorie des systèmes généraux* (tr. fr.), Dunod, Paris, 1973.
- (5) FORRESTER, J. W., *Principles of Systems*, Wright Allen Press, U.S.A., 1968.
- (6) FOSSARD, A. J., *Servomécanismes et régulateurs*, P.U.F., Paris, 1973.
- (7) GRENIEWSKI, H., *Cybernétique sans mathématiques* (tr. fr.), Gauthier-Villars, Paris, 1965.
- (8) KLIR, G. J., ed. *Trends in General Systems Theory*, J. Wiley, N.Y., 1972.
- (9) KOONTZ, H. & O'DONNELL, C., *Principles of Management*, Mc Graw Hill, 1959.
- (10) LABORIT, H., *La nouvelle grille*. Laffont, Paris, 1974.
- (11) MEADOWS, D. et alt., *Halte à la Croissance?*, (tr. fr.), Fayard, Paris, 1972.
- (12) MESAROVIC, M. D., MACKO, D. and TAKAMARA, Y., *Theory of hierarchical multilevel Systems*, Academic Press, N.Y., 1970.
- (13) MESAROVIC, M. et PESTEL, E., *Stratégie pour demain* (tr. fr.), Seuil, Paris, 1974.
- (14) MONOD, J., *Le hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1970.
- (15) SIMON, H. A., «The Architecture of Complexity», in SIMON, H. A., *The Sciences of the Artificial*, M.I.T., U.S.A., 1969.
- (16) TUSTIN, A., *The Mechanism of economic Systems*, Heinemann, Londres, 1953.
- (17) WIENER, N., *Cybernetics*, 2^e éd., J. Wiley, N.Y., 1961.

Six hypothèses sur le théâtre de René Kalisky *

par Jacques Sojcher

1. Il se pourrait que le but du théâtre de René Kalisky soit de sortir du temps. L'histoire (Trotsky, Hitler, Mussolini) est l'occasion pour la mémoire chavirante de mêler présent et passé, avec la délectation qui est celle des mauvais témoins (des névrosés du temps, des nostalgiques de la névrose, des rêveurs amnésiques qui voudraient, qui parfois arrivent à annuler le temps).

Ainsi se comprend peut-être mieux une des dernières répliques de l'étrange fin du *Pique-nique de Claretta* :

«MULTEDO : La tyrannie de la mémoire, chère madame, ne peut pas durer éternellement.

FAUSTA : Certes, mais c'est la mémoire qui nous permet de vivre, de parler du passé sans devenir agressif, hein ?

MULTEDO... : J'en suis capable.

FAUSTA : Certes, mais de parler du passé sans le confondre avec le présent, en es-tu capable ?

MULTEDO... : Je ne les ai jamais confondus, madame.

FAUSTA... : On les mélange sans vergogne. C'est même chez nous tous une délectation particulière d'abolir le temps.»

2. Il se pourrait que l'*incipit tragoedia* aille, comme le veut Nietzsche, de pair avec l'*incipit parodia*. Tragique et parodie traversent ce théâtre, où l'on rit, où l'on devrait rire de ce qui pourtant n'est pas risible, et pour cela justement — justice nihiliste — prête à rire.

Plus précisément, c'est la tragédie elle-même qui est parodiée, le genre noble (ainsi le récitatif-ouverture d'Antonella au début du *Pique-nique* ou le ballet en forme de svatiska autour du lit de Jim le téméraire).

* Texte lu le jeudi 7 novembre 1974 à Paris, lors d'une rencontre à la FNAC autour de René Kalisky et d'Antoine Vitez.

Ou encore, c'est la petite histoire privée, le trivial qui vient s'installer au cœur de la grande histoire, la mettant en porte à faux, la faisant tomber de son piédestal légendaire, de sa fausse noblesse (le dédoublement d'Aldo et de Mussolini, de Friri et de Claretta, de Stephen et de Spogler, de Multedo et de Ciano, puis de Valerio, de Fausta et de donna Rachele est la visibilité scénique de ce décalage, l'entre-deux toujours fluant et jamais assuré du mythe et du dérisoire).

