

RUBOR ET PUDOR

vivre et penser la honte
dans la Rome ancienne

Textes édités
par Renaud Alexandre,
Charles Guérin et Mathieu Jacotot

RUBOR ET PUDOR

Vivre et penser la honte dans la Rome ancienne

DANS LA MÊME COLLECTION

- Homère, Horace, le mythe d'Edipe, les Sentences de Sextus*, ELA 1, 1979, 128 pages.
- Questions de sens*, ELA 2, 1982, 144 pages.
- Le Texte et ses représentations*, ELA 3, 1987, 188 pages.
- Le Monde du roman grec*, textes édités par Marie-Françoise BASLEZ, Philippe HOFFMANN et Monique TRÉDÉ, ELA 4, 1992, 360 pages.
- L'Invention de l'autobiographie d'Hésiode à saint Augustin*, textes édités par Marie-Françoise BASLEZ, Philippe HOFFMANN et Laurent PERNOT, ELA 5, 1993, 336 pages.
- Le Concept de nature à Rome. La physique*, textes édités par Carlos LÉVY, ELA 6, 1996, 272 pages.
- Antiquités imaginaires. La référence antique dans l'art moderne de la Renaissance à nos jours*, textes édités par Philippe HOFFMANN et Paul-Louis RINU, ELA 7, 1996, 272 pages.
- Le Rire des Anciens*, textes édités par Philippe HOFFMANN et Monique TRÉDÉ, ELA 8, 1998, 332 pages.
- Images romaines*, textes édités par Clara AUVRAY-ASSAYAS, ELA 9, 1998, 320 pages.
- Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, textes édités par Philippe Büttgen, Stéphane DIEBLER et Marwan RASHED, ELA 10, 1999, 352 pages.
- Le Censeur et les Samnites. Sur Tite-Live, livre IX*, textes édités par Dominique BRIQUEL et Jean-Paul THUILLIER, ELA 11, 2005, 2^e tirage, 212 pages.
- Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, textes édités par Clara AUVRAY-ASSAYAS et Daniel DELATTRE, ELA 12, 2001, 448 pages.
- Skhèma/Figura. Formes et figures chez les Anciens. Rhétorique, philosophie, littérature*, textes édités par Maria Silvana CELENTANO, Pierre CHIRON et Marie-Pierre NOËL, ELA 13, 2004, 384 pages.
- Ariane et Dionysos. Un mythe de l'amour conjugal*, Claude VATIN, préface de Jacqueline DE ROMILLY, ELA 14, 2004, 144 pages.
- L'Invention de l'histoire politique chez Thucydide*, Jacqueline DE ROMILLY, préface de Monique TRÉDÉ, textes édités par Dimitri KASPRZYK, ELA 15, 2005, 272 pages.
- Réceptions antiques. Lecture, transmission, appropriation intellectuelle*, textes édités par Lætitia CICCOLINI, Charles GUÉRIN, Stéphane ITIC et Sébastien MORLET, ELA 16, 2006, 192 pages.
- Couleurs et matières dans l'Antiquité. Textes, techniques et pratiques*, études réunies par Agnès ROUVERET, Sandrine DUBEL et Valérie NAAS, ELA 17, 2006, 304 pages.
- Identités romaines. Conscience de soi et représentations de l'autre dans la Rome antique*, textes édités par Mathilde SIMON, ELA 18, 2011, 288 pages.

ÉTUDES DE LITTÉRATURE ANCIENNE

19

RUBOR ET PUDOR

Vivre et penser la honte dans la Rome ancienne

Textes édités par
Renaud Alexandre, Charles Guérin et Mathieu Jacotot

ÉDITIONS RUED'ULM

Illustration de couverture :
Masaccio, *L'Expulsion du jardin d'Eden* (1426-1427), détail.
Fresque de la chapelle Brancacci, église Santa Maria del Carmine, Florence.

*Ouvrage publié avec le concours de l'Institut universitaire de France
(équipe d'accueil CRISES – Université Montpellier III-Paul Valéry, EA 4424),
de l'équipe d'accueil « Rome et ses Renaissances »
(Université Paris IV-Sorbonne, EA 4081) et de l'association Compitum.*

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction
par tous procédés réservés pour tous pays.

© Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2012
45, rue d'Ulm – 75230 Paris cedex 05
www.presses.ens.fr

ISBN 978-2-7288-0465-8
ISSN 1294-9493

SOMMAIRE

Introduction, par Renaud ALEXANDRE, Charles GUÉRIN, Mathieu JACOTOT	7
Sur la lexicalisation de l'idée de honte en latin, par Jean-François THOMAS	13
Le <i>pudor</i> de Crassus (à partir du <i>De oratore</i> de Cicéron), par Florence DUPONT	33
Les aspects médicaux de la honte dans le <i>De medicina</i> de Celse, par Sylvie ARNAUD-LESOT	45
Le citoyen face aux pratiques collectives de la honte à Rome : le droit et les dieux, ou deux poids, deux mesures, par Annette RUELLE	61
Honte au mauvais prince, ou la construction d'un discours en miroir, par Stéphane BENOIST	83
<i>Erubescere, caro quae Christum induisti!</i> Honte et conversion chez Tertullien et Cyprien, par Laetitia CICCOLINI	99
De la honte classique à la honte chrétienne? Quelques réflexions d'après l'œuvre d'Isidore de Séville, par Jacques ELFASSI	119
Bibliographie	127
Index	139

INTRODUCTION

Renaud ALEXANDRE, Charles GUÉRIN, Mathieu JACOTOT¹

Réuni pendant plusieurs années à l’École normale supérieure de la rue d’Ulm, le séminaire « Pensée et modes de pensée à Rome » visait à étudier l’activité intellectuelle et mentale des Romains sous ses différentes formes, quel qu’ait été son niveau d’élaboration ou d’abstraction, en observant la pensée à l’œuvre dans des domaines divers, qui ne relevaient pas nécessairement de la seule production théorique. S’il traitait de l’élaboration des doctrines et des concepts, il a également abordé la manière dont s’exerçait et se révélait la pensée sur des terrains moins proprement réflexifs tels que l’imagination, les croyances, les valeurs ou les pratiques propres au *mos* romain.

L’approche de la pensée romaine par le biais exclusif des concepts et des textes strictement théoriques aurait été réductrice, car elle n’aurait donné accès qu’à un seul mode de pensée, dont le contenu et la forme ne représentent qu’un pan de la culture romaine. Il importait donc de prendre en compte la diversité des témoignages, qui peuvent laisser place à différents degrés de conceptualisation. Ainsi, un texte philosophique peut prendre sens en référence à une production littéraire contemporaine traitant du même objet et à la manière dont cet objet est lui-même vécu dans la pratique quotidienne des Romains.

Plus encore, il convenait de réintroduire cette diversité au niveau du texte lui-même : un texte ne constitue pas un objet monolithique, mais peut revêtir plusieurs statuts concurrents ou complémentaires. Document historique susceptible de nous renseigner sur une pratique ou un ensemble de *realia*, le texte littéraire, inscrit dans son époque, poursuit aussi des fins esthétiques ou idéologiques. Il peut enfin révéler l’axiologie au moyen de laquelle l’auteur juge et construit un objet au moment même où il le représente à ses lecteurs.

En liaison avec ces trois paliers textuels, nous avons tenté d’observer les manifestations de la pensée romaine à trois niveaux différents. En conjuguant

1. R. Alexandre, Ch. Guérin et M. Jacotot sont respectivement ingénieur de recherche à l’IRHT; maître de conférences en langue et littérature latines à l’université Paul-Valéry Montpellier III et membre junior de l’Institut universitaire de France; professeur agrégé de lettres classiques en classes préparatoires au lycée Henri-Poincaré de Nancy.

les approches de l'histoire des idées et de l'histoire culturelle, trois domaines d'étude ont été associés et confrontés.

- Idées et concepts : la pensée réflexive et intellectuelle

Il s'agit là du niveau le plus fréquemment abordé quand il est question de la pensée romaine. C'est le domaine de la pensée consciente et abstraite. Pensée des philosophes, des maîtres de rhétorique ou des savants (médecins, naturalistes...), elle élabore, théorise et conceptualise. Cette approche permettait de comprendre comment les concepts sont construits, mis en système puis utilisés.

- Imaginaires et idéologies : la pensée non savante

Cette deuxième strate est celle de la pensée qui, tout en révélant une activité intellectuelle intense et structurée, ne se présente pas comme réflexive. Pensée des artistes, des moralistes ou des polémistes, cette pensée non savante ne vise pas la constitution d'un corps de connaissances. Plus largement encore, elle peut s'incarner sous la forme d'une pensée plus commune et plus quotidienne, qui ne répond pas à des normes de production aussi clairement définies que celles des genres littéraires canoniques, par exemple. C'est ainsi que l'on pouvait tenter d'observer les productions artistiques, les croyances, les normes, les valeurs morales ou sociales.

- Sensibilités et mentalités : la pensée pratique

Ce dernier niveau concerne la pensée telle qu'on peut l'observer à travers la conduite des individus, les mœurs et les usages romains ; il s'agissait, dans ce cas, d'utiliser les comportements comme des révélateurs de la pensée. Les usages, les rites et les coutumes devenaient ainsi les signes d'une culture partagée.

L'enjeu était alors de parvenir à étudier un même objet à ces trois niveaux d'élaboration afin d'aborder la pensée romaine en associant ces trois facettes. Telle que nous l'avions définie, cette approche permettait d'affronter le problème de l'unité de la pensée romaine dans son ensemble : la question de son évolution chronologique, bien qu'elle soit souvent perçue comme inscrite dans la longue durée – et semble donc peu propice à des changements rapides – devait en effet être posée. Fallait-il établir, par exemple, une distinction entre une pensée romaine païenne et une pensée romaine chrétienne ? La possibilité de variations géographiques devait également être prise en compte.

Par ailleurs, la notion même de « pensée romaine » devait être mise en question. Étudier les manifestations d'un même objet sous ses différentes formes conduisait à distinguer les représentations individuelles (propres à un auteur) et les représentations collectives (propres aux Romains). Pouvait-on alors postuler l'existence d'une « pensée » singulièrement romaine ?

Pour tenter de répondre à ces questions et pour explorer les trois domaines précédemment mis en évidence, des approches diverses ont été combinées : les sources textuelles ont été privilégiées, mais elles ont été sollicitées de manière plurielle, du point de vue linguistique, philologique, littéraire, philosophique ou anthropologique.

La honte à Rome

C'est dans ce cadre de travail qu'a été étudié le thème de la honte dans la Rome antique. Ce dernier peut en effet se prêter aux trois approches précédemment identifiées. La honte est un concept formalisé par des savants, qu'ils soient rhéteurs, philosophes, médecins ou juristes. Elle est tout autant un objet littéraire et idéologique : dans le domaine littéraire, elle constitue une topique majeure de la poésie élégiaque ou de la comédie, sous des modalités diverses, comme la honte de la jeune fille dans l'élégie ou la honte du *iuuenis* débauché dans la comédie ; sur le plan idéologique, le *pudor* est valorisé comme l'une des vertus ancestrales. Enfin, la honte est une expérience révélatrice de certains modes de pensée romains : elle est un sentiment pénible et la faute honteuse provoque une forme d'ostracisme social pour celui qui la commet.

Analysable à chacun des niveaux de conceptualisation qui viennent d'être définis, cette notion de honte soulève différents problèmes méthodologiques que les contributions qui suivent sont contraintes d'affronter.

On doit remarquer, en premier lieu, qu'il n'existe pas en latin de terme absolument identique à celui de « honte ». Ce dernier se trouve éclaté en différentes unités lexicales, *pudor* principalement, mais aussi *rubor*, *turpitudo* ou *uerecundia* – entre autres. Une étude onomasiologique est donc indispensable, afin de déterminer comment les Romains se représentent et définissent le phénomène de la honte tel que nous le comprenons. Il importe également de préciser la relation entretenu par cet objet avec d'autres notions romaines complexes, mais d'une grande importance dans le paysage mental des Romains, comme la dignité, l'honneur, la culpabilité ou la faute.

Parallèlement à cette première approche, il est nécessaire d'évaluer l'homogénéité ou, à l'inverse, l'hétérogénéité de la honte dans les mentalités et la pensée romaines. La honte théorisée par les médecins, représentée par les poètes et ressentie par le simple citoyen est-elle la même dans chaque cas, ou y a-t-il lieu d'opérer des distinctions entre ces diverses manifestations ? La honte comme phénomène vécu doit-elle être distinguée de la honte comme objet de pensée ? Et quel lien peut-on véritablement établir entre les pratiques concrètes de la honte et sa théorisation ?

Plus radicalement, il faut s'interroger sur la légitimité d'une application de la notion moderne de honte à l'Antiquité romaine. Peut-on constituer différentes réalités romaines en un objet unique ou doit-on préserver leur diversité ? La notion de honte possède-t-elle une valeur épistémologique et heuristique pour l'étude de l'Antiquité ? Peut-on en faire un objet d'étude cohérent ou faut-il seulement la situer à l'horizon de notre travail ? Quelle que soit la réponse à ces questions, il paraît nécessaire, pour notre étude, de partir de l'intérieur de la culture romaine en tentant de se déprendre du point de vue moderne :

on s'appuiera ainsi sur une observation des textes et non sur une définition préconçue de la honte.

Mais la notion de honte pose également des problèmes d'interprétation qui lui sont spécifiques.

La première question qui s'impose est celle de l'évolution chronologique du phénomène à la fois psychologique, social et culturel qu'est la honte sur une durée aussi longue que celle de l'ère romaine en Méditerranée. L'étude de cet objet chez des auteurs aussi éloignés dans le temps que Cicéron, Celse, Cyprien ou Isidore de Séville permet, dans les pages qui suivent, d'apporter des éléments de réponse.

La honte est un concept sociologique qui a reçu une place particulière dans les travaux d'E. R. Dodds sur le monde grec antique. Reprenant une distinction établie par R. Benedict, dans son étude du Japon du milieu du xx^e siècle, entre « cultures de la honte » (*shame cultures*) et « cultures de la culpabilité » (*guilt cultures*), Dodds a montré que la Grèce homérique relève d'une *shame culture*² : l'action y est gouvernée par le souci de l'estime de l'entourage et par des sanctions extérieures. Les héros vivent dans un monde qui ignore le remords ou la culpabilité et règlent leur comportement à l'aide de l' $\alphaἰδώς$: ils redoutent de perdre la face devant leurs pairs. À la lumière de ces études, on peut alors s'interroger sur le statut de la culture romaine : relève-t-elle d'une *shame culture* ou d'une *guilt culture*? Mais le problème soulevé par Dodds, qui est en somme celui de l'intériorité, peut aussi traverser la notion même de honte. La honte est-elle à Rome un fait social extériorisé, localisé dans le regard de l'autre sur soi? Ou représente-t-elle un phénomène éthique intérieurisé (la honte de soi)? Ces deux modes de fonctionnement ont pu se succéder, voire coexister à certaines époques.

Enfin, la honte est fréquemment pensée comme une réalité négative, un sentiment désagréable, s'accompagnant d'une gêne physique. Mais elle recèle également un aspect positif : la retenue – que dénote d'ailleurs le terme de *pudor* – et l'intériorisation de la contrainte sociale. Nous aurons à examiner comment la honte a pu être également pensée comme un sentiment positif, préservant par exemple celui qui la ressent de la funeste *audacia*.

Contributions du volume

À la fois objet théorique, topique littéraire et réalité émotionnelle ou sociale vécue, la honte appelle un regard complexe, qui doit se faire à la fois lexicologique, rhétorique, littéraire, juridique, médical et philosophique. C'est ce regard varié que portent sur notre objet les contributions ici réunies.

2. R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword : Patterns of Japanese Culture*, Londres, Secker & Warburg, 1947 ; E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977, p. 11-70.

La première d'entre elles (J.-F. Thomas, « Sur la lexicalisation de l'idée de honte en latin ») constitue une étude sémantique comparée de trois termes utilisés en latin pour désigner la honte, *pudor*, *uerecundia* et *rubor*. Elle jette les indispensables bases lexicales de l'enquête, analyse les relations de ces termes avec le vocabulaire du déshonneur et débouche sur une interprétation plus générale de ce phénomène, en mettant notamment en avant la part qu'y prennent la conscience individuelle et le jugement de la collectivité.

Dans un deuxième temps, trois contributions proposent une approche de la honte à Rome qui confronte pensée théorique et pensée non savante au sein de textes techniques. F. Dupont (« Le *pudor* de Crassus, à partir du *De oratore* de Cicéron ») l'envisage en associant deux domaines : celui des pratiques de sociabilité propres aux grands *nobiles* des années 90 av. J.-C. et celui des normes régissant leurs interventions publiques. Le *pudor*, qui représente l'une des qualités essentielles de l'orateur, fait également partie des règles de la conversation. F. Dupont montre ainsi quel usage les interlocuteurs du *De oratore* font du *pudor* afin de tenir des propos malgré tout techniques (qu'est-ce qu'un orateur ? qu'est que l'éloquence ?) sans pour autant enfreindre les règles de la bienséance et être ravalés au niveau des rhéteurs privés de *dignitas*. S. Arnaud-Lesot (« Les aspects médicaux de la honte dans le *De medicina* de Celse ») étudie la honte sous l'angle médical. Elle montre comment la honte apparaît chez Celse comme un facteur qui perturbe l'exercice de la médecine, qu'elle soit ressentie par le malade qui s'offre au regard du médecin ou par le médecin lui-même : le *pudor* est analysé par Celse comme une entrave à l'*ars*. A. Ruelle (« Le citoyen face aux pratiques collectives de la honte à Rome : le droit et les dieux, ou deux poids, deux mesures ») nous livre une approche juridique de la honte. Son propos est d'étudier sur la longue durée les manifestations collectives d'hostilité à un individu (*obuagulatio*, *endoploratio*, *flagitium*, *conuicium*, etc.) qui visent à susciter la honte chez ce dernier, que ces pratiques soient régulées ou non reconnues par le droit. Celles-ci sont replacées dans l'anthropologie juridique et religieuse romaine, puis envisagées selon la lecture qu'en ont faite les auteurs chrétiens.