3. Il se pourrait que les héros de René Kalisky soient jetés entre deux extrêmes (une double conjuration, une double fascination, une double dépendance), soient chacun prisonniers d'un rituel sublime ou misérable. Ainsi, dans *Skandalon*, cette réplique exaspérée de Silvana à Volpi :

«C'est leur faute si tu es incapable de vivre... Ils ont organisé autour de toi un rituel immuable, tu es prisonnier d'une cérémonie entre hommes, et ils t'ont fait perdre toute notion de ce qu'est la vie... Tu es un robot. Et tu m'avais partant promis qu'avec moi ce serait autre chose...». Et cette réponse de Volpi à la journaliste qui l'interviewe :

«Ils (ses compagnons, coureurs cyclistes) savent que je suis prisonnier de mon état de champion, que tout ce que j'accomplis est éphémère et doit être sans cesse recommencé.»

Rituels souvent contradictoires : celui de Volpi et de Bassa, son masseur, n'est pas le même que celui de Gina ou de Silvana, sa première et sa deuxième femme, celui d'Hilter et de Jim — ennemis fascinés — n'est pas le même que celui des officiels du nazisme, Lanz-Eckart-Himmler, Haushofer-Heydrich-Ohlendorf, et le sujet dramatique est la lutte de Jim pour arracher Hitler à une initiation aliénante (et le reconduire à une maîtrise qui elle-même l'arrache à son initiation mutilante) et la fascination qu'Hitler exerce sur un colleur d'imperméables qui le rend à lui-même en lui faisant détruire un Juif qui s'autodétruit — preuve de son objectivité et d'une rencontre possible au delà des personnes.

4. Il se pourrait qu'au terme et déjà tout au long des pièces de René Kalisky quelque chose comme une dissolution et une naissance s'accomplisse, le surgissement du hors soi des personnages (Volpi, Hitler et Jim), qui se perdent dans les forces cosmiques de l'histoire parallèle, de l'éternel retour du sursens et du non-sens.

Une fois encore, mystique (l'état propitiatoire) et nihilisme (le dérisoire) se rejoignent en ce dehors de la visibilité qui est pourtant la trame (et le drame) de toutes ces pièces.

5. Il se pourrait que tout le jeu soit faux, toujours à côté, car l'identité décline, car la personne n'est jamais assurée ⁽¹⁾ d'être ce qu'elle est, car on joue mal son rôle et on ne joue que son rôle, que son pluriel chaviré, que son devenir incertain et déjà donné, car la fatalité du moi-personne(s) est seule le héros ou l'héroïne d'une scène vidée peu à peu de l'héroïque. Exemple ici *Le pique-nique de Claretta*, où chaque personnage joue parfois comme en représentation, comme en répétition et parfois au delà de son rôle, excédant la comédie et excédant l'histoire, où les personnages se confondent et se combattent dans un même rôle (ainsi à la scène 4 de la première partie, Fri-Fri et Antonella sont «tour à tour et simultanément» Claretta).

Il se pourrait qu'à force de jeu à vue et d'identifications, il n'y ait plus ni distance ni proximité — nous sommes aussi loin de Brecht que du théâtre intimiste — mais quelque chose comme un non-lieu, où la répétition se répète et ne trouve plus de lieu, où le fascisme par exemple se répercute, s'amplifie comme un écho malade de son bruit et de sa clameur et s'insinue — surdité et oubli — dans notre dévoiement, dans notre assomation de l'ambiguïté.

6. Il se pourrait qu'au sortir de ces pièces rien ne soit plus assuré ⁽²⁾ : ni la haine, ni le dégoût, ni la nostalgie — ni surtout le jugement qui nous

⁽¹⁾ C'est l'instabilité qui est parodique, parodique et tragique de nous-mêmes, de notre désir et de nos limites, de notre innocence et de notre faute. D'où l'ironie, le visage mouvant de l'entre-deux, les déplacements ironiques dans le théâtre de René Kalisky, où se révèle le véritable pessimisme de la personne et de l'Histoire, l'inanité et la nécessité de la permutation. Puissance et impuissance de la tragédie, en ce change qui précipite (avec les détours de l'hésitation, de la passion et du combat) vers la dissolution. Eternel jeu d'Eros et de Thanatos, réimaginé à travers notre histoire réécrite (rejouée, reperdue) qui nous déplace et nous resitue hors du lieu du spectacle et dans quel site invivable ?

⁽²⁾ D'où le désarroi ou la mauvaise humeur de certains spectateurs qui, après la représentation du *Pique-nique de Claretta* dans la mise en scène — le déplacement de l'ambiguïté, le rituel du travestissement — d'Antoine Vitez, ne retrouvent pas d'histoire articulée selon un sens psychologique et moralisateur, c'est-à-dire univoque et rassurant, prêt pour le commentaire, la discussion, le divertissement de la bonne conscience humaniste. Nous sommes, il faut s'y faire, avec le théâtre de Kalisky et la mise en scène de Vitez, au delà de la psychologie et du moralisme du théâtre bourgeois et du théâtre engagé. L'opacité du visible rend visible — c'est, avec leurs différences, les leçons *hors cours* de Kalisky et de Vitez. L'ambiguïté doit se vivre — le spectacle en est l'occasion remémorante, l'invitation enjouée et diabolique —, non se comprendre d'une façon abstraite, théorique, univoque. La fiction théâtrale n'illustre pas des thèses ou des états d'âme, elle broie de la vie, elle crache (avec toute la froideur requise) des mots et des corps, des mythes vivants au goût de génocide et de farce privée, de décadence et de trivialité. Décalée de la vie quotidienne (l'aveugle ici de nos tâches, de nos malheurs et de nos joies)

innocente. Tout est partagé et disséminé : le fascisme est là encore parmi nous et le nazisme qui envoûta et la maladie périodique de l'Histoire. Nous ne sommes pas les complices bien sûrs, mais pas non plus les juges et les voyeurs. L'innocence est désormais malade (il n'y a plus d'histoire sainte, de sens pur) et les images, les personnages qui se télescopent, les temps qui s'altèrent les uns les autres reviennent, démultipliant la dimension illusoire, de l'être ici et maintenant, nous obligeant au jeu à côté, de nous même en face et à côté.

Quelque chose comme l'histoire vide (aveugle) et l'intimité pleine (surchargée d'images contradictoires et vaines) demeure entre la rétine et l'oreille, en deçà ⁽³⁾ du commentaire et de l'interprétation. Gestes et voix irréductibles à tout ce qui n'est pas la mise en scène, la mise en jeu de la vie — celle des acteurs, la nôtre, celle de personne(s).

et de la légende (la poésie, le rêve de l'origine et de l'avenir), elle rend compte de la circularité de l'Histoire et du jour le jour de chacun de nous, du rythme incompréhensible qui nous porte et qui nous comprend comme ses jouets, ses complices et ses responsables. L'exercice du phantasme alors rejoint, dans le privé de chaque spectateur, l'universel de l'oubli, du mensonge et du courage critique. Que dire à la spectatrice mécontente de cet enjeu, sinon qu'il est celui-là même de la tragédie (qui intègre la parodie et est minée par elle, qui est l'à-côté du réel et le dedans de cet écart), l'image de l'éclatement de notre monde de la non-identité et de la totalisation ? Encore une fois, l'opaque et la clarté dans le jeu des miroirs agrandissants, rapetissants — brisés.

(3) Il me semble que c'est cet en deçà que Vitez a porté à la scène, réactivant et simplifiant à la fois — assumant autrement — la confusion. Peut-être que chez lui l'indivision de chaque personnage par rapport à ses rôles et de tous les protagonistes par rapport à chacun l'emporte (échange de colliers, de perruques, unanimité du travestissement) sur la distance et la séparation qu'installe entre eux, avec plus d'insistance, Kalisky. Le balancement entre la dérision et la nostalgie devient alors la progression du grimage défait de la moisissure, l'annulation du rituel et de la mémoire des origines, l'inertie — vieux chiffons de l'Histoire. Si l'éclairage n'est plus le même — c'est peut-être toute la vision du fascisme et de la sexualité de Vitez et de Kalisky qui ici diffère et décale —, un même rythme d'incertitude, de critique de l'identité, de déplacements, d'absence de fin, d'images mnésiques et d'oubli traverse l'espace intemporel de l'Histoire, portant et effaçant le spectacle qui tire sa force et sa précarité de ce non-lieu redoublé.

Almiration
(autour du *Voyage à Naucratis*
de Jacques Almira) *

par Marc Renwart

«La lecture, loin d'être la recherche de la connaissance, cette espèce de justification universitaire dont s'entoure une valeur marchande de plus, est une collision susceptible d'infliger des changements de direction, de sens au flux de désir et des mots et que celui qui lit produit autant de sens que celui qui écrit et que leurs productions respectives s'inscrivent dans leur champ d'interférences : le livre» (p. 162).