Dans un dernier temps, trois contributions analysent la honte en s'intéressant à des étapes idéologiques essentielles de l'histoire longue de Rome : principat, mise en place des modes de pensée chrétiens, christianisme établi. S. Benoist (« Honte au mauvais prince, ou la construction d'un discours en miroir ») étudie la place de la honte dans la construction de la figure du bon ou du mauvais empereur, depuis les Julio-Claudiens jusqu'aux Sévères. L'étude des discours de blâme et d'éloge du souverain et l'analyse de la réflexion sur les vertus que l'on attend de lui permettent de définir ce qu'est à cette époque le bon exercice du pouvoir. Sont notamment examinées des œuvres telles que la tragédie prétexte *Octavie*, les biographies de Suétone et l'*Histoire Auguste*. L. Ciccolini (« Honte et conversion chez Tertullien et Cyprien ») envisage le rôle que les auteurs chrétiens accordent à la honte dans le cadre de la vie morale et spirituelle. En

s'intéressant aux différents contextes d'usage de la honte, elle analyse la manière dont ses représentations ont pu évoluer quand celle-ci a été mise en relation avec les notions de faute, de conversion et de salut : on peut ainsi percevoir comment la notion a été modifiée et enrichie par ses usages chrétiens. Ce problème est également abordé par J. Elfassi (« De la honte classique à la honte chrétienne ? Quelques réflexions d'après l'œuvre d'Isidore de Séville »), qui dégage les aspects spécifiques de la notion de honte telle que l'emploie Isidore, et distingue parmi eux ceux qui peuvent être considérés comme proprement chrétiens et ceux qui conservent une valeur très proche de celle qui était la leur dans le monde païen. Il tempère ainsi l'opposition frontale entre un univers païen qui serait celui de l'extériorité et un univers chrétien marqué par l'intériorité.

J. Dangel avait présenté dans le cadre du séminaire une communication portant sur le thème essentiel de l'amour honteux dans l'élegie romaine et sur le traitement des valeurs traditionnelles romaines au sein de ce genre littéraire. La maladie ne lui a pas permis d'achever l'article qu'elle souhaitait publier dans ce volume.

SUR LA LEXICALISATION DE L'IDÉE DE HONTE EN LATIN

Jean-François THOMAS¹

« La citoyenneté, écrit F. Dupont², implique chez le Romain une structure psychologique qui suppose que l'homme n'est pas son propre juge. De fait, l'homme romain est incapable de se connaître par soi-même, il a besoin du regard des autres. Rome ignore l'intérieurité et l'examen de conscience. L'homme romain n'est qu'exteriorité. Il n'a d'autre miroir que ses semblables pour se voir dans son honneur [...] ou son indignité. » Chacun n'existe qu'à travers le regard de l'autre et en éprouve un fort retentissement intérieur. Or ce sentiment de honte n'a pas fait l'objet d'une étude globale sur les différents plans sémantique³ et littéraire, mais aussi historique et sociologique. La honte peut se définir dans une première approche comme « le sentiment pénible de son infériorité, de son indignité ou de son abaissement dans l'opinion des autres⁴ ». Cette définition fait réunir un champ lexical comprenant évidemment *pudor* et *uerecundia*. L'examen des emplois permet de donner une analyse des significations qui, à travers leurs points communs et leurs nuances distinctives, apporte sa contribution à l'analyse de la notion et ouvre sur les aspects plus romains de la honte. À ces deux substantifs s'ajoute *rubor* au terme d'un parcours de lexicalisation original qui doit être pris en compte afin de déterminer s'il oriente l'emploi du mot vers une forme particulière de honte. La démarche est donc à la fois onomasiologique (de l'idée aux mots) et sémasiologique (des mots à l'idée)⁵.

Cependant *pudor* et *uerecundia* ont une forte polysémie et expriment la retenue et la conscience du bien. Il n'est pas rare que les deux termes de base se trouvent, dans un même énoncé, en relation avec *dederus*, *turpitudo*, *infamia*, ce qui pose le problème de l'interprétation des uns et des autres par « honte »

1. Professeur de langue et littérature latines à l'université Paul-Valéry Montpellier III.

2. F. Dupont, *Le Citoyen romain sous la République*, p. 23.

3. Sur les questions de vocabulaire, voir J.-F. Thomas, *Déshonneur et honte en latin : étude sémantique*.

4. Définition donnée par le *Grand Robert de la langue française*, s. v. honte.

5. Voir C. Baylon et X. Mignot, *Sémantique du langage*, p. 120-122.

ou par « déshonneur ». Des situations comme celles-ci rappellent la nécessité de confronter les emplois afin de cerner au plus juste les sens et les notions : une étude de la honte ne peut faire l'économie d'une réflexion sur le déshonneur et sur le sens de l'honneur.

L'explicitation des significations⁶ se fait par l'examen des contextes qui décrivent eux-mêmes les situations auxquelles s'appliquent les termes de notre champ lexical, si bien que l'orientation est sémantico-référentielle. Les nuances dégagées sont formalisées au moyen de l'analyse sémique qui décrit chaque sens par des sèmes. L'avantage est de pouvoir confronter les sens entre eux et, si le risque est de voir la méthode pousser à surinterpréter en forçant les différences, les théoriciens de cette démarche ont bien montré que tous les sèmes ne sont pas toujours actualisés dans toutes les occurrences. Les distinctions sont évidemment sémantiques mais leurs emplois peuvent varier selon les périodes et les auteurs, c'est-à-dire selon les modes de pensée. L'étude s'étend sur la période de Plaute à Suétone et laisse de côté les auteurs chrétiens qui véhiculent des valeurs et un système de pensée nouveaux.

Comparaison de *pudor* et de *uerescundia*

Ces deux substantifs comportent des éléments de ressemblance et de différenciation assez nets.

Pudor

En latin préclassique, *pudor* signifie « pudeur », « retenue », et c'est seulement à partir de Cicéron et de César qu'il désigne la honte. Celle-ci est en revanche exprimée par le verbe *pudere* dès Plaute et Térence. Le sens de « honte » du substantif représente jusqu'à Suétone un peu plus du quart des occurrences totales (240 sur 830 environ, soit 29 %) et, si elles se répartissent de manière homogène selon les genres, on observe une fréquence tout de même plus marquée chez les historiens, les auteurs épiques et les moralistes, trois genres littéraires qui analysent les valeurs et leur mise en œuvre.

Analyse du sens de *pudor* [« honte »]

Les contextes décrivent bien les mécanismes de la honte à laquelle s'applique le terme. Parfois la personne intérieurise les critiques du groupe, puis leur effet se trouve redoublé par les reproches qu'elle se fait à elle-même, selon une progression bien mise en évidence dans ce passage de César concernant les déserteurs Allobroges confrontés à l'hostilité générale :

6. Sur ces points de méthode, voir J.-F. Thomas, *Déshonneur et honte en latin : étude sémantique*, p. 3-14.

[...] *idque ita esse cum ex aliorum obiectationibus tum etiam ex domestico iudicio atque animi conscientia intellegebant. Quo pudore adducti [...] discedere ab nobis*⁷.

[...] non seulement les reproches d'autrui, mais surtout leur jugement intime et leur propre conscience leur faisaient comprendre qu'il en était ainsi. Poussés par la honte, ils résolurent de quitter notre parti [...].

Le syntagme *ex domestico iudicio atque animi conscientia* explicite tout le cheminement du *pudor*.

Plus souvent, la prise de conscience de l'indignité de la conduite s'opère sous le regard des autres comme le décrit César à propos de tentatives de fuite de la part de soldats démoralisés :

*At lucem multum per se pudorem omnium oculis, multum etiam tribunorum militum et centurionum praesentiam afferre*⁸.

Mais ce qui apportait un vif sentiment de honte, c'était, par lui-même, le grand jour à cause des regards de tous, et surtout la présence des tribuns et des centurions.

La scène tragique joue de ce processus. L'ombre de Thyeste se représente Égisthe envahi par le *pudor* au moment où elle l'interroge sur sa naissance :

[...] *Quid pudor uultus grauat?*
*Quid dextra dubio trepida consilio labat*⁹ ?

[...] Pourquoi la honte alourdit-elle ton visage? Pourquoi ta main chancelle-t-elle tremblante, doutant de son dessein?

Ces exemples et bien d'autres actualisent un séisme « honte » avec les sèmes suivants : /sentiment de retenue/ /où la conscience critique du sujet l'amène à savoir qu'/ /il ne mérite pas sa propre estime ni celle de la collectivité/. Le *pudor* suppose la conscience du bien et se manifeste toujours après une faute grave ou face à la possibilité d'en accomplir une¹⁰, et cette caractérisation de la honte est importante pour la comparaison avec d'autres situations référentielles couvertes elles aussi par le mot.

Assez souvent, la structure syntaxico-logique de l'énoncé fait du *pudor* l'agent d'une modification de la conduite. Le substantif est ainsi sujet de *reuocare ab* « rappeler, ramener de » :

*Neque enim es, Catilina, ut te aut pudor a turpitudine aut metus a periculo aut ratio a furore reuocarit*¹¹.

Car tu n'es pas un homme, Catilina, que la honte écarterait de l'infamie, la crainte d'un danger, la raison d'un acte de folie.

7. César, *B. C.* III, 60, 2-3. En l'absence de mention contraire, les traductions sont celles des contributeurs.

8. César, *B. C.* I, 67, 4.

9. Sénèque, *Ag.* 49-50 ; trad. F.-R. Chaumartin.

10. E. Harkot de la Taille, *Bref examen sémiotique de la honte*, p. 9-15.

11. Cicéron, *Cat.* I, 22.

Il en est de même avec *incendit* à propos d'Entelle qui vient de chuter, déséquilibré par le vent :

*At non tardatus casu neque territus heros
acrior ad pugnam redit ac uim suscitat ira;
tum pudor incendit uiris et conscientia uirtus,
praecipitem Daren ardens agit aequore toto*¹².

Mais le héros, sans que sa chute l'ait ralenti ou découragé, revient au combat avec plus de fougue et la colère réveille sa vigueur. La honte aussi et la conscience de sa valeur attisent ses forces : ardent, par toute l'arène, il pousse devant lui Darès qui fuit tête baissée.

Pudor est, avec ses deux syllabes brèves, à la base d'un dactyle dans un environnement spondaïque, comme pour souligner la dynamique exprimée par le syntagme *pudor incendit* car la honte de la chute le ramène à la recherche de la gloire¹³.

Si le *pudor* réoriente vers l'action, il contrecarre aussi les effets négatifs du découragement. Lors de la guerre contre les Volsques, la bataille de Satricum a permis la victoire des Romains, mais il y eut des moments difficiles où ils reculèrent :

« *Quid uallum et castra spectatis? Neminem uestrum illa nisi uictorem receptura sunt.* » *Pudor primo tenuit effusos*¹⁴.

« Pourquoi regardez-vous le retranchement et le camp? Il n'accueillera personne d'entre vous, si ce n'est avec la victoire. » La honte suspendit la déroute.

Entre les paroles du général et l'arrêt de la fuite, le *pudor* représente la prise de conscience collective de la faute à la lumière de la *uirtus*.

Le sémème se laisse alors compléter : /sentiment de retenue/ ... /qui peut entraîner le sujet à réorienter sa conduite/. Ce dernier sème n'est sans doute pas toujours actualisé, d'où la simple possibilité, mais il n'en est pas moins lié à des contextes bien précis et il constitue même une spécificité de *pudor* car les structures du type *pudor reuocat*, *incendit*, *tenet* et équivalents n'existent pas avec *uerecundia*. Cette capacité de la honte à faire changer les conduites se retrouve dans les autres sentiments moraux désignés par le mot (« modestie », « respect », « pudeur »)¹⁵ et cet élément fédérateur du sémantisme, que nous appelons *vecteur sémique*, peut se formuler ainsi : [mouvement de la conscience morale]¹⁶.

Pudor et pudet

On retrouve cette idée avec le verbe *pudere* qui offre des éléments de comparaison non négligeables. Les contextes soulignent que le sujet est pénétré,

12. Virgile, *En.* V, 453-456 ; trad. J. Perret.

13. De même en Silius Italicus I, 493.

14. Tite-Live, *Ab urbe condita*, VI, 24, 6-7.

15. La nature des référents invite à distinguer ces sens plutôt que de se limiter à deux grandes valeurs « respect » (*Ehrfurcht*) et « honte » (*Scham*) comme le fait E. Vaubel, Pudor, uerecundia, reuerentia : *Untersuchungen zur Psychologie von Scham und Ehrfurcht bei den Römen bis Augustin*, p. 72-110.

16. Voir J.-F. Thomas, *Déshonneur et honte en latin : étude sémantique*, p. 11-12 et p. 392-400.

touché par la honte. C'est en général la conscience de sa propre conduite, comme pour le substantif :

*Persuasumst facere quoius me nunc facti pudet*¹⁷.

Je me suis laissé entraîner dans une action dont j'ai honte maintenant.

où le jeu des temps entre le parfait et le présent illustre ce retour sur soi. Le sentiment de son indignité suppose une intériorisation des valeurs admises par le corps social, mais cet emploi récurrent de *pudet* connaît parfois des usages paradoxaux, par exemple quand Lucain écrit à propos de César face à la fuite de Pompée :

*concessa pudet ire uia ciuemque uideri*¹⁸.

il a honte de marcher par un chemin permis et de paraître un citoyen.

où l'ironie de juger honteuse une conduite citoyenne fait par contraste ressortir la violence de César qualifié de *furens* (v. 439-440) et donc sa détermination contre la liberté républicaine¹⁹. La honte peut être liée à une situation que le sujet analyse comme témoin et qui le concerne :

*Ne tu iam mecum in gratiam redeas, si scias quam me pudeat nequitiae tuae, cuius te ipsum non pudet. Ex omnium omnibus flagitiis nullum turpius uidi [...]*²⁰.

Assurément, tu serais bientôt réconcilié avec moi, si tu savais combien j'ai honte de ta dépravation, dont tu n'as pas honte toi-même. Parmi tous les scandales au monde, je n'en ai pas vu un plus dégradant [...].

Le cadre général dans lequel Cicéron replace le comportement d'Antoine l'amène à se persuader de l'indignité de son adversaire

Le verbe se construit avec le génitif de la chose qui entraîne la honte, mais se trouve parfois au génitif un nom animé humain, comme pour souligner que les autres générèrent la honte à travers la conscience qu'ils ont de la conduite incriminée. Le regard collectif se fait accusateur et redouble celui de l'orateur :

*Venisti Brundisium, in sinum quidem et in complexum tuae mimulae [...]. Si te municipiorum non pudebat, ne ueterani quidem exercitus? Quis enim miles fuit, qui Brundisii illam non uiderit*²¹?

Tu es venu à Brindes, et même dans les bras, dans les embrassements de ta petite comédienne [...]. Si tu n'avais pas de honte devant une armée de municipes, n'en avais-tu même pas devant une armée de vétérans? Est-il en effet un soldat qui ne l'ait pas vue à Brindes?

En somme, le sujet éprouvant la honte réagit face à son propre comportement, mais l'emploi de *pudere* s'élargit à une honte dont la cause lui est plus extérieure.

17. Plaute, *Bacch.* 1016.

18. Lucain, *Phars.* II, 446.

19. v. 439-440 :

*Caesar in arma furens nullas nisi sanguine fuso
gaudet habere uias [...]*

(«César, dans sa fureur guerrière, est heureux de ne tenir une route qu'en répandant le sang [...]»)

20. Cicéron, *Phil.* II, 76.

21. Cicéron, *Phil.* II, 61.

Cette différence tient à ce que le substantif est un élément de la phrase dont la portée sémantique est délimitée par les relations syntaxiques au sein du syntagme, alors que le verbe, par sa valence, structure, et donc peut élargir l'organisation logique, référentielle et sémantique de la phrase. Peut-être est-ce cela qui a favorisé la prééminence du verbe sur le nom, mais il y a ici un point qui mérite une recherche prenant en compte les types morphosémantiques auxquels l'un et l'autre appartiennent. Il n'est pas indifférent que, pour l'expression de la honte, l'antériorité du préclassique *pudet* par rapport à *pudor* utilisé à partir de Cicéron donne la primeur à un verbe, dit « impersonnel », les formes personnelles étant rares et secondaires²². Ce phénomène n'a rien d'isolé : *taedet* (Plt. +) est antérieur à *taedium* (Sall. +), *paenitet* (Plt. +) à *paenitentia* (T.-L. +), *miseret* (Plt. +) à *miseratio* (Cic. +). L'analyse détaillée de la structure *me pudet alicuius rei* soulève bien des difficultés, mais la nature du verbe impersonnel exprimant un procès durable²³, d'une part, d'autre part la valeur de l'accusatif-objet défini par G. Serbat comme « l'être nominal qui, par sa marque d'Ac., appelle à recouvrir le concept véhiculé par un terme premier²⁴ », tout cela autorise à glosser la structure « un sentiment de honte m'anime (Ac. *me*) à cause de mon geste (G.) ». Les états psychologiques de la déception sont ainsi décrits comme des processus actifs dans l'esprit du sujet : c'est exactement la propriété du *pudor* en tant que mouvement critique de la conscience morale avec souvent une modification de l'action. Le mot fait partie de ces noms en *-or* exprimant un procès « autonome et imperfectif » pour reprendre les analyses d'H. Quellet²⁵. En somme, le *pudor* devant une faute morale n'est pas la confusion qui fige mais la prise de conscience de l'indignité qui fait réagir.

Verecundia

Avec 240 occurrences, le terme est moins courant que *pudor* (820) et la proportion au sens de « honte » est plus faible (40, soit 16,6 %). L'emploi n'est attesté qu'à partir de Cicéron avec 2 seules occurrences, mais ce sont Tite-Live et Sénèque qui, avec 12 exemples chacun, l'utilisent le plus.

Similitude avec *pudor*

Les ressemblances avec *pudor* sont évidentes. Lors de la bataille de Cumes, Gracchus reste près de la ville avec son armée :

22. *Pudeo* « j'ai honte » est attesté sur toute la période : Plaute, *Cas.* 877 : *ita nunc pudeo, atque ita nunc paueo [...]*; Sénèque, *Const.* 17, 3 : [...] qui assiduis conuiciis pudere dedidicerat (« [...] qui, avec l'habitude des insultes, avait désappris la honte »). Mais le terme n'a jamais connu de développement.

23. Voir P. Flöbert, *Les Verbes déponents latins des origines à Charlemagne*, p. 499-500.

24. G. Serbat, *Grammaire fondamentale du latin*, t. VI. *L'Emploi des cas*, vol. 1, p. 172-173.

25. H. Quellet, *Les Dérivés latins en -or*, p. 131.

[...] cum Gracchus magis uerecundia in tali necessitate deserendi socios implorantes fidem suam populique Romani substitisset quam satis fidens exercitu²⁶.

[...] Gracchus y était resté plus par honte d'abandonner – dans une situation si critique – des alliés qui imploraient sa protection et celle du peuple romain que parce qu'il avait suffisamment confiance en son armée.