Ainsi donc, l'aire schizophrénique où se produit l'écriture s'ouvre aux multiples sens de mon délire et consacre la validité de mon regard. Ce point de vue dont il semble impossible de se départir et auquel les méandres du discours de l'autre finissent toujours par nous ramener. Il ne s'agit plus guère de savoir et de compréhension :

«L'important n'est pas de savoir ce que veut dire la métamorphose de Kafka, ce qu'elle symbolise ou signifie mais bien comment elle est possible...

Aussi les très belles œuvres ont ce caractère. Elles sont sereines d'aspect et incompréhensibles» (p. 251).

À l'intérieur de ce foisonnement de sens, restituer le cheminement de notre imaginaire, le structurer dans l'une de ses directions. Mais afin que la partialité d'une telle démarche ne réduise pas le livre à l'une de ses possibilités, il nous apparaît nécessaire d'introduire à quelques-uns des «je» possibles.

* Gallimard, coll. «Le chemin», 1975. Prix Médécis.

Nous pourrions par exemple, nous désolidarisant des règles du jeu proposé, nous repaître des représentations d'un autre et nous enfoncer avec lui dans l'univers de sa propre métaphore, ce qui le personnalise et le constitue en tant qu'autre. Il faudrait retrouver au travers des pages les manifestations sociales d'Almira pour en constituer sa biographie. Son «je» de l'histoire des hommes. Mais il semble qu'une telle interprétation réduirait par trop les intentions du livre puisque, dès lors, je ne pourrais plus être ni lui, ni toi et cela ne doit pas apporter grand chose à l'invention qu'on nous laisse espérer :

«Ainsi d'après vous, ma biographie aura pour fonction d'expliquer et d'éclaircir certains tronçons de mon discours? Voilà bien une chose étrange. Alors comment vous y prenez-vous avec R. Roussel? ... A-t-il vécu certains... comment dire?... certains pieds des Nouvelles impressions d'Afrique» (p. 506).

On pourrait se calfeutrer dans le discours psychanalytique et se retrouver dans le «je» du savoir en décortiquant, découvrant, analysant. De ce point de vue, le livre regorge d'échappatoires : schizophrénie bien sûr (Almira écrit son autoschizographie p. 378), schize qui non seulement est signe d'a-normalité aux yeux des autres mais encore devient la réalité littéraire («Je suis la schize. La grande schize qui fend depuis Proust la littérature toute entière» (p. 503)) ; analité, démembrement, paranoïa, délire, etc... Et l'auteur lui-même nous indique sa lecture du discours psychanalytique. Trois chaînons en tout cas en marquent le sens. Il conteste l'usage que Freud fit de son génie même si ultérieurement il s'excusera auprès de l'auteur de la science des rêves (p. 458) :

«Le président Schreber, du phallus occidental s'étant fait un boa, un certain Sigmund Freud de son état fricanalyste tenta de l'en juguler. Force lui fut de renoncer. Le parricide ophidien et à plumes l'avalà» (p. 110).

Et ce reproche d'ordre économique n'est pas près de cesser puisqu'on va «vendre Freud à l'encan» (p. 228).

Et enfin il semble impossible de ne pas penser à se situer par rapport à Deleuze, dont la présence est attestée par de nombreuses allusions qui pour discrètes qu'elles soient n'en sont pas moins significatives : «Je suis cette immense machine folle» (p. 255) et le président Schreber qui mène tout droit à *L'AntiEdipe*. Il n'est pas difficile de se souvenir de *La Logique du sens* en lisant : «la profondeur ça n'existe pas, tout est en surface» (p. 244) ou excessif de mettre en parallèle :

«Son corps savait l'histoire du monde occidental ; il en était le martyr, il en était le témoin tatoué» (p. 140)

avec un cours donné par Deleuze en 1970-71 (n° de l'*Arc* sur Deleuze, p. 23).

On pourrait se perdre en deçà de soi-même et «troquer les pierres d'achoppement contre des en délire à rebâtir de fond en comble, à s'y nicher et à y vivre» (p. 124) et voyager au gré du jeu des mots : fautes d'orthographe, néologismes, onomatopées, homonymies, associations, etc... Mais si à petite dose, il pouvait porter à l'éclaircissement du «je», il est vite envahi par une graphorrhée dont l'auteur est conscient (p. 249) et qui à notre avis étend excessivement certains développements.