Son départ constituerait un manquement à l'autorité et à la *fides* romaines qu'il représente et la focalisation interne de l'énoncé le montre animé du sentiment de son indignité, analogue à celui qu'éprouvaient les soldats de César avec *pudor*. Il est donc légitime de donner à *uerecundia* les mêmes sèmes de base que ceux de *pudor* : /sentiment de retenue/ /où la conscience critique du sujet l'amène à savoir qu'/ /il ne mérite pas sa propre estime ni celle de la collectivité/.

Une forme particulière de honte

Assez souvent *uerecundia* s'emploie lorsque le contexte explicite ce retour sur soi dans la durée. Le mot est ainsi sujet de *subire*, utilisé ordinairement pour un état psychologique qui se développe, et il s'applique à Alexandre quand il apprend l'origine de la table qu'il utilise et qui a appartenu à Darius :

*Ille (= spado) indicat Dareum uersi in ea (= tabula) solitum, seque sacrum eius mensam ad ludibrium residentem sine lacrimis conspicere non posse. Subiit ergo regem (= Alexander) uerecundia uiolandii hospitales deos, iamque subduci iubebat [...]*²⁷.

L'eunuque révèle que Darius avait l'habitude de manger à cette table et qu'il ne pouvait regarder sans pleurer cette table sacrée ramenée à l'état de jouet. La honte de porter atteinte aux dieux de l'hospitalité envahit Alexandre et il allait faire lever la table [...].

Le décalage entre l'origine respectable de l'objet et son utilisation pour rehausser les pieds d'Alexandre est une source d'étonnement, d'où une prise de conscience progressive. L'idée est exprimée par *sub* – mais aussi par le sémantisme de *uerecundia*, d'autant que *pudor subiit* n'existe pas.

Cette valeur se retrouve avec *uerecundia cepit* dans un passage de Tite-Live, lorsque les Romains se représentent la honte que constitue pour eux l'occupation de Sagonte depuis sept ans par les ennemis :

*Cum tam prosperae res in Hispania esent, uerecundia Romanos tandem cepit Saguntum oppidum, quae causa belli esset, octauum iam annum sub hostium potestate esse*²⁸.

Comme la situation était si favorable en Espagne, la honte finit par s'emparer des Romains car, pensaient-ils, Sagonte, la cause de la guerre, était, depuis sept ans maintenant, au pouvoir de l'ennemi.

Victus uerecundia exprime le résultat du cheminement intérieur de celui qui se rend compte combien il est impossible d'admettre la nouvelle situation qui lui est faite, tel ce censeur qui démissionne car sa révision des listes du sénat heurte cette assemblée :

26. Tite-Live, *Ab urbe condita*, XXIII, 36, 8; trad. P. Jal.

27. Quinte-Curce, V, 2, 14-15.

28. Tite-Live, *Ab urbe condita*, XXIV, 42, 9.

[...] ob infamem atque inuidiosam senatus lectionem uerecundia uictus, [...] magistratu se abdicauerat²⁹.

[...] qui, à la suite d'une révision décriée et hostile de la liste du sénat, vaincu par la honte, avait abdiqué sa magistrature.

Les relations contextuelles avec certains termes du vocabulaire psychologique font de la *uerecundia* un sentiment et un état qui s'inscrivent dans la continuité. C'est le cas pour le ressentiment contre lui-même que Coriolan éprouve mêlé de douleur et d'espoir :

*Ergo pectus dolore acceptae iniuria, spe potienda uictoriae, uerecundia detrectandi ministerii, metu mortis refertum, totum sibi pietas uacuefecit*³⁰.

Ainsi un cœur qu'emplissait la douleur de l'injustice qu'il avait subie, l'espoir de remporter la victoire, la honte qu'il avait à renoncer à sa mission, la peur de la mort, s'est tout à coup ouvert entièrement au respect de ses obligations.

Le mot *uerecundia* est lui aussi complément de *refertum*, ce qui fait de la honte un sentiment éprouvé avec intensité.

Ces expressions *uerecundia subiit* ou *cepit*, *uerecundia uictus* ou *refertus* n'existent pas avec *pudor*, si bien qu'est distinctif le même actualisé par elles et qui se laisse formuler ainsi : / (sentiment de retenue ...) qui peut amener le sujet à mesurer pleinement (son indignité) /. Ce même se retrouve dans d'autres valeurs du mot (« sens des limites », « pudour ») et cette idée d'un sentiment moral éprouvé durablement fait que ses différentes formes, dont la honte, se caractérisent comme une [veille attentive de la conscience morale]³¹.

Les effets de la honte

Les effets de la honte désignée par *pudor* et par *uerecundia* constituent des applications référentielles qui permettent de les comparer.

L'une des principales manifestations de la honte concerne l'intégration de la norme sociale. Une bonne illustration est donnée par le récit de l'épisode d'Horatius Coclès. La première occurrence de *pudor* concerne les Latins, dont beaucoup ont fui :

*Vadit (= Horatius Cocles) inde in primum aditum pontis, insignisque inter conspecta cedentium pugnae terga [...]. Duos tamen cum eo pudor tenuit, Sp. Larcium ac T. Herminium, ambos claros genere factisque*³².

Il s'avance alors vers le début du pont, bien visible parmi les fuyards dont on ne voit que le dos [...] : le sentiment de honte retint cependant deux hommes avec lui, Spurius Larius et Titus Herminius, illustres tous deux par leur naissance et leurs exploits.

La seconde s'applique aux Étrusques :

Circumferens inde truces minaciter oculos ad proceres Etruscorum nunc singulos prouocare, nunc increpare omnes : « seruitia regum superborum, suae libertatis immemores, alienam oppugnatum

29. Tite-Live, *Ab urbe condita*, IX, 29, 7.

30. Valère-Maxime, V, 4, 1 ; trad. R. Combès.

31. Voir J.-F. Thomas, *Déshonneur et honte en latin : étude sémantique*, p. 434-438.

32. Tite-Live, *Ab urbe condita*, II, 10, 5-6.

*uenire». Cunctati aliquamdiu sunt, dum alius alium, ut proelium incipient, circumspectant; pudor deinde commouit aciem [...]*³³.

Promenant alors des regards terribles et menaçants sur les principaux Étrusques, Horatius Cocles tantôt les déifie individuellement, tantôt s'en prend à tous : « esclaves de tyrans orgueilleux, oubliant leur propre liberté, ils viennent pour attaquer celle des autres ». Ils hésitent un moment, se regardant les uns les autres pour engager le combat. Finalement la honte fait s'ébranler la masse [...].

Les contextes présentent un point commun, le renoncement à une fuite honteuse. Cependant le premier *pudor* est le fait d'individualités libres et agissant selon la *uirtus* (*ambos claros genere factisque*), et il se manifeste rapidement en réaction à la fuite générale (*tamen*) ; le second s'opère chez les hommes asservis à des tyrans (*servitia regum superborum*) après de longues hésitations (*cunctati sunt... ; pudor tamen*). À la limite, les Latins ont *encore* du *pudor*, les Étrusques en ont *quand même* un peu. Il en ressort que le vrai *pudor* est la conscience libre qui met l'homme au cœur de ses responsabilités.

Or, sur ce plan, *uerecundia* a des emplois proches de ceux de *pudor*. M. Servilius met en garde les soldats de Paul-Émile car leur conduite outrage leur général :

*Nec Quirites uos, sed milites uideor appellaturus, si nomen hoc saltem ruborem incutere et uerecundiam aliquam imperatoris uiolandi adferre possit*³⁴.

Je ne crois pas devoir vous appeler Quirites, mais soldats, si du moins le nom pouvait vous faire rougir et provoquer quelque honte d'outrager votre général.

Ici comme avec *pudor*, la honte suppose une conscience des nécessités, d'autant que les hommes sont appelés à mesurer ce qu'ils doivent faire à partir de ce qu'ils sont pour la société, des soldats.

En revanche les deux termes paraissent se différencier à propos des manifestations de la honte. Le *pudor* génère une souffrance, et le lien avec elle est d'autant plus étroit qu'il est souligné par l'assonance des termes et la corrélation *cum... tum* :

*Quare cum dolore conficiar tum etiam pudore : pudet enim me uxori meae optimae, suauissimis liberis uirtutem et diligentiam non praestitisse*³⁵.

Aussi, accablé de douleur, je le suis encore de honte. Oui, j'ai honte de ne pas avoir mis au service de mon épouse si parfaite, de mes enfants si délicieux, le courage et l'activité nécessaires.

La défaite dans des conditions déshonorantes meurtrit le général, tel Varron après l'échec de Cannes :

*Nec minus infelix culpae grandique pudore
turbatus, consul titubantem ad moenia gressum
portabat lacrimans [...]*³⁶.

Non moins malheureux de sa faute, accablé d'une profonde honte, le consul portait ses pas titubants vers les remparts, en larmes [...].

33. Tite-Live, *Ab urbe condita*, II, 10, 8-9.

34. Tite-Live, *Ab urbe condita*, XLV, 37, 14 ; trad. P. Jal.

35. Cicéron, *Fam.* XIV, 3, 2 (= t. 2 n° 84, de l'éd. CUF) ; trad. L.-A. Constans.

36. Silius Italicus, X, 630-632 ; trad. J. Volpilhac-Lenthéric.

Le rejet affectant le syntagme *pudore turbatus* et la signification forte de *turbatus* (« bouleversé ») soulignent la nécessaire articulation des deux termes pour rendre la souffrance du général. Or *uerecundia* n'est pas courant pour une honte considérée comme une douleur morale avec ses manifestations³⁷ et cela tient à la plus grande intérieurisation et au recul plus marqué que constitue la veille attentive de la conscience morale exprimée par le substantif³⁸.

Verecundia et uereri

À la différence du couple *pudor-pudet*, le sens de « honte » est spécifique de *uerecundia* et ne se retrouve pas dans le verbe *uereri* dont les significations relèvent du respect et de la crainte. Corrélativement, la crainte ne paraît être une des significations du substantif que d'après un exemple dont l'interprétation est discutée. Il s'agit d'un passage des *Tusculanes* (V, 74) où l'auteur analyse, contre Épicure, la douleur comme n'étant pas un mal :

Nec vero illa sibi remedia comparauit (= Epicurus) ad tolerandum dolorem, firmitatem animi, turpitudinis uerecundiam, exercitationem consuetudinemque patiendi, duritiam uirilem.

Dans son édition de la CUF, J. Humbert comprend *turpitudinis uerecundiam* comme la « crainte du déshonneur³⁹ », mais les autres termes *firmitatem* et *exercitationem* expriment un effort pour supporter la douleur, c'est-à-dire une attitude dont la dynamique n'est guère compatible avec la crainte. En revanche, si le déshonneur de la faiblesse est une perspective qui peut faire réagir, c'est qu'il touche le sentiment de l'indignité, autrement dit la « honte », interprétation à nos yeux préférable et retenue par É. Bréhier⁴⁰. Comment dès lors comprendre que, par rapport au verbe, *uerecundia* connaisse une telle autonomie en s'affranchissant du sens de « crainte » et en développant celui de « honte » ? En fait, la base *uer-* se rattache à la racine **uer* « observer, remarquer » et cette idée très générale de prendre en compte explique aussi bien les significations de *uereri* « considérer avec respect », d'où « craindre », que celles de *uerecundia* pour cette veille attentive de la conscience morale. Plus précisément, comme on l'a vu à travers plusieurs exemples, cette veille constitue une tendance marquée qui a

37. Un des rares exemples est donné par Sénèque analysant l'attitude d'Auguste affecté par la conduite de sa fille (*Ben. VI, 32, 2*) : *Deinde, cum interposito tempore in locum irae subisset uerecundia, ingemens, quod non illa silentio pressisset, quae tam diu nescierat [...]*. Et, à la signification de *subire*, s'ajoute celle d'*interposito tempore* pour exprimer l'idée d'une amplification progressive de la honte : « Ensuite, comme au bout de quelque temps, la honte s'était substituée à la colère, il gémissait de n'avoir pas su taire ce qu'il avait si longtemps ignoré [...]. »

38. Voir R. Stahl, *Verecundia und verwandte politisch-moralische Begriffe in der Zeit der ausgebenden Republik*, p. 35.

39. « Et précisément les remèdes propres à rendre la douleur supportable, la force morale, la crainte du déshonneur, l'entraînement et l'accoutumance à la peine, l'endurance virile, ces remèdes-là, il ne se les est point ménagés [...]. »

40. « Et, pour supporter la douleur, il ne s'est pas préparé les remèdes que sont la fermeté d'àme, le sentiment de honte devant le déshonneur, l'exercice et l'habitude de la résignation, la rigueur virile [...] » (trad. É. Bréhier, *Les Stoïciens*, La Pléiade).

vocation à durer, et cela correspond au signifié du morphème – *nd* – explicité ainsi par G. Serbat : « Le procès est constamment vu en projet comme un après⁴¹. »

L'analyse morphosémantique corrobore les données contextuelles pour situer les différences entre les deux substantifs. La *uerecundia* est un sentiment de honte qui habite le sujet et lui fait mesurer l'erreur de sa conduite, tandis que le *pudor* le pénètre et peut le faire changer, aspect absent dans la *uerecundia*. Un exemple de Quintilien synthétise bien cela (à propos des punitions infligées aux enfants) :

Adde quod multa uapulantibus dictu deformia et mox uerecundiae futura saepe dolore uel metu acciderunt; qui pudor frangit animum et abicit atque ipsius lucis fugam et taedium dicitat⁴².

Ajoutez que les élèves ainsi frappés sont souvent portés, par ressentiment ou par peur, à des actions vilaines à dire et qui sont bientôt pour eux un motif de confusion (*uerecundiae*) ; la honte (*pudor*) brise l'âme et l'abat, et invite à fuir et à détester le grand jour.

Il s'agit de la même honte, mais avec une nuance non négligeable, car le sentiment est de nature à s'installer (*mox uerecundiae futura*) ou introduit un changement dans le comportement (*pudor frangit animum*), ce que rend bien la traduction de J. Cousin. Il serait tentant d'associer un terme latin à un terme grec (αἰδώς et αἰσχύνη), mais les textes ne favorisent pas un tel parallélisme et, surtout, les deux vocables grecs apparaissent largement synonymes pour ce sens⁴³.

La délimitation du champ lexical et ses implications notionnelles

Les deux formes de honte sont à mettre en relation avec d'autres aspects proches de la conscience morale exprimés par des substantifs grecs et latins.

Rubor

Rubor désigne la couleur rouge dont les liens sont évidents avec la honte :

ex quo fit ut pudorem rubor ... consequatur⁴⁴.

à partir de quoi il arrive que la rougeur suive la honte.

Le *pudor* est en effet analysé comme le résultat d'un afflux du sang (*rubor*) par opposition à la pâleur de la peur qui est au contraire un reflux :

[...] *sanguis ille qui mentis habitu mouetur, et, cum infirmam uerecundia cutem accipit, effunditur in ruborem; cum metu refugit, abit omnis et pallore frigescit⁴⁵.*

41. G. Serbat, compte rendu de l'ouvrage d'E. Risch, *Gerundium et gerundium*, Berlin, New York, De Gruyter, 1984, publié dans *Latomus*, 46-2, 1987, p. 453 et repris dans L. Nadjo (éd.), G. Serbat, *Opera disiecta*, Louvain, Paris, Peeters, 2001, p. 236.

42. Quintilien, *Inst. orat.* I, 3, 16; trad. J. Cousin.

43. D. L. Cairns, *Aidōs*, p. 415.

44. Cicéron, *Tusc.* IV, 19.

45. Quintilien, *Inst. orat.* XI, 3, 78; trad. J. Cousin.

[...] le sang, dont le mouvement se règle sur l'état de l'âme, et, quand il a affaire à une peau qu'affaiblit la honte, il s'y répand et la fait rougir; dans la peur, il se retire, il s'éloigne totalement et c'est une pâleur glacée.

La formule *in mentis habitu mouetur* fait du mouvement du sang, et donc de la rougeur de la honte, des réactions immédiates aux situations dans lesquelles se trouve la personne.

Or il n'est pas rare que *rubor* se dise d'une honte en tant que réaction face à une situation embarrassante pour le sujet. Le sentiment d'indignité et de confusion ressort d'un certain nombre de contextes. Dans ce passage de Tite-Live :

[...] *duas res ei rubori fuisse, unam, quod rogasset eum per legatos senatus, quae ad bellum opus essent, et non imperasset, alteram, quod pecuniam ei pro frumento misisset*⁴⁶.

[...] deux choses le faisaient rougir : la première, que le sénat ait, par l'intermédiaire d'ambassadeurs, demandé et non ordonné de fournir ce dont il avait besoin pour la guerre ; la seconde, qu'il lui ait envoyé de l'argent pour payer le blé.

S'il s'agit bien de la « honte », elle tient à l'embarras de Masinissa pris entre les libéralités des Romains et leurs droits légitimes en vertu desquels ils pourraient lever des contributions et non les demander.

La honte et la gêne s'accroissent de la présence des autres. Lorsque Caton déclare :

*Equidem non sine rubore quodam paulo ante per medium agmen mulierum in forum perueni*⁴⁷.

Pour ma part, ce n'est pas sans honte que j'ai traversé, il y a peu, ces groupes de femmes pour arriver au forum.

Le *rubor* dont l'impact n'est pas négligeable (*non sine*) est lié à la présence du consul au milieu des femmes, situation pour le moins inhabituelle car les femmes ne participent pas à la vie du forum.

Avec cette idée d'une contradiction embarrassante entre ce qui est et ce qui devrait être, *rubor* en vient à dépasser la distinction entre *pudor* et *uerecundia*. Cependant, cette nuance importante n'est pas systématique et *rubor* paraît souvent proche de *pudor* sur la base de la parenté morphosémantique des noms en *-or*. La honte qu'il exprime fait se modifier la conduite du sujet :

[...] *si uero magno mihi aut detrimento aut rubori futurum, malo semel excusare quare negauerim*⁴⁸.

[...] si ce doit être pour moi une cause de préjudice ou de honte, j'aime mieux expliquer mon refus.

Il arrive d'ailleurs que les éditeurs hésitent entre *pudor* et *rubor*⁴⁹. *Rubor* se trouve aussi dans des contextes plus caractéristiques de *uerecundia*, comme ceux indiquant que le sujet mesure sa honte :

46. Tite-Live, *Ab urbe condita*, XLV, 13, 14; trad. P. Jal. De même Valère Maxime, I, 1, 15.

47. Tite-Live, *Ab urbe condita*, XXXIV, 2, 8-9.

48. Sénèque, *Ben.* IV, 36, 2.

49. Ovide, *A. A.* III, 167 (à propos de l'achat d'une perruque) : *Nec pudor ou rubor est emisse palam [...]*.

Q. autem Caecilium Metellum pauci et maesti amici consulatus repulsa afflictum tristitia ac rubore plenum domum reduxerunt⁵⁰.

Quelques amis affligés reconduisirent chez lui Q. Caecilius Metellus accablé de tristesse et plein de confusion après l'échec de sa candidature au consulat.

Si les trois termes désignent la honte, ils expriment d'autres aspects du jugement moral qui ont des rapports avec elle, comme le déshonneur et le sentiment de l'honneur.

Le sentiment de l'honneur

Ce dernier constitue une signification bien délimitée de *pudor* et de *uerecundia* d'après les données contextuelles.

Pudor

L'emploi se trouve dès Cicéron. Celui-ci écrit :

Multum te in eo frater adiuuabit meus, multum Balbus, sed, mihi crede, tuus pudor et labor plurimum⁵¹.

Mon frère t'y aidera beaucoup, et beaucoup aussi Balbus ; mais, crois-moi, c'est encore toi qui obtiendras le plus à force de conscience et de travail.

Coordonné à *labor* indiquant la durée et l'effort dans lequel le sujet s'engage, *pudor* exprime la source réfléchie de sa conduite, la «conscience», c'est-à-dire l'intériorisation du devoir et de la norme sociale. À ce titre, le *pudor* se trouve en balance avec un autre sentiment, la crainte de la punition, pour contenir les mauvais penchants :

*Pudore et liberalitate liberos
retinere satius esse credo quam metu⁵².*

Je crois que c'est par le sens du bien et par les nobles sentiments plutôt que par la crainte qu'il est préférable de tenir les enfants.

Et si le *pudor* est justement préférable au *metus*, c'est que le «sens du bien» anime le sujet en le responsabilisant alors que la crainte n'est qu'une réaction défensive.

Tous ces exemples actualisent un séème «sentiment de l'honneur» : /sentiment de retenue/ /où le sujet oriente sa conduite/ /conformément aux principes fondamentaux de la morale sociale/ /de manière à mériter sa propre estime et celle de la collectivité/. À travers ces occurrences, on aura observé que le «sentiment de l'honneur» oriente la conduite pour éviter la honte, par prévention de la faute, mais la faute n'a pas eu lieu, alors que la honte, elle,

50. Valère Maxime, VII, 5, 4.

51. Cicéron, *Fam.* VII, 7, 2 (= t. 3 n° 139); trad. L.-A. Constans.

52. Térence, *Ad.* 57-58.

est le sentiment d'indignité devant une faute qui s'est produite ou qui va se produire. La polysémie de *pudor* recouvre la distinction entre l'αἰδώς «sentiment de l'honneur» et l'αἰσχύνη «sentiment de honte⁵³».

Cependant, le sentiment de l'honneur est une intériorisation de la norme qui est sous-jacente à la honte lorsque la faute est commise ou risque de l'être, car l'indignité aux yeux de soi-même et des autres ne se mesure que si on a l'idée de la dignité. De là des difficultés de traduction. Pour le même passage de Tacite (*Hist.* 4, 11, 13) : *Iulius Priscus [...] se ipse interfecit pudore quam necessitate*, H. Gœlzer (CUF) comprend «Julius Priscus se donna lui-même la mort plutôt par honte que par nécessité» et P. Grimal écrit «[...] par point d'honneur plutôt que sous la contrainte⁵⁴». Lorsque, comme ici, les contextes font porter l'information sur la conscience de l'indignité devant la faute, il s'agit bien de la «honte» nourrie implicitement du sens du bien. Ce dernier est en revanche la signification du mot illustrée par les exemples précédents de Cicéron et de Térence, où le sujet fait tout pour se prémunir de la faute par son jugement axiologique. Dans la polysémie de *pudor* coexistent le «sentiment de l'honneur» et la «honte» entre lesquels existe un rapport notionnel fort, dont l'implication réciproque se trouve au cœur de ce [mouvement de la conscience morale], ce noyau sémantique du mot exprimant une dynamique en corrélation avec le suffixe *-or*.

Verecundia

Il n'est pas indifférent que, si «sens de l'honneur» représente 20 % des occurrences de *pudor* (170 sur 820), le pourcentage tombe à 9 % (11 sur 238) pour *uerecundia* attesté avec cette valeur : *Custos uero uirtutum omnium, dedecus fugiens laudemque maxime consequens, uerecundia est*⁵⁵. Existe-t-il une nuance entre les deux mots? Globalement non, mais un passage du *De republica* mérite attention. Sur la question des moyens d'amener les hommes à agir selon le devoir, Cicéron écrit :

Ciuitatibus in quibus expetunt laudem optumi et decus, ignominiam fugiunt ac dedecus. Nec uero tam metu poenaque terrentur quae est constituta legibus, quam uerecundia quam natura homini dedit quasi quendam uituperationis non iniustae timorem. Hanc ille rector rerum

53. Cette distinction apparaît bien chez Aristote (*Eth. Nic.* 1128b) : <αἰδώς> ὄρίζεται... φόβος τις ἀδοξίας (<On définit l'αἰδώς comme une sorte de crainte de donner une mauvaise opinion de soi>) et Οὐδὲ γάρ ἐπεικοῦς ἔστιν ἡ αἰσχύνη, εἴτε γίνεται ἐπὶ τοῖς φαύλοις (<La honte est étrangère à l'homme de bien, s'il est vrai qu'elle naîsse à l'occasion des actions perverses>). De même chez les stoïciens, la honte, αἰσχύνη, naît de la conscience inquiète après l'accomplissement d'un acte condamnable (αἰσχύνη δὲ φόβος ἐπ' αἰσχρῷ), tandis que le sentiment de l'honneur, αἰδώς, est lié à la perspective d'un blâme justifié (αἰδώς δὲ φόβος ἐπὶ προσδοκίᾳ ψόγου; Némésius, *De nat. hom.* 20 = SVF III, 416, l. 34-35). Sur ces questions, voir D. L. Cairns, *Aidōs*, p. 415-417.

54. *Oeuvres complètes de Tacite*, Paris, Gallimard, 1990, p. 294.

55. «Quant au gardien de toutes les vertus, qui fuit ce qui est déshonorant et recherche avant tout l'estime, c'est le sens de l'honneur.» Cicéron, *Part. orat.* 79.

*publicarum auxit opinionibus perfectaque institutis et disciplinis, ut pudor ciuis non minus a delictis arceret quam metus*⁵⁶.

Les cités dans lesquelles les meilleurs des citoyens recherchent la gloire et l'honneur et fuient l'infamie et le déshonneur. Ils sont moins retenus par la crainte du châtiment établi par les lois que par le sentiment de l'honneur (*uerecundia*) que la nature a donné à l'homme en quelque sorte pour lui faire craindre un blâme justifié. C'est ce sentiment que le chef de l'État a renforcé par le moyen de l'opinion et qu'il a développé dans toute sa force par le moyen des institutions et des principes moraux pour que le sens de l'honneur (*pudor*) n'empêche pas moins les citoyens de commettre les délits que la crainte.

Ce qui maintient les hommes dans le bien, c'est la conscience nécessaire des limites. Mais si les deux termes ont le même sens, une nuance les distingue, mise en évidence par M. Ducos. En Cicéron, *Tusc.* IV, 46, explique M. Ducos, à *timor, terror, pauor* qui désignent différentes formes de cette passion qu'est la peur, est associé *pudor*, mais *uerecundia* est lié à une approche plus rationnelle car est envisagé le caractère justifié du blâme. D'où son essai pour rendre les deux termes. Il reste cependant difficile de trouver d'autres exemples illustrant cette différence.

Le déshonneur

Les implications sociales de la honte et du sentiment de l'honneur permettent de comprendre que les mots étudiés jusqu'à maintenant désignent aussi le déshonneur, dont l'analyse contextuelle aide à préciser les composantes. Les occurrences concernées ne sont pas antérieures à Tite-Live.

Pudor

À propos d'Antiochus recherchant l'amitié des Romains, Tite-Live écrit :

[...] *amicitiam expetere Romanorum Antiochum, sed quae impetrata gloriae sibi, non pudori sit*⁵⁷.

[...] qu'Antiochus recherchait l'amitié des Romains dans des conditions telles que son obtention serait pour lui une gloire, non un déshonneur.

Et l'opposition avec *gloriae* fait que *pudori* désigne l'atteinte à la gloire, le «deshonneur». Le déshonneur est ainsi l'impossibilité de mériter ou de continuer à mériter l'estime collective.

Pudor en désigne-t-il une forme plus précise? Quand Ovide fait part à son correspondant de son espoir d'apaiser le dieu qu'il a offensé :

[...] *uel quia peccavi citra scelus, utque pudore
non caret, inuidia sic mea culpa caret*⁵⁸.

[...] soit parce que je fus coupable sans être criminel et que, si ma faute entraîne la honte, elle n'entraîne pas la haine.

56. Cicéron, *De rep.* V, 4, 8 ; traduction empruntée à M. Ducos, « La crainte de l'infamie et l'obéissance à la loi », p. 145.

57. Tite-Live, *Ab urbe condita*, XXXIV, 58, 7.

58. Ovide, *Tr.* V, 8, 23-24.

Le *pudor* dont il ne manque pas est évidemment le déshonneur concrétisé par l'exil et qui aurait pu se nourrir de l'*invidia*, mais, s'il porte la culpabilité d'un fait dont il n'est pas responsable, est alors affectée l'image qu'il a de lui-même et il éprouve de la honte. Il n'est pas indifférent que le même terme réunisse les deux entités car la honte d'une culpabilité sans véritable responsabilité ouvre la perspective d'une réhabilitation qui fera disparaître le déshonneur⁵⁹.

Pudor se trouve aussi au centre de relations contextuelles qui illustrent les deux aspects. Évoquant les soldats romains rachetés par rançon à Carthage, Horace écrit :

*Hic, unde etiam uitam sumeret inscius,
pacem duello miscuit. O pudor!*
*O magna Carthago, probrosis
altior Italiae ruinis⁶⁰!*

Il (= le soldat) a pu, ignorant de quelle manière s'assurer la vie, mêler la paix à la guerre! ô déshonneur! ô grandeur de Carthage élevée plus haut par la ruine honteuse de l'Italie!

La première partie de la strophe décrit la conduite dont le soldat aurait dû avoir honte en lui-même, la seconde, le déshonneur de Rome perdant son prestige antérieur devant la puissance grandissante de Carthage. *Pudor* recouvre les deux aspects et, d'ailleurs, occupe une position charnière dans cette strophe alcaïque, mètre souvent utilisé pour décrire les duretés de l'existence⁶¹. Toutefois cette prise de conscience n'est pas une nuance systématique.

D'où un séisme « déshonneur » articulé en deux pôles dont le second peut être virtuel : /impossibilité de mériter l'estime collective/ /à cause d'un comportement condamnable par rapport aux principes fondamentaux de la morale sociale/ /propre à s'accompagner du/ /sentiment de honte/.

Le sentiment de la honte et la sanction du déshonneur constituent deux entités différentes, mais le premier se nourrit de la réalité du second dans une dynamique relevant encore de ce mouvement de la conscience morale, central dans *pudor*, si bien que l'on ne s'étonnera pas que ce soit *pudor*, et non *uerecundia*, qui, tout en désignant couramment la honte, en vienne à désigner parfois le déshonneur (40 occurrences sur 820 soit 5 %). Corrélativement, cet emploi n'existe pas pour *uerecundia*.

Rubor

Quant à *rubor*, les occurrences concernées paraissent peu nombreuses et se rencontrent à partir du milieu du I^{er} siècle apr. J.-C. Les femmes ayant participé au culte de Bacchus ont été sévèrement condamnées et Valère Maxime conclut : [...] *quantum ruboris ciuitati nostrae mulieres turpiter se gerendo incusserant, tantum*

59. Voir A. Videau, *Les Tristes d'Ovide et l'élegie romaine*, p. 277-279.

60. Horace, *Od. III*, 5, 37-40 ; trad. R. Villeneuve.

61. Voir J. Dangel, *Le Poète architecte. Arts métriques et arts poétiques latins*, p. 228.

*laudis grauiter punitae adulterant*⁶². R. Combès comprend « [...] à l'ampleur de la honte dont les femmes avaient frappé notre cité par le scandale de leur attitude, a répondu celle de la réputation qu'elle a gagnée à les punir avec rigueur. » Le parallélisme avec la notoriété (*laudis*) recouvrée fait que ces femmes ont apporté à Rome le déshonneur, mais il est évident que l'intériorisation *quantum ruboris incusserant* envisage le retentissement du déshonneur qu'est la honte.

Parfois l'interprétation fait difficulté. À propos des débauches d'Othon, Tacite observe :

*Haec principatus praemia putat, quorum libido ac uoluptas penes ipsum sit, rubor ac dedecus penes omnes; nemo enim umquam imperium flagitio quaesitum bonis artibus exercuit*⁶³.

Tels sont, pense-t-il, les priviléges du principat, dont les fantaisies et les plaisirs seraient pour lui seul, l'opprobre et la honte pour tous ; car jamais personne n'a exercé vertueusement un pouvoir ignominieusement acquis.

Par opposition aux plaisirs coupables que le prince assume, les contemporains ont à assumer *rubor ac dedecus*. Si *dedecus* représente le déshonneur de l'empire qui, sous l'effet des débauches, ne mérite plus le respect collectif, que signifie *rubor*? Dans un groupe coordonnant fondé sur la progression rythmique et analogue à *libido ac uoluptas*, *rubor* peut avoir le même sens que *dedecus*. Mais sur la base d'une comparaison avec *libido ac uoluptas* où le premier exprime à travers le désir intérieur l'attente de la jouissance de la *uoluptas* selon une relation de complémentarité notionnelle⁶⁴, on peut aussi concevoir que *rubor* dénote l'intériorisation du déshonneur, c'est-à-dire la « honte », d'où une traduction de *rubor ac dedecus* par « la honte et l'opprobre »⁶⁵. Il est difficile de trancher avec certitude. Entre la perte du prestige (*dedecus*) et la souffrance morale (*rubor*) de ceux qui assistent aux jouissances du prince, entre le « déshonneur » et la « honte » s'établirait un jeu d'autant plus probable qu'il correspondrait à l'esprit calculateur d'Othon (*putat*) et soulignerait cette dénaturation de l'empire à laquelle fait écho la dernière phrase (*nemo enim ... exercuit*).

Les difficultés d'interprétation et certains implicites contextuels montrent que le sens ne se laisse pas définir aisément et qu'au-delà des traductions, la notion de honte entretient des liens logiques avec le déshonneur, étant donné que ce dernier peut aussi être intériorisé. La tendance statistique de la langue est toutefois de distinguer deux lexicalisations : les termes désignant la honte ont peu d'emplois pour le déshonneur.

62. Valère Maxime, VI, 3, 7.

63. Tacite, *Hist.* I, 30, 1 ; trad. P. Wuilleumier et H. Le Bonniec.

64. Voir J.-F. Thomas, « Les fonctions linguistiques de la synonymie lexicale », p. 888-889.

65. L'on inverse ainsi l'ordre « l'opprobre et la honte » retenu par P. Wuilleumier et H. Le Bonniec : « Tels sont, pense-t-il, les priviléges du principat, dont les fantaisies et les plaisirs seraient pour lui seul, l'opprobre et la honte pour tous ; car jamais personne n'a exercé vertueusement un pouvoir ignominieusement acquis. »

Le champ lexical du déshonneur

La réciproque est vraie. Parmi les termes désignant le déshonneur, il n'y a que *turpitudo* qui présente quelques occurrences pour la honte⁶⁶. Sénèque écrit :

*Numquam in turpitudinem nostram redditura tribuamus. Cum summa amicitiae sit amicum sibi aequare, utrius simul consulendum est : dabo egenti, sed ut ipse non egeam*⁶⁷.

Ne rendons jamais de services propres à tourner à notre honte. Puisque le comble de l'amitié consiste à égaler à nous celui qui est notre ami, il faut veiller en même temps aux intérêts de tous les deux. Je lui donnerai s'il est dans le besoin, mais de manière à n'y pas tomber moi-même.

La formule du début est explicitée par la seconde phrase : comme celle-ci analyse le mouvement de la pensée en train de définir des bienfaits qui soient justes et conservent au sujet sa dignité (*dabo egenti, sed ut ipse non egeam*), la *turpitudo* représente la conscience que le sujet a de ne pas respecter les règles, sa « honte ».

Aucun autre terme exprimant le déshonneur n'a développé le sens de honte. Leur signification se centre globalement sur la dégradation collective de l'image individuelle s'opérant de différentes manières, que nous avons analysées ailleurs : le déshonneur exclut le sujet du prestige ou de la considération normalement reconnus par la société (*dedecus*), l'abaisse d'autant qu'il n'a pas une position valorisante dans la société (*indignitas*), l'entoure d'une réprobation générale et manifeste (*flagitium*), lui adresse des reproches accusateurs (*probrum*), lui porte des affronts (*ignominia*) ou développe à son égard une opinion collective défavorable (*infamia*)⁶⁸. Tout se passe alors comme si la langue tendait à distinguer le processus social aboutissant à la perte de l'estime collective d'une part et, d'autre part, la conscience de ne pas mériter cette estime et donc sa propre estime.

C'est pourquoi il serait difficile de réunir dans la même notion de honte *pudor* et *dedecus, infamia, probrum*.

Des interférences et des implicites associent le déshonneur à la honte, mais l'analyse des emplois met en évidence une tendance forte à spécialiser les termes pour chaque entité. Cette différenciation correspond à l'importance attachée au jugement de la collectivité pour définir la position du sujet dans le groupe : de la *gloria majorum* à la *nota censoria*, du *consensus universorum bonorum* cicéronien à l'image des abeilles dans les *Géorgiques*, beaucoup d'éléments témoignent d'un monde « où la collectivité ne se sent pas entièrement dépouillée par les pouvoirs publics d'un droit de censure sur les faits et gestes de chacun⁶⁹ ». Au témoignage

66. Sur cet emploi, voir P. Monteil, *Beau et laid : étude de vocabulaire*, p. 296 et J.-F. Thomas, *Déshonneur et honte en latin : étude sémantique*, p. 149-151.

67. Sénèque, *Ben.* II, 15, 1.

68. Voir J.-F. Thomas, *Déshonneur et honte en latin : étude sémantique*, p. 449.

69. P. Veyne, *La Société romaine*, p. 59 ; voir aussi J.-D. Reynaud, *Les Règles du jeu : l'action collective et la régulation sociale*, p. 35-38.

de plusieurs auteurs, il a même existé des lois pour protéger l'individu des excès de ces atteintes à la dignité⁷⁰.