Puisqu'à lire ce livre, il apparaît que le héros du roman est à la fois celui qui écrit, celui qui lit et celui dont on parle (Tu Jil), qu'il est surtout Flaubert, mais aussi Artaud, Nietzsche, Proust, Sade, Kafka, etc..., il nous a semblé surtout intéressant d'introduire à ce qui, selon l'auteur, leur serait commun et que la réunion de tous en un pourrait rendre plus éclairante.

Nous avons choisi de gagner le centre de nous-mêmes pour «trouver l'être dans le langage car c'est précisément l'être que vise le langage» (Husserl).

Nous avons tenté le «voyage à Naucratis» sans les incidents de parcours. Disons même, si vous le voulez bien, que nous sommes arrivés puisqu'aussi bien, comme on nous le rappelle, c'est du côté de Naucratis que Socrate place l'origine mythique de l'écriture.

«Il faut un début. Un but. Pourquoi écrivez-vous et que voulez-vous dire» (p. 15). Et aucun détours ne semble nécessaire : «parce que en deçà et au-delà de la littérature, il n'y a rien» (p. 107) et que «écrire ne conduit qu'à écrire» (p. 161).

J'ai essayé de mettre au jour l'essence du processus littéraire :

«Un interminable devoir de français, un récurrent concours général dont toute la littérature du passé, du présent, du futur participerait» (p. 14).

«Un énorme livre qui ne finit jamais, où tout est mécanique, rien dû au hasard» (p. 99).

Il s'agit donc du livre qui se fait au lieu de l'écriture, de la lecture et de sa confrontation avec lui-même. Selon un paradoxe constant dans le déroulement du livre, l'auteur en place à la fois l'origine et la genèse dans sa graphorrhée (p. 247) et dans l'étude de Roussel, de son «principe-fonctionne» qui lui donna l'idée d'un livre qui marcherait tout seul sans recours au sens commun et à la logique (p. 482).

Un livre qui se fait avec comme point de départ l'espérance et comme ligne d'horizon l'incertitude («J'attends de l'écriture quelque chose et j'écris pour savoir ce que j'attends» (p. 456)).

Un livre qui serait le domaine de la phrase :

«La phrase est indomptable, elle parle. Aucune théorie jusqu'ici conçue n'a pu l'analyser. Elle n'associe pas, ne signifie pas, elle parle à tort et à travers. La phrase, c'est la violence. Aucune idéologie ne peut la contrôler. Elle est irrécupérable, irrémisiblement destructrice...» (p. 116).

et de l'écrivaincité, qui est :

«un pis aller. Elle est la dernière possibilité de qui veut parler, de qui n'a pas été complètement tu par les différents stades de la répression... L'écrivaincité n'est pas en phase avec la phrase. Elle est justement le plus beau symptôme de maladie, de schize, de scission, de séparation» (p. 118).

Un livre qui vit son propre développement, sans avoir rien décidé du tout et cherche à s'insérer dans le corps littéraire, se confrontant par la critique à d'autres lui-même. (Par exemple, Sade, p. 416, Proust, notamment p. 398, Lovecraft p. 404, Joyce p. 468, etc...).

Et à force de s'écrire, le livre se relit puis se critique ; l'auteur invente la princesse Zéphora qui, étant l'œuvre elle-même, dialogue avec Jil à leur propos et à propos d'Almira.

Un livre qui finalement se met en procès et se condamne par «expression avec sursis» (p. 498) et se sauve «à force de constance et d'orgueil» (p. 326).

Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par l'Université libre de Bruxelles et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par l'Université Libre de Bruxelles, ci-après ULB, et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB, ci-après A&B, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique mise en ligne par les A&B. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les A&B déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les A&B ne pourront être mises en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des 'Archives & Bibliothèques de l'ULB' et de l'ULB, ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les A&B encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. Gratuité

Les A&B mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires publiées par l'ULB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. Buts poursuivis

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux Archives & Bibliothèques de l'ULB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s).

Demande à adresser au Directeur de la Bibliothèque électronique et Collections Spéciales, Archives & Bibliothèques CP 180, Université Libre de Bruxelles, Avenue Franklin Roosevelt 50, B-1050 Bruxelles.
Courriel : bibdir@ulb.ac.be.

6. Citation

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université Libre de Bruxelles – Archives & Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. Liens profonds

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. Sous format électronique

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

9. Sur support papier

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. Références

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références à l'ULB et aux Archives & Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.