D'après ce que révèlent les emplois des mots, la honte est à la fois une notion spécifique et plus complexe. Elle est d'abord le sentiment d'un sujet qui intérieurise sa mauvaise image dans la société et à ses propres yeux, mais elle s'amplifie par le fait que, souvent, la prise de conscience s'opère sous le regard des autres⁷¹. Trois termes existent pour la caractériser. Le *pudor* est le mouvement de la conscience morale qui pénètre le sujet et lui fait réorienter sa conduite en même temps qu'il s'accompagne de douleur morale. La *uerecundia* n'a pas cet aspect dynamique et elle comporte bien moins ce tourment manifeste, mais elle est la veille de la conscience morale par laquelle le sujet mesure pleinement son indignité. Le *rubor* est la réaction immédiate et visible qui témoigne d'un embarras et d'une confusion devant les contradictions et les difficultés d'une situation. Les deux principaux termes désignent aussi le sentiment de l'honneur qui entretient avec la honte des relations plus étroites, étant donné qu'à partir d'une même intérieurisation, la conscience se porte sur ce qui a été fait ou sur ce qui pourrait arriver. Cette tension entre les deux pôles donne le sens de la conduite, telle l'*Aἰδώς* des Grecs, cette divinité qui protège les hommes de l'anéantissement dans la honte par le respect de l'opinion publique⁷².

70. Cicéron, *Rep.* 4, 11 (= Z. 12) : *Nostrae contra duodecim tabulae cum perpaucas res capite sanxissent, in his hanc quoque sanciendam putauerunt, si quis occentauisset siue carmen condidisset quod infamiam faceret flagitiumue alteri* (« Nos lois des XII Tables, au contraire, qui ne prévoyaient cependant la mort que pour un très petit nombre de crimes, réclamèrent ce châtiment, entre autres, pour celui qui avait soit chanté soit composé un poème de nature à déshonorer autrui par un scandale » ; trad. E. Bréguet). Ce *malum carmen* a d'abord été un ensemble d'incantations magiques, ce qui expliquerait le recours à la peine capitale, mais ultérieurement, les écrivains ont interprété ce texte des XII Tables comme s'appliquant aux propos injurieux en général. Voir M. Ducos, « Le droit romain et la polémique » et, dans le présent volume, la contribution d'A. Ruelle.

71. « La honte naît sous le regard d'autrui dans la confrontation du sujet au monde, mais s'enracine dans le plus profond de soi, comme le sentiment d'exister en étant différent des autres » (V. de Gaulejac, *Les Sources de la honte*, p. 141).

72. Voir J. Hani, « *Aidōs* personnifiée et sa portée réelle chez les Grecs », p. 107-112.

LE PUDOR DE CRASSUS (À PARTIR DU *DE ORATORE* DE CICÉRON)

Florence DUPONT¹

L'efficacité, et donc le succès, d'une *oratio* sur le forum tient principalement à la présentation de soi que l'orateur réalise dans l'*actio*. À chaque instant de son discours, il doit manifester son sens du *decus* – de l'opportunité – afin de préserver et affirmer sa *dignitas* tout en usant de la *uis* nécessaire pour abattre son adversaire².

Le *pudor* et son contraire (*impudentia*) interviennent dans les discours qui qualifient (ou disqualifient) l'orateur, signifiant qu'il est capable, ou non, d'une retenue qui lui fait honneur. Le *pudor* est à Rome une notion qui se traduit tantôt par «le sentiment de honte», tantôt par «l'honneur». Ce sentiment de honte précède un comportement social et en garantit l'adéquation au *decus*³. C'est donc une émotion éthique. Dans son second sens, le *pudor* est un capital symbolique reconnu par la collectivité à un homme (ou une femme), capital qui est susceptible d'être perdu. Inversement, l'homme *impudens* est celui qui, incapable d'un sentiment de honte, est méprisé par la collectivité à cause de sa façon d'agir. Cette articulation entre une émotion, un comportement en situation et le jugement social montre qu'à Rome la norme est intériorisée au point que son respect procède d'abord d'un mouvement affectif même s'il est susceptible aussi d'être l'objet d'un jugement réflexif.

Ce travail porte donc sur le *pudor* de l'*orator* en action, avec le projet initial d'en trouver la théorisation dans les dialogues de Cicéron, et principalement dans le *De oratore*, en suivant comme fil conducteur les emplois des mots *pudet*, *pudor*, *pudens*, *impudens* et *impudentia*. Le résultat de l'enquête lexicale a transformé ce projet. En effet, dans les dialogues de Cicéron, *pudor* et *pudet* sont utilisés essentiellement pour décrire la prise de parole de l'*orator* et cela

1. Professeur de langue et littérature latines à l'université Paris VII-Denis Diderot.

2. J.-M. David, *Le Patronat judiciaire au dernier siècle de la République romaine* et F. Dupont, *L'Orateur sans visage*.

3. J.-F. Thomas, *Déshonneur et honte en latin : étude sémantique*.

dans deux contextes bien différents. Le premier *pudor* est celui de l'*orator* en action : la notion sert à analyser le « trac » de l'*orator* au moment de l'exorde, et concerne donc une *oratio* dans le cadre du *negotium*. Le second *pudor* intervient dans le dialogue philosophique lui-même et concerne donc un *sermo*, dans le cadre de l'*otium*. On constate, en effet, que la distribution de parole au cours du dialogue se fait selon un protocole que régule le *pudor* – aux deux sens du terme – des différents participants, selon leur âge et leur prestige social – *auctoritas* et *dignitas*.

C'est évidemment ce second type de contexte, le plus inattendu des deux, qui fera l'essentiel de cet article mais, auparavant, une étude rapide du *pudor* de l'orateur sur le forum permettra de dessiner plus précisément les deux faces du *pudor* et la dynamique discursive qu'il initie.

Le trac de l'orateur ou le *pudor* maîtrisé

Dans le *De oratore*, Crassus affirme que toute prise de parole publique suscite chez l'*orator* un *pudor* qui risque de le paralyser, ce que nous appellerions du « trac ». Cet aveu est fait à des amis intimes :

*Ac, si quaeritis, plane quid sentiam enuntiabo apud homines familiarissimos, quod adhuc semper tacui et tacendum putau[...]*⁴.

Et si vous me demandez ce que je pense vraiment, je dirai devant des amis si proches ce que j'ai toujours tu jusqu'à présent et que je pensai devoir taire [...].

Ce propos vient en préambule de la réponse de Crassus à la question : qu'est-ce qu'un orateur idéal ?

*[...] mihi etiam qui optime dicunt quique id facilime atque ornatissime facere possunt, tamen, nisi timide ad dicendum accedunt et in ordienda oratione perturbantur, paene impudentes uidentur; – tametsi id accidere non potest; ut enim quisque optime dicit, ita maxime dicendi difficultatem uariosque euentus orationis exspectationemque hominum pertimescit [...]*⁵.

[...] même les meilleurs orateurs, même ceux qui ont la parole facile et le style brillant, s'ils n'attaquent pas leurs discours avec la peur au ventre et s'ils ne sont pas bouleversés au moment de l'exorde, me semblent pour ainsi dire des hommes sans *pudor*. Cependant cela ne peut pas arriver. Car meilleurs sont les orateurs, plus ils tremblent en songeant à la difficulté de l'éloquence, aux différents événements qui menacent un discours, à l'attente des auditeurs [...].

Le *pudor* prend donc ici la forme d'une peur (*timide*) précédant le discours et qui atteint son paroxysme au moment de l'exorde (*perturbatio*). Cette émotion ne tient pas à l'incapacité de l'orateur, bien au contraire, ce sont les meilleurs (*quisque optime dicit*) qui, voyant le mieux les difficultés liées au contexte énonciatif particulier, ressentent le plus le trac (*maxime pertimescit*).

4. *De orat.* I, 119.

5. *De orat.* I, 119.

Mais le *pudor* ne se limite pas au trac ; il implique aussi que l'orateur soit à la hauteur de la situation (*dignus*) :

[...] qui uero nihil potest dignum re, dignum nomine oratoris, dignum hominum auribus efficere atque edere, is mibi, etiam si commouetur in dicendo, tamen impudens uidetur; non enim pudendo, sed non faciendo id, quod non decet, impudentiae nomen effugere debemus [...]⁶.

[...] mais celui qui est incapable de réaliser et de faire entendre un discours à la hauteur de son sujet, un discours digne d'un homme méritant le titre d'orateur, digne de ceux qui l'écoutent, même s'il est pris de trac en parlant, me semble manquer de *pudor*, car ce n'est pas en ressentant le *pudor* mais en ne faisant pas ce qu'il ne faut pas faire, que nous devons fuir l'accusation de manque de *pudor* [...].

Le *pudor* n'est donc pas simplement une émotion – à quoi correspond le verbe *pudet* –, c'est aussi une vertu, le sens du *decet*, que les autres attendent de l'orateur et lui reconnaissent, ou encore la *dignitas*, c'est-à-dire le prestige et l'honneur. Ce texte de Cicéron montre bien comment émotion et jugement des autres sont indissociables. Le *pudor* est un *motus animi*, un mouvement de l'âme, qui est donc à la fois conscience de la difficulté du *decus* et adéquation active à ce *decus*. Il est le trac et la preuve d'une vraie éloquence.

À plusieurs reprises dans le *De oratore*, Crassus va revenir sur l'*impudentia* des *patroni* qui parlent sans avoir la connaissance de la matière romaine qu'ils traitent, c'est-à-dire du droit civil⁷. Pourquoi manquent-ils de *pudor*? parce qu'ils comptent pour l'emporter sur leur capacité à parler sans connaître ce dont ils parlent. Ils tiennent leur *impudentia* de leurs professeurs de rhétorique, des professionnels grecs, chez qui les jeunes Romains désapprennent en apprenant (*iuentus nostra dediceret paene discendo*) ou, pis encore, de professeurs latins que Crassus a interdits pendant sa censure :

[...] non quo, ut nescio quos dicere aiebant, acui ingenia adulescentium nolle, sed contra ingenia obtundi nolui, corroborari impudentiam. [...] hos uero nouos magistros nihil intellegebam posse docere, nisi ut auderent; quod etiam cum bonis rebus coniunctum per se ipsum est magno opere fugiendum : hoc cum unum traderetur et cum impudentiae ludus esset, putauit esse censoris, ne longius id serperet, prouidere⁸.

[...] non pas comme je ne sais qui l'a dit, que je refusais à nos jeunes gens d'affûter leur intelligence naturelle, mais au contraire pour éviter qu'ils ne s'abrutissent et renforcent leur *impudentia*⁹. [...] Je ne comprenais pas ce que ces nouveaux maîtres pouvaient leur enseigner, si ce n'est une insolente audace; ce vice, même associé à des qualités, doit être évité à tout prix; mais comme c'était la seule chose qu'ils enseignaient et que c'était une école d'*impudentia*, j'ai jugé qu'il était du devoir du censeur de veiller à ce que ce vice ne s'insinuât pas plus loin.

6. *De orat.* I, 120.

7. *De orat.* I, 172. Voir aussi *De orat.* I, 185 et 237.

8. *De orat.* III, 94.

9. L'*impudentia* est un penchant naturel des adulescentes. Cf. *De off* I, 123 : *Sin autem etiam libidinum intemperantia accessit, duplex malum est, quod et ipsa senectus dedecus concipit et facit adulescentium impudentiorem intemperantiam.* « Mais s'il s'y ajoute aussi l'intempérence des passions, le mal est double : la vieillesse elle-même fait son déshonneur et elle rend plus effrontée l'intempérence des jeunes. » (Trad. M. Testard)

L'impudentia est une forme d'*audacia*; c'est pourquoi seuls les grands orateurs peuvent transmettre l'éloquence aux jeunes gens, des orateurs qui seront aussi instruits que des Grecs et donneront l'exemple de leur *pudor*¹⁰. Ce qui est l'objet même du *De oratore*, mais nous y reviendrons.

À la différence des rhéteurs – grecs ou latins – et de leurs élèves, Crassus et ses amis sont donc des hommes de *pudor*. Crassus décrit ce *pudor* à partir de son expérience et de l'observation des autres bons orateurs :

*Equidem et in uobis animum aduertere soleo et in me ipso saepissime experior, ut et exalbescam in principiis dicendi et tota mente atque artibus omnibus contremiscam [...]*¹¹.

En ce qui me concerne, mais je le constate aussi souvent chez vous comme j'en fais sans cesse l'expérience avec moi-même, je blêmis au début de mon discours, j'ai l'esprit qui tremble autant que tout le corps [...].

Crassus et ses amis sont sur ce point conformes à l'*orator optimus*. S'ils sont saisis de peur, c'est qu'ils n'ont pas cette *audacia* des *patroni* ignorants et sûrs de leur bagou. Mais pour surmonter cette peur, ils ont besoin d'un vrai courage qui n'a rien à voir avec l'*audacia*. Ce qu'il illustre cette anecdote racontée par Crassus :

« [...] adolescentulus uero sic initio accusationis examinatus sum, ut hoc summum beneficium Q. Maximo debuerim, quod continuo consilium dimiserit, simul ac me fractum ac debilitatum metu uiderit. » *Hic omnes adsensi significare inter sese et conloqui coeperunt; fuit enim mirificus quidam in Crasso pudor, qui tamen non modo non obasset eius orationi, sed etiam probitatis commendatione prodesset*¹².

« [...] et quand j'étais tout jeune homme au début d'un discours d'accusation, je me suis évanoui, ce qui me valut l'intervention de Quintus Maximus en ma faveur : il suspendit sur le champ la réunion dès qu'il me vit terrassé et anéanti par la peur. » Tous ici furent d'accord et se le signifièrent mutuellement. Il y avait en effet chez Crassus une forme extraordinaire de *pudor* qui non seulement ne nuisait pas à son discours mais au contraire lui servait car elle prouvait son honnêteté.

Il est fait ici allusion au procès de *maiestate* qu'en 119 av. J.-C. – il avait 21 ans – Crassus intenta contre Papirius Carbo, le consul de l'année précédente. Quintus Fabius Maximus est, cette année-là, préteur et préside donc le tribunal où est jugé Carbo. La pâmoison du jeune Crassus devant l'ampleur de la tâche est présentée comme le signe de sa *probitas* : il n'est pas un technicien sans scrupule – *impudens* –, un politicien calculateur, mais un jeune noble qui se lance courageusement dans la carrière. Le trac est preuve de distinction, il n'est pas *audax*. Ce trac est maximum chez les jeunes gens qui doivent affronter les grandes figures du forum dont le discours s'appuie sur leur *grauitas*, leur *dignitas* et leur *auctoritas*. Ainsi le préteur perçoit la défaillance de Crassus comme un indice de *probitas* (*probitatis commendatione*) et le sauve. Avec pour effet que Carbo, impressionné par le courage du jeune homme, se vit déjà perdu et se

10. *De orat.* III, 95.

11. *De orat.* I, 121.

12. *De orat.* I, 121-122.

suicida¹³. Les jeunes gens ne doivent donc pas se laisser arrêter par le *pudor*, comme cela est sans doute arrivé au frère de Cicéron ainsi qu'il le rappelle dans sa dédicace du livre II du *De oratore*. Quintus n'est pas un orateur, Cicéron le regrette. Pourquoi Quintus a-t-il renoncé à l'éloquence?

*Sed siue iudicio, ut soles dicere, siue [...] pudore a dicendo et timiditate ingenua quadam refugisti, siue, ut ipse iocari soleo, unum putasti satis esse non modo in una familia rhetorem, sed paene in tota ciuitate [...]*¹⁴.

Mais soit que tu en aies décidé ainsi comme tu as coutume de le dire, soit [...] que tu aies fui l'éloquence par *pudor* et par une forme de timidité noble et naturelle soit que, j'en plaisante moi-même, tu aies pensé qu'un seul rhéteur suffisait dans une famille et même dans toute la cité [...].

Le *pudor* signale un homme bien né, c'est-à-dire fils d'un homme libre – *ingenuus* –, c'est une bonne émotion qui ne doit pas être supprimée mais maîtrisée et rester présente, car elle va signifier cette « ingénuité ». Le *pudor* fait donc partie des émotions qui contribuent à créer une figure efficace de l'orateur.

Le *pudor*, bien loin de devoir se cacher, est donc efficace quand il est visible sur le *uultus*.

*Sed haec adiuuant in oratore : lenitas uocis, uultus pudor [is significatio], uerborum comitas [...]*¹⁵.

Mais voici ce qui y contribue <à la victoire> chez l'orateur : la douceur de la voix, l'expression du *pudor* sur le visage, un vocabulaire sans agressivité [...].

C'est ainsi, par exemple, que le *pudor* permet à l'accusateur de ne pas sembler coupable d'*inuidia*, car le *pudor* sert ici à signaler que, si l'orateur accuse, c'est avec réticence et comme malgré lui.

Le protocole conversationnel et le *pudor* dans l'*otium*

Le propos du *De oratore*, nous l'avons rappelé précédemment, est de créer un modèle de transmission de l'éloquence par de grands orateurs romains et donc, en corollaire, de montrer que de grands orateurs romains, comme Catulus, Crassus et Antoine, n'étaient pas ignorants du savoir grec – *scientia* : leur savoir d'orateur est aussi celui des rhéteurs, c'est-à-dire un ensemble d'exercices techniques permettant de développer des dons naturels (I, 5), mais pas seulement. Il s'agit d'un savoir total (*de omnibus rebus*¹⁶), incluant le droit civil et une expérience de l'éloquence qu'eux seuls peuvent avoir en tant que *patroni*. Donc alliant la rhétorique, qui est enseignée par des Grecs professionnels des mots, et l'éloquence soi-disant brute à la Caton, qui ne prétend tirer sa force

13. *Ad fam.* IX, 21, 3.

14. *De orat.* II, 10.

15. *De orat.* II, 182.

16. *De orat.* I, 59 (*oratorem plenum atque perfectum = qui de omnibus rebus possit uarie copioseque dicere*), 64-65, 71, 75.

que de la vertu de l'orateur, il y a un art oratoire qui allie l'éthique romaine du sujet et l'esthétique de l'art grec de la parole. Mais qui va enseigner cette éloquence aux jeunes gens ?

Les maîtres de cette éloquence appartenaient à la génération précédente, Crassus et Antoine. Malheureusement, ils sont morts sans rien transmettre de leur art car ils feignaient l'inculture (*De orat.* II, 4) dans le seul but de ne pas accorder à la *paideia* grecque la moindre place dans la vie politique romaine ; Cicéron veut témoigner que cette inculture n'était qu'un leurre. Il imagine donc un dialogue – *sermo* – à la façon des dialogues platoniciens mais en latin, où, comme des philosophes grecs, les grands orateurs romains transmettraient à des jeunes gens les secrets (*dicendi mysteria*¹⁷) de l'éloquence romaine. Et ainsi un enseignement proprement romain se substituerait aux écoles grecques, sa villa de Tusculum deviendrait un nouveau Lycée, une nouvelle Académie¹⁸.

Or ce projet est paradoxal. Les orateurs romains ne peuvent pas dialoguer comme des philosophes grecs. Certes, tout cela se passe dans le cadre de l'*otium* mais l'*otium* a ses règles de politesse : même le bavardage quotidien suppose le respect de la hiérarchie sociale (*dignitas*). Ainsi un homme au statut inférieur ne discute pas les affirmations d'un homme supérieur, question de *pudor*; c'est ce rapport hiérarchique qui fonde la vérité et non pas la dialectique.

Cicéron illustre ce fonctionnement du *sermo* par le récit d'un événement qui met en relation le noble Scipion Nasica et son client le poète Ennius, liés par une *amicitia* dissymétrique :

[...] ut illud Nasicae, qui cum ad poetam Ennium uenisset eique ab ostio quaerenti Ennium ancilla dixisset domi non esse, Nasica sensit illam domini iussu dixisse et illum intus esse; paucis post diebus cum ad Nasicam uenisset Ennius et eum ad ianuam quaereret, exclamat Nasica domi non esse, tum Ennius « quid? Ego non cognosco uocem » inquit « tuam? » Hic Nasica « homo es impudens : ego cum te quaererem ancillae tuae credidi te domi non esse, tu mibi non credit ipsi¹⁹? »

[...] comme cette histoire sur Nasica : il était allé chez le poète Ennius et arrivé à la porte il avait demandé si Ennius était là à une servante qui lui avait répondu qu'il n'était pas à la maison mais Nasica se rendit compte qu'elle avait suivi les ordres de son maître et qu'Ennius était dans la maison. Quelques jours plus tard Ennius vient chez Nasica et une fois à la porte le demande, Nasica crie qu'il n'est pas à la maison. Alors Ennius dit « Quoi? Moi, je ne reconnais pas ta voix? » Ici Nasica « tu es un type sans *pudor*; moi, quand je demandais à ta servante si tu étais là, je l'ai crue quand elle disait que tu n'étais pas à la maison, et toi tu ne me crois pas quand c'est moi-même qui le dis? »

Cette brève histoire montre bien que le *pudor* est le respect de la *dignitas* de celui avec lequel on est en relation de parole. La première *impudentia* de l'histoire est celle d'Ennius qui ne reçoit pas un homme noble comme Scipion. Le lui reprocher directement aurait été contraire à la *dignitas* de Scipion. En revanche sa plaisanterie – *ludus* – sert à rappeler le code relationnel : une parole

17. *De orat.* I, 206.

18. *De orat.* I, 98.

19. *De orat.* II, 276.

est d'autant plus fiable qu'on reconnaît davantage la valeur sociale de celui qui la prononce. Ne pas croire quelqu'un est insultant – *impudens*. Inversement, croire son esclave car il est l'émanation de son maître c'est respecter indirectement ce maître. Le jeu consiste évidemment dans le conflit entre le *pudor* et l'évidence. Mais, plus sérieusement, et en général, il est clair qu'un dialogue heuristique entre nobles romains va devoir soumettre la recherche de la vérité aux règles du *pudor*, et donc respecter un protocole conversationnel qui doit attribuer au plus noble la vérité finale. On voit ainsi, dans le cas particulier du *De oratore*, se profiler le paradoxe et la difficulté de tout dialogue cicéronien : il faut que Crassus enseigne la rhétorique alors que justement par son *pudor* – entre autres – il est un orateur et non pas un rhéteur. Donc la question sera : comment forcer Crassus à parler ?

Faire parler Crassus

Après avoir fait un portrait long et détaillé de l'orateur idéal, Crassus se refuse absolument au rôle socratique que Sulpicius veut lui faire jouer. Il ne répondra pas aux questions, arguant :

[...] sed me hercule istius disputationis insolentia atque earum rerum, quae quasi in arte traduntur inscritia²⁰.

[...] mais, par Hercule, je n'ai pas l'habitude de cette sorte de débat et je ne connais rien aux enseignements techniques.

Il s'en excuse, mais se défend de toute *superbia* et de toute *inhumanitas*, c'est-à-dire d'un comportement méprisant et impoli ; il s'en tient à des exposés suivis, à des formes d'*orationes*. Cotta le réconforte en lui accordant la suprématie du savoir et du pouvoir. Il n'y aura pas débat :

Tum ille «nam quod tu non poteris aut nescies, quis nostrum tam impudens est qui se scire aut posse postuler?» «Iam uero ista condicione, dum mibi liceat negare posse quod non potero et fateri nescire quod nesciam, licet», inquit Crassus, «uestro arbitratu percontemini²¹.»

Alors lui : «de fait, ce que tu ne pourras pas ou ne sauras pas, lequel d'entre nous serait à ce point sans *pudor* qu'il prétendrait le savoir ou le pouvoir?» «Bon, à condition qu'il me soit possible de dire que je ne peux pas ce que je ne peux pas et avouer que je ne sais pas ce que je ne sais pas, vous pouvez m'interroger à votre guise.»

Est ainsi posé le protocole conversationnel, ou énonciatif, du dialogue. Le *pudor* respecte la hiérarchie des connaissances. Il ne convient pas de prétendre en savoir plus que celui dont la *dignitas* est supérieure, que cette *dignitas* soit dans l'ordre du savoir (*scire*) ou du pouvoir (*posse*). C'est pourquoi Crassus est celui qu'on interroge. On peut voir ici jouer une configuration hiérarchique qui sert de règles du jeu (*licet*).

20. *De orat.* I, 99.

21. *De orat.* I, 101.

Mais toutes les questions ne sont pas bonnes à poser ; il faut là aussi respecter le *pudor* de Crassus. Sulpicius pose une question qu'on croirait sortie d'un dialogue socratique – l'éloquence s'apprend-elle ? – qui le transformerait en conférencier grec :

*Atqui, inquit, hoc ex te, [...] quid sentias, quaerimus, existimesne artem aliquam esse dicendi?*²²

Alors voici ce sur quoi [...] nous te demandons ton avis : penses-tu qu'il existe une technique de l'éloquence ?

Crassus se fâche sous le coup de l'insulte faite à son *pudor* :

*Quid? mihi uos nunc, inquit Crassus, tamquam alicui Graeculo otioso et loquaci et fortasse docto atque eruditio quaestiunculam, de qua meo arbitratu loquar, ponitis? Quando enim me ista curasse aut cogitasse arbitramini et non semper irrisisse potius eorum hominum impudentiam, qui cum in schola adsedissent, ex magna hominum frequentia dicere iuberent, si quis quid quaereret?*²³

Quoi ? dit Crassus, vous me posez à moi, comme à un quelconque Grécaillon paresseux et bavard, même s'il est peut-être instruit et même érudit, une questionnette sur laquelle je dois parler à ma guise ? Quand pensez-vous que je me sois soucié de ce genre de bêtises et que j'y aie réfléchi ? Je me suis toujours moqué de l'*impudentia* de ces individus qui, une fois bien assis dans leur chaire, s'adressent à la foule et leur demandent si quelqu'un a une question.

Et il continue en disant aux jeunes gens que si c'est ce type de billevesées qui les amuse, il aurait dû faire venir un de ces Grecs employés à domicile par les nobles Romains, et qu'il lui aurait été facile d'en emprunter à son ami Pison qui entretient chez lui le péripatéticien Staséas²⁴.

Indignation de Scaevola : les jeunes gens ne veulent plus de ces Grecs, philosophes ou rhéteurs – ici il n'y a pas de différence : ce sont des théoriciens radoteurs, ignorant tout de la pratique réelle²⁵. Ils ne veulent plus de cet enseignement fait par des philosophes sans *pudor*, car, purs théoriciens, ils osent parler de choses qu'ils ne pratiquent pas et donc ne connaissent pas. César se moquera de la même façon des débats philosophiques à propos du rire :

*De risu quinque sunt, quae quaerantur : unum, quid sit; alterum, unde sit; tertium, sitne oratoris risum uelle mouere; quartum, quatenus; quintum, quae sint genera ridiculi. Atque illud primum, quid sit ipse risus, quo pacto concitatetur, ubi sit, quo modo existat atque ita repente erumpat, ut eum cupientes tenere nequeamus, et quo modo simul latera, os, uenas, oculos, uultum occupet, uiderit Democritus; neque enim ad hunc sermonem hoc pertinet, et, si pertineret, nescire me tamen id non puderet*²⁶.

Sur le rire, on peut se poser cinq questions : la première, quel est-il ? la deuxième, d'où vient-il ? la troisième, est-ce le propre de l'orateur de vouloir faire rire ? la quatrième, jusqu'à quel point ? la cinquième, quels sont les différents genres de rires ? Mais pour la première question, ce qu'est le rire en soi, comment il est déclenché, où il se situe, comment il existe et se déchaîne soudainement au point qu'on ne peut pas le retenir, et comment il envahit en

22. *De orat.* I, 102.

23. *De orat.* I, 102.

24. *De orat.* I, 104.

25. *De orat.* I, 105. Cf aussi *De orat.* II, 75 : le philosophe Phormion fait devant Hannibal la théorie de la guerre.

26. *De orat.* II, 235.

même temps la poitrine, la bouche, les veines, les yeux, le visage, c'est l'affaire de Démocrite ; en effet cette question ne concerne pas notre dialogue et si elle le concernait je n'aurais pas honte de dire que je n'y connais rien.

Il n'y a pas à avoir honte, bien au contraire, de ne pas être Démocrite.

Cela dit, pas plus que de vérité objective, il n'y a de sujets interdits, tout est question de dispositifs relationnels ; Crassus refuse d'être en position de rhéteur grec répondant aux questions de jeunes gens, mais si les questions sont posées dans le cadre des *officia* familiaux, tout change. Finalement Crassus accepte de répondre, parce que c'est Scaevola qui le lui demande, c'est-à-dire son beau-père :

[...] *quoniam auctoritatem tuam neglegere, Scaeula, fas mihi non esse puto*²⁷.

[...] puisque je juge qu'il ne m'est pas possible, Scaevola, de ne pas tenir compte de ton poids personnel.

Désormais ce ne seront pas les jeunes gens qui poseront les questions mais les *aequales* de Crassus, comme Scaevola auquel Cotta va demander d'intervenir pour lui auprès de Crassus, car, lui, le *pudor* le lui interdit – comme à Sulpicius :

*Ego uero, inquit Cotta, a te peto, Scaeula : – me enim et hunc Sulpicium impedit pudor ab homine omnium grauissimo, qui genus huius modi disputationis semper contempserit, haec, quae isti forsitan puerorum elementa uideantur, exquirere : – sed tu hanc nobis ueniam, Scaeula, da, et perfice, ut Crassus haec, quae coartauit et peranguste refersit in oratione sua, dilatet nobis atque explicet*²⁸.

Mais quant à moi, dit Cotta, je te demande, Scaevola, car le *pudor* m'empêche, et empêche Sulpicius ici présent, d'interroger l'homme le plus important et le plus imposant de tous, qui a toujours méprisé ce genre de discussion qui lui semble sans doute des puérilités élémentaires. Mais toi, Scaevola, rends-nous ce service et obtiens de Crassus qu'il développe et explique pour nous ce qu'il a mentionné, en le résumant, dans son discours.

Le but est de pousser Crassus de plus en plus loin dans l'exposé des détails de l'éloquence. Or Crassus, à cause de sa *grauitas*, ne s'abaisse pas à un certain type de discussions qu'il juge puériles.

Questionner un grand orateur sur son art demande chez les jeunes gens nobles une forme de courage : ils doivent maîtriser leur *pudor*, comme lorsqu'ils se lancent dans leurs premiers procès sur le forum. C'est ce que Cicéron jeune avait osé avec Antoine :

*De Antonio uero, quamquam saepe ex humanissimo homine patruo nostro acceperamus, quem ad modum ille uel Athenis uel Rhodi se doctissimorum hominum sermonibus dedisset, tamen ipse adolescentulus, quantum illius ineuntis aetatis meae patiebatur pudor, multa ex eo saepe quæsiu*²⁹.

Or à propos d'Antoine, bien que notre oncle, un homme très facile d'abord, nous ait souvent raconté comment lui-même à Athènes ou à Rhodes il avait dialogué avec de grands savants, cependant quand j'étais très jeune ce n'est que dans la mesure où le *pudor* de ma prime jeunesse le permettait, que je lui ai souvent posé de nombreuses questions.

27. *De orat.* I, 107.

28. *De orat.* I, 163.

29. *De orat.* II, 3.

Parler en présence de Crassus

Ce qui complique encore le déroulement du dialogue cicéronien, c'est qu'il est parfois aussi contraire au *pudor* de parler en présence de Crassus. Car Crassus est le meilleur orateur présent dans le groupe d'amis et il ne peut donc qu'être ridicule de discourir sur l'éloquence en sa présence, selon la formule bien connue « jouer en présence de Roscius ». À un moment – il s'agit de l'usage des plaisanteries –, Crassus demande à César de parler. Voici ce que répond César :

Ego uero, inquit ille, quoniam conlectam a conuiua, Crasse, exigis, non committam ut, si defugerim, tibi causam aliquam recusandi dem. Quamquam soleo saepe mirari eorum impudentiam, qui agunt in scaena gestum inspectante Roscio; quis enim sese commouere potest, cuius ille uitia non uideat? Sic ego nunc, Crasso audiente, primum loquar de facetiis et docebo sus, ut aiunt, oratorem eum, quem cum Catulus nuper audisset, faenum alias aiebat esse oportere³⁰.

Moi, dit-il, puisque, Crassus, tu exiges de chaque convive son écot, je ne me défilera pas afin de ne pas te donner une raison de te récuser. Bien que souvent je m'étonne du manque de *pudor* de ceux qui dansent en scène sous le regard de Roscius : quel acteur en effet peut se mouvoir sans que Roscius voie ses défauts ? C'est ainsi que moi aujourd'hui, en présence de Crassus qui m'écoute, je vais parler des plaisanteries et je ferai la leçon, comme le pourceau de la fable, à un orateur dont Catulus disait, après l'avoir entendu récemment, que les autres devraient manger du foin.

César aurait une raison pour ne pas parler : de même qu'on ne joue pas en présence de Roscius, on ne parle pas d'éloquence en présence de Crassus. Ce serait manquer de *pudor*, sauf qu'intervient ici un autre code, de façon métaphorique, celui d'un type de *conuiuum* où chacun paie sa part³¹ et dont la règle est rappelée par Crassus lui-même.

Le temps de parole

La parole est donc donnée en fonction de l'*auctoritas* et de la *grauitas* de chacun (principe analogue à celui de la répartition de la parole au Sénat), mais l'orateur ne doit pas en abuser en parlant trop longtemps, faute de quoi il serait *impudens*, car ce serait dénier la *dignitas* aux autres, manquer de *uerecundia*. Là aussi le *pudor* intervient. Voici quelques propos d'Antoine à la fin du livre II :

Habetis sermonem bene longum hominis, utinam non impudentis! Illud quidem certe, non nimis uerecundi; qui quidem, cum te, Catule, tum etiam L. Crasso audiente, de dicendi ratione tam multa dixerim; nam istorum aetas minus me fortasse mouere debuit. Sed mihi ignoscetis profecto, si modo, quae causa me nunc ad hanc insolitam mihi loquacitatem impulerit, acceperitis³².

Vous voilà avec un discours bien long, pourvu que vous ne taxiez pas son auteur de manque de *pudor*. Mais, tout de même, j'ai évidemment manqué de retenue. Car en ta présence, Catulus, et surtout en la tienne, Crassus – quant aux jeunes gens, leur âge ne pouvait pas m'intimider – j'ai discouru indéfiniment sur l'art oratoire et sa méthode. Mais vous l'excuserez

30. *De orat.* II, 233.

31. Allusion aux *mutitationes* aristocratiques des jeux de la Grande Mère?

32. *De orat.* II, 361.

sûrement quand vous aurez appris quelle raison m'a poussé aujourd'hui à cette logorrhée inhabituelle chez moi.

Le temps de parole dépend de ceux qui vous écoutent. On est trop long en fonction des interlocuteurs *graues* : Catulus et Crassus. Avec les jeunes, ce n'est pas grave. Mais être très long est une faute : Antoine demande donc qu'on l'excuse. A-t-il été *impudens*? Autrement dit le *pudor* qui aurait dû l'arrêter lui aurait-il manqué? En le disant, il détourne la faute en partie puisqu'il rappelle les règles qu'il a transgressées et, surtout, s'explique sur cette apparente transgression.

La fin du livre 2 (361-364) du *De oratore* fait apparaître que tout ce qui a précédé était une stratégie pour obtenir que Crassus parle longuement et en détail de ce qui est essentiel et proprement romain, c'est-à-dire la part improvisée de l'*oratio*, l'*elocutio* et l'*actio*. C'est pourquoi Antoine a été trop long :

*Tum ille : adimere, inquit, omnem recusationem Crasso uolui, quem ego paulo ante sciebam uel
pudentius nolo enim dicere de tam suau homine ad hoc genus sermonis accedere. Quid enim
poterit dicere? Consularem se [esse] hominem et censorium? Eadem nostra causa est. An aetatem
adferet? Quadriennio minor est. An se haec nescire? Quae ego sero, quae cursim arripui, quae
subsiciu operis, ut aiunt, iste a puero, summo studio, doctoribus. Nihil dicam de ingenio, cui
par nemo fuit : etenim me dicentem qui audiret, nemo umquam tam sui despiciens fuit quin
speraret aut melius aut eodem modo se posse dicere; Crasso dicente nemo tam arrogans, qui
similiter se umquam dicturum esse confideret. Quam ob rem ne frustra hi tales uiri uenerint, te
aliquando, Crasse, audiamus³³.*

Alors il dit : j'ai voulu ôter à Crassus toute forme d'excuse car je savais un peu avant qu'un certain *pudor* ou une certaine réticence le détournait de ce type d'entretien, pour ne pas parler, chez un homme aussi charmant, de dégoût. En effet que pourra-t-il dire? Qu'il est un ancien consul et un ancien censeur? C'est aussi notre cas. Il oppose son âge? Il est plus jeune de quatre ans. Qu'il n'y connaît rien? Moi je m'y suis mis sur le tard et ce que j'ai appris à toute vitesse, à bâtons rompus, comme on dit, lui l'a appris dès l'enfance, en s'y adonnant pleinement et avec de grands savants. Je ne dirai rien de son talent personnel, qui n'a son pareil chez personne. Et toute personne, en m'entendant, n'est pas si méprisante à l'égard d'elle-même pour ne pas espérer parler mieux ou au moins aussi bien. Lorsque Crassus parle, personne n'est assez prétentieux pour croire l'égaler un jour. C'est pourquoi, Crassus, si tu ne veux pas que des hommes de cette valeur soient venus pour rien, nous allons t'écouter, il est temps.

Antoine a donc parlé lui-même pour que Crassus ne soit pas retenu par le *pudor*, car un homme à la *dignitas* comparable à la sienne l'a fait. S'il se récusait au nom du *pudor*, il semblerait taxer Antoine d'*impudentia*.

On voit bien ici que le *pudor* s'exerce et s'évalue en contexte. La hiérarchie des paroles se construit à chaque fois (comme au Sénat). Le *pudor* de Crassus tient à ses *honores*, à son âge, son savoir et son talent (*ingenium*). L'âge le met légèrement en-dessous d'Antoine. Son savoir et son talent le placent au-dessus.

33. *De orat.* II, 364.

La stratégie du *pudor* et la structure du *De oratore*

Crassus s'engage à parler après la sieste. Il va tenir sa promesse et s'exprimer dans une configuration qui en fait une sorte de Socrate de Tusculum.

Tum Crassus : « an me tam impudentem ese existimatis, ut uobis hoc praesertim munus putem me diutius posse debere? » « Quinam igitur » inquit « ille locus? An in media silua placet? Est enim is maxime et opacus et frigidus. » « Sane », inquit Crassus, « etenim est in eo loco sedes huic nostro non importuna sermoni. » Cum placuisse idem ceteris, in siluam uenitur et ibi magna cum audiendi exspectatione considitur³⁴.

Alors Crassus «est-ce que vous jugez que je manque à ce point de *pudor*, que j'imagine pouvoir plus longtemps avoir une dette envers vous?» «À quel endroit?», dit César, «Là-bas? ou bien veux-tu au milieu du bois? Il y a beaucoup d'ombre et il y fait très frais.» «Parfait, dit Crassus, car il y a là un endroit pour s'asseoir qui convient parfaitement à notre dialogue.» Comme tous les autres étaient du même avis, on va dans le bois et là on s'assied impatient de l'entendre.

Crassus est dans une position énonciative extrême du point de vue du *pudor*, car il va faire une conférence sur la rhétorique dans un décor qui rappelle celui du *Phèdre*. Cependant, la stratégie de Cicéron a consisté à lui faire prendre d'abord le plus de distance possible avec l'*impudentia* des rhéteurs / philosophes grecs qui périrent depuis leur « chaire », sorte de clowns sophistes; puis Cicéron installe Crassus dans une fiction littéraire, un dialogue platonicien qui l'emporte dans une Grèce imaginaire et respectée, l'Athènes de Socrate et de Démosthène dont Rome prétend capter l'héritage.

Cicéron écrit des dialogues où les interlocuteurs sont des nobles Romains prestigieux. S'il veut que ces dialogues ne soient pas des amusements, des jeux d'*otium*, il doit créer des situations énonciatives qui ne vident pas leurs discours de toute *auctoritas*, donc respecter un protocole conversationnel conforme à celui d'un *consilium*, ce qui l'amène à des dénégations fréquentes ou à des stratégies complexes. Une prise de parole déréglée grecque (*licentia*) – ôterait tout poids au dialogue. Dans la stratégie du *De oratore*, le *pudor* joue un rôle essentiel. Le *pudor* est un *motus animi*, c'est un mouvement de l'âme, il intervient donc comme moteur du dialogue car les références permanentes aux conditions d'énonciation permettent de résoudre le paradoxe du projet cicéronien. On retrouverait des stratégies analogues dans d'autres dialogues de Cicéron qui mériteraient d'être analysées dans le détail³⁵.

34. *De orat.* III, 18.

35. *Tusc.* I, 48, 60 ; II, 14, etc.

LES ASPECTS MÉDICAUX DE LA HONTE DANS LE *DE MEDICINA* DE CELSE

Sylvie ARNAUD-LESOT¹

Le lien entre la honte et la maladie, véritable problème de la pratique médicale tant il a de retentissement aussi bien sur la conduite du malade que sur celle du médecin – avec des conséquences souvent néfastes sur la santé, sinon la vie, du premier – apparaît nettement dans le *De medicina* de l'encyclopédiste latin Celse, qui vivait sous le règne de l'empereur Tibère, au 1^{er} siècle de notre ère. L'analyse des occurrences des mots qui expriment, dans ce traité, la honte (*pudor, uerecundia*), ou qui, désignant ou qualifiant ce qui est indécent, obscène, inconvenant, repoussant, dégoûtant, sont dans sa proximité (*obscena, indecorus, foedus*), permet précisément de distinguer ce qui peut être honteux pour le malade et ce qui peut l'être pour le médecin.

La honte du malade

Le malade peut, pour différentes raisons, avoir honte de son corps, auquel la maladie a fait subir certaines modifications : son aspect est jugé, par lui et par les autres, inconvenant, hideux, repoussant, les odeurs qui s'en exhalent, particulièrement désagréables. Il craint d'incommoder, de choquer, voire d'effrayer ceux qui le côtoient. Il craint aussi leurs moqueries lorsque ces modifications prêtent au ridicule. Il craint enfin de perdre de son humanité, en particulier lorsqu'elles le font ressembler à un animal. Il a peur du mépris, de l'humiliation qu'elles peuvent lui valoir. Il peut aussi avoir honte de sa conduite ou de ses habitudes de vie, lorsque, jugées mauvaises et reconnues préjudiciables à sa santé ou à sa guérison, il a nui, par elles, à l'une ou à l'autre, en toute connaissance de cause. Il craint alors d'en être blâmé.

1. Médecin, docteur en histoire.

Le corps « honteux » du malade

Parce qu'il a un aspect inconvenant, hideux, repoussant

Celse utilise deux adjectifs pour dire que le corps du malade est laid, d'aspect déplaisant, très désagréable à voir : *indecorus* et *foetus*. L'adjectif *indecorus* indique que l'aspect du corps est « inconvenant », c'est-à-dire qu'il n'est plus conforme à une certaine convenance esthétique, celle communément partagée, à laquelle est attachée l'idée de bel aspect, celui qui plaît, qui recueille l'approbation de tous et ne choque pas. À Rome, les notions de « convenable » et de « beauté » sont en effet liées : le bel aspect est celui qui convient et le convenable, ce qui a bel aspect². Par ailleurs, le corps n'a plus alors la bonne conformation que veut la nature. Celse emploie cet adjectif pour qualifier les mutilations du visage (*indecora curta*), celles du nez, des lèvres et des oreilles³, et un membre fracturé (*indecorum membrum*), lorsque la fracture, déplacée et mal consolidée, l'a rendu plus court qu'il ne l'était antérieurement et surtout qu'il ne le faudrait⁴. La honte du mutilé est, dans le premier cas, quasi inéluctable, le visage étant la partie du corps la plus immédiatement visible, la plus difficilement dissimulable. La perte de son humanité est aussi alors la plus radicale.

Celse ne dit rien de l'origine de ces mutilations du visage : une maladie ? une blessure de guerre ? Nous savons qu'à son époque elles étaient infligées aux esclaves pour les punir, les humilier, ce qui se voulait et était source de honte pour celui qui en était porteur. Un autre passage du *De medicina* met également en relation honte et statut de l'esclave. Celse y explique que le médecin pouvait intervenir, sur la demande du patient, pour fermer chirurgicalement le trou de son lobe de l'oreille, car, dit-il, avoir les oreilles percées est offensant (il emploie le verbe *offendere*) chez un homme (*in uiro*)⁵. En dehors des femmes, seuls les esclaves masculins, souvent étrangers, portaient des boucles d'oreille. Un homme libre pouvait donc avoir honte d'être pris pour un esclave ou reconnu comme un ancien esclave, s'il était à présent affranchi.

Celse laisse entendre que celui dont le visage avait été mutilé cherchait par tous les moyens à lui faire retrouver un aspect « convenable ». Il le met en garde, affirmant que les petites mutilations du visage peuvent être soignées chirurgicalement, mais,

*Curta igitur in his tribus ** ac si qua parua sunt, curari possunt; <si qua maiora sunt, aut> non recipiunt curationem, aut ita per hanc <ipsam> deformantur, ut minus indecora ante fuerint⁶.*

Plus importantes, ou bien elles ne reçoivent aucun soin, ou bien, si l'on intervient tout de même dans ces conditions, elles sont enlaidies, si bien qu'elles auront été moins choquantes avant.

2. Cf., par exemple, Cicéron, *De off.* I, 93.

3. *Med.* VII, 9, 1.

4. *Med.* VIII, 10, 7 N.

5. *Med.* VII, 8, 3.

6. *Med.* VII, 9, 1.

Cicéron avait relevé un même désir chez ceux dont les membres étaient contrefaits, même s'ils devaient en passer pour cela par des traitements pénibles :

Multosque etiam dolores curationis causa perferant, ut, si ipse usus membrorum non modo non maior, uerum etiam minor futurus sit, eorum tamen species ad naturam reuertatur⁷?

Que de traitements douloureux aussi ils supportent patiemment, avec l'idée que, même si pour l'usage des mouvements ils doivent non seulement n'y rien gagner, mais même y perdre, néanmoins ces membres auront repris leur apparence naturelle.

Celse nous apprend que certaines demandes chirurgicales étaient faites « pour raison de convenance » (*decoris causa*). Telle était la raison invoquée par ceux qui avaient des cicatrices. Là encore, les patients semblaient prêts à tout endurer. Celse donne ici son avis :

[...] *si uel excreuit cicatrix uel concava est, stultum est decoris causa rursus et dolorem et medicinam sustinere⁸.*

[...] si la cicatrice est ou bien saillante ou bien déprimée, il est insensé de soutenir de nouveau douleur et médication pour raison de convenance.

L'intervention qui consistait à reconstituer le prépuce était réclamée pour la même raison. Elle était pratiquée à cette époque, comme Celse nous le fait savoir : « si le gland est à nu (*si glans nuda est*) et qu'on veuille le recouvrir (*tegere*) pour raison de convenance, cela est possible⁹ », chez les hommes et les jeunes garçons, lorsque la nudité du gland est naturelle ou lorsqu'elle est due à une circoncision rituelle. La circoncision était aussi effectuée pour traiter le phimosis¹⁰. Cette « anomalie » pouvait être découverte et observée aux thermes, où se rendaient chaque jour les Romains, ainsi qu'aux latrines, qui étaient publiques. Là encore, le patient manifestait le désir de retrouver « la bonne conformation que veut la nature ». Au siècle suivant, le gynécologue Soranos d'Éphèse l'énonce clairement lorsqu'il détaille les soins que la nourrice prodigue à l'enfant lorsque celui-ci paraît avoir un prépuce court :

Τρυφερῶς ἐπισπάσθω τὴν ἀκροποσθίαν ἥ καὶ διὰ κροκύδος συνεχέτω πρὸς διακράτησιν. ἐλκομένη γάρ ἔκτὸς πρὸς οὐλίγον καὶ συνεχῶς ἐπισπωμένη ῥάδιως ἐπιδίδωσι καὶ τὸ κατὰ φύσιν ἀπολαμβάνει μῆκος, καλύπτουσα τὴν βάλανον καὶ συνεθίζομένη τὴν φυσικήν εύμορφίαν τηρεῖν¹¹.

qu'elle exerce doucement des tractions sur le bout de ce prépuce, ou même qu'elle l'assujettisse avec un brin de laine pour le maintenir : tiré légèrement vers l'avant et continuellement allongé, il cède facilement, prend sa dimension naturelle, en couvrant le gland et en s'accoutumant à conserver la bonne conformation que veut la nature.

À Rome, un gland découvert était obscène, indécent, choquant. Dans la statuaire, il est toujours représenté recouvert d'un prépuce bien serré. Par ailleurs,

7. *Fin.* V, 17, 46; trad. J. Martha.

8. *Med.* V, 26, 36 C.

9. *Med.* VII, 25, 1, A : *si glans nuda est, uultque aliquis eam decoris causa tegere, fieri potest.*

10. *Med.* VI, 18, 21.

11. *Gynaeciorum libri*, II, 12; trad. P. Burguière, D. Gourevitch et Y. Malinas.

tout Romain dont le prépuce ne recouvrait pas le gland pouvait craindre d'être pris pour un esclave (les esclaves orientaux subissaient souvent à cette époque une circoncision rituelle) ou pour un Juif (leur circoncision était un motif de raillerie¹²) ; l'affranchi pouvait craindre qu'on reconnaisse en lui un ancien esclave.

Une autre atteinte des organes génitaux masculins passait pour inconvenante : celle de la bourse en cas de dilatation variqueuse des veines du cordon spermatique (ce que nous appelons aujourd'hui une varicocèle). Cette atteinte déterminait, selon Celse, l'ablation du testicule :

Ubi uero inter imam tunicam et ipsum testiculum neruumque eius ramex est ortus, una curatio est, quae <to>tum testiculum abscidit. Nam neque ad generationem quicquam is confert, et omnibus indecor, quibusdam etiam cum dolore dependet¹³.

Lorsque la dilatation variqueuse (*ramex*¹⁴) prend naissance entre la tunique interne, le testicule et son cordon, il n'y a qu'une seule intervention : enlever le testicule. Il n'est plus daucune utilité pour la génération et pend chez tous d'une manière choquante, occasionnant même chez certains des douleurs.

L'adjectif *foedus*, que l'on trouve aussi dans le *De medicina* sous sa forme comparative *foedior*, marque davantage le caractère laid, désagréable à regarder, et introduit l'idée de dégoût, de répulsion à la vue du corps malade¹⁵. Celse l'emploie pour qualifier une imperfection de la peau appelée *uitiligo*¹⁶, le visage (*facies*) en cas de complication suppurative de la maladie des yeux appelée *lippitudo*¹⁷, et la boiterie qui résulte d'une fracture fémorale déplacée, mal consolidée¹⁸.

Le *uitiligo* se caractérise par des taches de dimensions variées, plus ou moins blanches (*albus*) ou noires (*niger*), dispersées sur la surface de la peau¹⁹. C'est une affection évolutive : les taches s'étendent plus ou moins rapidement, et on a l'impression ce faisant qu'elles rampent, serpentent (*serpere*) sur la peau. Elle est bénigne : les taches disparaissent parfois spontanément ou après des soins. Cependant, certaines formes ne cèdent pas et, malgré tous les traitements mis en œuvre, on n'arrive jamais à redonner à la peau sa couleur saine (*sanus color*). Celse la présente d'emblée comme répugnante (*uitiligo ... foeda est*), avant même d'en donner la description et, de toutes les lésions cutanées qu'il décrit dans le chapitre 28 du livre V, c'est la seule qu'il qualifie ainsi. Sénèque dira

12. Cf., par exemple, Horace, *Sat.* I, 9, 70.

13. *Med.* VII, 22, 5.

14. Ce mot aurait pour origine, selon le *Dictionnaire étymologique de la langue latine* d'A. Ernout et A. Meillet (dans son éd. de 1994), le mot *ramus* qui désigne la branche, le rameau. On peut voir une analogie entre les branches d'un arbre et les ramifications des veines.

15. Les auteurs latins, comme par exemple Pline et Horace, l'utilisent souvent pour qualifier les cicatrices (*cicatrix*).

16. *Med.* V, 28, 19 A-B.

17. *Med.* VI, 6, 9 B-C.

18. *Med.* VIII, 10, 5 B.

19. Sur cette maladie, voir par exemple J. Bertier, «Les noms des lésions corporelles d'origine interne d'après le *De medicina* de Celse (V, 28)», p. 297.

aussi de sa variété blanche qu'elle est répugnante en utilisant le même adjectif *foedus*²⁰. Lucilius affirme qu'elle est insupportable (*odiosa*) pour celui qui en est atteint²¹. Outre l'aspect déplaisant, voire franchement répugnant qu'elle donne au malade, ces taches peuvent rappeler la tacheture des animaux, le mot *macula* désignant une marque naturelle sur leur peau.

La *lippitudo* était une maladie des yeux fréquente dans le monde romain²². Plaute en parle dans ses comédies. On sait que Cicéron, Horace et Pline le Jeune en souffraient. Elle est caractérisée à son début par trois signes principaux : un larmoiement (*lacrima*), un gonflement (*tumor*) des paupières et un écoulement de pituita (*pituita*), sorte d'humeur qui peut revêtir divers aspects. Surviennt ensuite des ulcérations douloureuses des paupières ou de l'œil, avec parfois adhérence de la paupière au globe oculaire, et des suppurations. Dans les cas graves, l'œil éclate (*oculus rumpitur*).

La complication suppurative de cette maladie est, indique Celse, ce que les Grecs appellent πρόπτωσις :

Nonnumquam autem ingens <in>flammatio tanto impetu erupit, ut oculos sua sede propellat : proptosin id, quoniam oculi procidunt, Graeci appellant²³.

Parfois une énorme inflammation éclate avec tant de violence qu'elle pousse en avant les yeux hors de leur siège : les Grecs appellent cette affection *proptosis* parce que les yeux « tombent en avant ».

L'œil change de position, se déplace, n'est plus à sa place. Il est expulsé de l'orbite et on a effectivement l'impression qu'il va « tomber » en avant. C'est ce changement de position qui rend, selon Celse, le visage particulièrement désagréable à voir et qui justifie l'intervention chirurgicale :

At si induruit et sic emortuus est, ne in pus uerteretur, quatenus foede prominebit, excidendum erit²⁴.

Si l'œil s'est durci et est mortifié au point de ne pouvoir suppurer, on l'excisera dans la mesure où il sera proéminent d'une manière choquante.

Le traitement visera à le replacer (*restituere*) dans sa position naturelle, « dans son siège » (*in sedem suam*), de façon à redonner au visage un meilleur aspect :

Quod si per haec restitutus oculus in sedem suam non est eodemque modo prolapsus permanet, scire oportet lumen esse amissum ; deinde futurum ut aut indurescat is aut in pus uertatur. Si suppuration se ostendit ab eo angulo, qui tempori propior est, incidi oculus debet, ut effuso pure et inflammatio ac dolor finiatur, et intus tunicae residant, quo minus foeda postea facies sit²⁵.

20. *Nat.* III, 25, 11 : *utiliginem et foedam ex albo uarietatem.*

21. *Sat.* 1185 Marx (= H 118 Charpin).

22. À propos de cette maladie, voir les travaux de M. Pardon, « De la *lippitudo* à la *libido*. De l'œil qui dégouotte à l'œil qui dégoûte », p. 651-662 et *L'Oculistique dans le monde romain. Textes et documents épigraphiques (r^e-v^e s. apr. J.-C.)*, thèse de doctorat dactylographiée, p. 63-117.

23. *Med.* VI, 6, 8 G.

24. *Med.* VI, 6, 9 C.

25. *Med.* VI, 6, 9 B.

Si à l'aide de ces moyens [emploi du collyre de Nilée, incision de la peau de la nuque, applications de ventouses], l'œil n'est pas replacé dans son siège et reste de façon persistante glissé en avant, il faut savoir que la vue est perdue; ensuite il se durcit ou suppure. Si la suppuration se montre au coin de l'œil qui est le plus près de la tempe, on doit inciser l'œil, afin que, par l'épanchement du pus, la douleur et l'inflammation prennent fin, et qu'au-dedans les membranes s'affaissent, ce qui rendra plus tard le visage moins repoussant.

Deux autres passages du *De medicina* confirment que ce qui est désagréable à voir est ce qui est saillant ou qui gonfle. Dans le premier, c'est l'adverbe *indecore* qui est associé au verbe *prominere* :

*Commune omnibus (sc. uitiis) est umbilicum indecore prominere [...]*²⁶.

Toutes les atteintes de la région ombilicale ont en commun la proéminence choquante de l'ombilic [...].

Dans le second, ce même adverbe l'est au verbe *intumescere*. Suite à une probable éventration (il y a rupture de la membrane interne de l'abdomen), la paroi abdominale gonfle d'une manière choquante (*intenta cutis indecore intumescat*)²⁷.

Avoir les yeux saillants était, à Rome, interprété comme un mauvais signe du point de vue de la physiognomonie, cette science qui permettrait de connaître le caractère des hommes par l'inspection de leur visage, et en particulier de leurs yeux. Le *Traité de physiognomonie* (dont l'auteur latin est anonyme) accorde une place importante à la position des yeux (*status oculorum*). Le paragraphe 32 traite en particulier des yeux proéminents (*prominentes oculi*). S'ils sont aussi sanguinolents (*sanguinolenti*), ils dénotent « un ivrogne », *glauci*, « un être injuste, stupide, et plus encore que stupide, si la paupière supérieure est lourde et pesante²⁸ ». S'ils sont très proéminents (*nimum prominentes*), rouges (*rubicundi*) et petits (*parui*), ils indiquent « un homme privé de bon sens, à la langue déchaînée, mais aussi au corps débile²⁹ ». Par ailleurs, la *lippitudo* trouvait pour certains une explication dans la mauvaise façon de vivre ou de se conduire, et notamment dans la consommation excessive de vin³⁰.

Enfin, les Romains se moquaient de ceux qui présentaient des anomalies oculaires, tout comme ils se moquaient, de façon générale, des difformités et défauts corporels. Ceux qui en étaient porteurs se voyaient affublés de sobriquets (*cognomina*³¹). Pline en donne ici une liste :

26. *Med.* VII, 14, 1.

27. *Med.* VII, 17, 1 A.

28. *Iniustum et stolidum et plus quam stolidum, si superioribus ciliis onerentur ac prae grauentur*; trad. J. André.

29. *Oculi nimum prominentes, rubicundi, parui incompotem mentis hominem et linguae effrenatae, sed nec corpore stabilem esse declarant*; trad. J. André.

30. Cf., par exemple, Martial, *Ep.* VI, 78, 2.

31. Sur les *cognomina*, voir J.-P. Cèbe, *La Caricature et la parodie dans le monde romain antique des origines à Juvénal*.

Vni animalium homini deprauantur, unde cognomina Strabonum et Paetorum. Ab isdem qui altero lumine orbi nascerentur Coelites uocabantur; qui paruis utrisque, Ocellae; Luscini iniuriae cognomen habuerunt³².

L'homme est le seul des animaux dont les yeux peuvent être difformes (*deprauare*), d'où les surnoms de Strabon [qui louche] et de Paetus [qui louche un peu]; les borgnes de naissance étaient appelés *Cocles* [borgnes], ceux dont les yeux étaient petits, *Ocella* [petit œil³³], et *Luscinus* [éborgné] ceux qui avaient perdu un œil par accident.

La hernie inguinale ou intrascrotale, qui détermine un gonflement de la bourse, était aussi un sujet de plaisanterie. Martial cite un certain Fabianus qui aimait à les railler :

Derisor Fabianus hirnearum / omnes quem modo colei timebant dicentem tumidas in hydrocelas / quantum nec duo dicerent Catulli, / in thermis subito Neronianis / uidit se miser et tacere coepit³⁴.

Ce rieur de hernies, ce Fabianus dont naguère tout testicule redoutait les plaisanteries sur les hydrocéles gonflées, plus abondantes que celles que pourraient lancer deux Catulles, s'est vu tout à coup aux bains chauds de Néron, le malheureux, et il a commencé à retenir sa langue.

Tite-Live rapporte comment l'on se moqua de la tumeur inguinale (*tumor inguinum*) de M. Servilius. En un moment où il se déshabillait pour rappeler dans quelle guerre il avait reçu chacune de ses blessures, il découvrit par inadvertance « une partie de son corps que l'on doit cacher³⁵ ». La vue de la tumeur excita le rire de ses plus proches voisins. M. Servilius affirma alors qu'il n'en avait pas plus de honte (*pudet*) ni de regret que de ses cicatrices, car il l'avait « pour être resté des jours et des nuits à cheval³⁶ » en servant l'État.

Lorsqu'une fracture fémorale déplacée s'est mal consolidée, le fémur devient plus court et ne revient jamais à son état antérieur. Ce raccourcissement a pour conséquence, dit Celse, que le malade marchera plus tard sur la pointe du pied. C'est plutôt, selon lui, cette infirmité (*debilitas*) qu'est la boiterie qui est choquante, que le raccourcissement lui-même, et ce, d'autant plus qu'il y a eu négligence (*neglegentia*) :

Sed multo tamen foedior debilitas est, ubi fortunae neglegentia quoque accessit³⁷.

Mais bien plus horrible est l'infirmité lorsque la négligence est venue s'ajouter au sort.

Celse ne précise pas s'il s'agit d'une négligence du malade (qui n'a pas consulté suffisamment tôt) ou de celle du médecin (qui n'a pas procédé à une bonne réduction de la fracture). Ceux dont les membres étaient déformés recevaient aussi des surnoms ridicules, tels *Pansa* [qui marche en écartant les jambes],

32. Pline, *H. N.* 11, 150; trad. A. Ernout et R. Pépin.

33. Diminutif d'*oculus*.

34. *Epigr.* XII, 83, 1; trad. H. J. Isaac.

35. Tite-Live, *Ab urbe condita*, 45, 39, 17-18 : *Quae dum ostendat, adapertis forte, quae uelanda erant, tumor inguinum proximis risum mouit*; trad. P. Jal.

36. Tite-Live, *Ab urbe condita*, 45, 39, 18 : *Tum « hoc quoque, quod ridetis », inquit, « in equo dies noctesque persedendo habeo »*; trad. P. Jal.

37. *Med.* VIII, 10, 5 B.

Scaurus [pied-bot], Varus [cagneux, qui a les genoux tournés en dedans et les pieds en dehors] ou Vatinius [qui a les jambes arquées, les pieds tournés en dedans]³⁸. Mais l'adjectif *foedus* qualifie surtout chez Celse les mauvaises odeurs qui s'exhalent du corps malade (*odor foedus* ou *foeditas odoris*).

Parce qu'il s'en exhale des odeurs fétides

Celse établit des degrés dans la perception d'une mauvaise odeur : elle peut être mauvaise (*malus*), très mauvaise (*pessimus*), épouvantable (*foedus*), voire intolérable (*intolerabilis*)³⁹. L'*odor foedus* est celle que dégagent certains ulcères⁴⁰. La *porrigo* est une maladie qui peut être aussi extrêmement choquante en raison de la mauvaise odeur qui s'exhale de ses lésions suintantes. Celse explique qu'il y a *porrigo*

*Vbi inter pilos quaedam quasi squamulae surgunt haeque a cute resoluuntur : et interdum madent, multo saepius siccae sunt. [...] Fereque id in capillo fit, rarius in barba, aliquando etiam in supercilio [...]*⁴¹.

lorsque certaines sortes de petites écailles se soulèvent entre les poils et se détachent de la peau : elles suintent parfois, beaucoup plus souvent, elles sont sèches. [...] elle se met ordinairement dans les cheveux, plus rarement dans la barbe, quelquefois aussi dans les sourcils [...].

C'est l'odeur désagréable de ces lésions qui détermine une des phases de son traitement :

*Si tamen ea res nimium offendit, quod umore sequente fieri potest, magisque si is etiam mali odoris est, caput saepe radendum est*⁴².

Si elle est excessivement choquante à cause de l'humeur qui peut être produite et plus encore à cause de la mauvaise odeur de cette humeur, la tête sera souvent rasée.

Dans l'une de ses *Satires*, Horace parle de la tête d'un vieillard rendue dégoûtante (il emploie le même adjectif *foedus*) par la *porrigo*⁴³. En dehors de l'aspect de son corps et des odeurs qui s'en dégagent, la conduite du malade peut également être pour lui source de honte.

La conduite « honteuse » du malade

Elle peut nuire à sa santé

C'est d'abord la *luxuria*, l'excès en tout, qui nuit à la santé. Celse l'affirme dans un passage de sa préface où il oppose les bonnes mœurs, au sens d'habitudes de vie, du temps d'Homère à celles, corrompues, de son époque :

38. Cf. Pline, *H. N.* 11, 254.

39. C'est celle qu'exhale l'ulcère phagédénique. Nous noterons que cet adjectif est celui que Celse emploie pour qualifier la douleur.

40. Cf. *Med.* V, 28, 3 A et VI, 8, 1 A.

41. *Med.* VI, 2, 1.

42. *Med.* VI, 2, 2.

43. *Sat.* II, 3, 122-126.

Eodem uero auctore disci potest morbos tum ad iram deorum immortalium relatos esse, et ab isdem opem posci solitam uerique simile est inter nulla auxilia aduersae ualetudinis, plerumque tamen eam bonam contigisse ob bonos mores, quos neque desidia neque luxuria uitiarunt; siquidem haec duo corpora prius in Graecia, deinde apud nos adflixerunt⁴⁴.

On peut d'ailleurs apprendre du même auteur (*sc.* Homère) qu'on rapportait alors les maladies à la colère des dieux immortels, qu'à eux encore on avait coutume de réclamer de l'aide; il est vraisemblable qu'en l'absence de secours contre la maladie, la santé s'est cependant trouvée bonne le plus souvent, en raison de règles de vie bonnes, que n'avaient corrompues ni l'oisiveté ni les excès; car ce sont bien ces deux défauts qui ont affaibli les corps, d'abord en Grèce, puis chez nous.

Pour l'historien de la médecine M. D. Grmek, Celse ne fait sans doute que reprendre une opinion de son temps très largement répandue⁴⁵. J. Pigeaud pense, contrairement à G. Serbat⁴⁶, qu'il ne faut pas faire de Celse un moralisateur et qu'il s'agit ici d'une simple constatation médicale : « Il y a toute probabilité pour que les moins bien doués du point de vue de la santé aient pu vivre avant la naissance de la médecine authentique, à cause de la bonté de leurs mœurs⁴⁷. »

On sait comment Cicéron considérait la *luxuria* :

[Intellegemus quam] sit turpe diffluere luxuria et delicate ac molliter quamque honestum parce, continenter, seuere, sobrie⁴⁸.

Il est laid de se dissoudre dans la *luxuria*, de vivre douillettement et mollement. Il est beau de vivre avec économie, retenue, austérité et sobriété.

ou encore :

Luxuria uero cum omni aetati turpis, tum senectuti foedissima est⁴⁹.

La *luxuria*, honteuse à tout âge, est pour la vieillesse tout à fait ignominieuse.

Sénèque rapportera aussi cette opinion selon laquelle les maladies résultent de la corruption des mœurs, faisant de certaines, dont il donne une liste impressionnante par sa longueur et ses détails, la punition de la *luxuria* (*supplicia luxuriae*) :

Immunes erant ab istis malis qui nondum se deliciis soluerant, qui sibi imperabant, sibi ministrabant⁵⁰.

Ils (*sc.* les hommes d'autrefois) étaient exempts de ces maladies, eux que les délices n'avaient pas amollis et qui n'avaient qu'eux-mêmes pour maîtres et serviteurs.

Pline propose quant à lui une autre explication de la dissolution des mœurs. Sa principale cause ne doit pas être cherchée ailleurs que dans la médecine (*lues morum, nec aliunde maior quam e medicina*). Tout ce que conseillent les

44. *Med. I pr. 4*; trad. G. Serbat.

45. M. D. Grmek, *Les Maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, p. 18.

46. G. Serbat, *Celse, De la médecine*, Introduction, CUF, p. 34.

47. J. Pigeaud, « Un médecin humaniste : Celse. Notes sur le prooemium du *De medicina* », p. 303.

48. *De off. I*, 106; trad. M. Testard modifiée.

49. *De off. I*, 123; trad. M. Testard modifiée.

50. *Ep. 95, 18.*

médecins et que les individus subissent en bonne santé, voilà ce qui a ruiné les mœurs de l'Empire :

Luctatus, ceromata ceu ualitudinis causa instituta, balineae ardentes quibus persuasere in corporibus cibos coqui, ut nemo non minus ualidus exiret, oboedentissimi uero efferrentur, potus deinde ieiunorum ac uomitiones et rursus perpotationes ac pilorum euiratio instituta resinis eorum, itemque pectines in feminis quidem publicati⁵¹.

La lutte, les onctions de cire et d'huile instituées pour motif de santé, les bains brûlants pronés sous prétexte de parfaire la digestion, mais dont on ne sort qu'affaibli et d'où l'on ne retire les patients les plus dociles que pour les ensevelir, les boissons prises à jeun et suivies de vomissements provoqués pour boire à nouveau sans interruption, ces épilations efféminées pour lesquelles les médecins nous fournissent leurs résines et plus encore : le pubis des femmes exhibé au grand jour.

Les vomissements (*uomitus*) spontanés liés aux excès, et plus encore ceux provoqués pour continuer à boire et à manger, sont un des aspects de cette *luxuria*. Dans certains banquets, la pratique du vomissement provoqué était habituelle à Rome. Cicéron décrit Antoine et sa suite en train de boire et de vomir, et Pison qui « était couché dans la puanteur et l'odeur de vin de ses chers Grecs » ; « nul ne saurait dire si cet individu a davantage bu ou vomi ou répandu de vin⁵² ». Suétone rapporte que l'empereur Vitellius « suffisait à tous ses repas par l'habitude de vomir⁵³ » et que l'empereur Claude « [...] ne sortait presque jamais d'un repas que gonflé de nourriture et de boisson ; il se couchait ensuite sur le dos, la bouche ouverte, et pendant son sommeil on y introduisait une plume, pour lui dégager l'estomac⁵⁴. » Sénèque décrit des femmes faisant de même : « Bourrant leur ventre qui demande grâce, elles le délivrent par le haut ; quant au vin absorbé, elles le rendent mesure pour mesure⁵⁵. »

Celse rapporte que le médecin Asclépiade était choqué (*offensus*) « par l'habitude des gens qui usent de vomissement quotidien pour se donner la faculté de bâfrer (*uorare*) », et que, pour cette raison, il rejettait totalement cette pratique en médecine⁵⁶. Pline l'approuve : c'est avec raison qu'il « proscrivit les vomitifs dont on usait alors trop fréquemment⁵⁷ ». Celse est quant à lui plus nuancé. Il reconnaît que « le vomissement ne doit pas être provoqué pour raison de

51. Pline, *H. N.* 29, 26 ; trad. A. Ernout.

52. *In Pis.* 22 : *hic autem [...] iacebat in suorum Graecorum fetore atque uino [...] ; in quo (sc. conuiuo) nemo potest dicere utrum iste plus biberit an uomuerit aut effuderit*; trad. P. Grimal.

53. *Vie de Vitellius* 13 : *facile omnibus sufficiens uomitandi consuetudine*.

54. *Vie de Claude* 33 : *Nec temere umquam triclinio abscessit nisi distentus ac madens, et ut statim supino ac per somnum hianti pinna in os inderetur ad exonerandum stomachum*.

55. *Ep.* 95, 21 : *inuitis ingesta uisceribus per os reddunt et uinum omne uomitu remetiuntur*; trad. H. Noblot. Juvénal décrit aussi une femme qui boit et vomit (*bibit et uomit*). Cf. *Sat.* 6, 432.

56. *Med. I*, 3, 17 : *Reiectum esse ab Asclepiade uomitum in eo uolumine, quod DE TVENDA SANITATE composuit, uideo; neque reprehendo, si offensus eorum est consuetudine, qui cotidie eiciendo uomandi facultatem moluntur*; trad. G. Serbat.

57. *H. N.* 26, 17 : *damnauit merito et uomitiones tunc supra modum frequentes*; trad. A. Ernout et R. Pépin.

sensualité (*luxuriae causa*)». En revanche, dit-il, «l'expérience me fait croire qu'on le provoque opportunément par motif de santé (*ualetudinis causa*)⁵⁸.» Le vomissement provoqué peut, en effet, parfois être utile (*utilis*), au sens de bénéfique, lorsque

[...] siue plus est quam quod concoqui possit, periclitari ne corrumpatur non oportet : siue [ro] corruptum est, nihil commodius est quam id, qua uia primum expelli potest, eicere⁵⁹.

[...] soit qu'il y ait plus qu'on ne peut digérer et qu'il ne faut pas s'exposer à la corruption ; soit que la corruption soit là, il n'est rien de plus pratique que de la rejeter par le premier chemin libre pour l'expulsion.

Ou à sa guérison

La conduite du malade peut aussi nuire à sa guérison, lorsqu'en ne respectant pas la prescription du médecin, il agrave sa maladie par sa faute. Celse fait ici allusion aux erreurs que le malade est susceptible de commettre dans le suivi du traitement qui lui a été prescrit :

[...] quartana neminem iugulat : sed si ex ea cotidiana facta est, in malis aeger est; quod tamen nisi culpa uel aegri uel curantis numquam fit⁶⁰.

[...] la fièvre quarte ne tue personne. Mais, si elle est quotidienne, le malade est au plus mal, ce qui n'arrive jamais que par sa faute (*culpa*⁶¹) ou celle du médecin.

Selon lui, le malade les commet d'autant plus qu'il est «libre» socialement, c'est-à-dire qu'il n'a pas l'habitude d'être contraint d'obéir. Ainsi, déclare-t-il, l'hydropisie⁶²

Facilius in seruis quam in liberis tollitur, quia, cum desideret famem, sitim, mille alia taedia longamque patientiam, promptius is succurritur, qui facile coguntur, quam quibus inutilis libertas est⁶³.

plus facilement supprimée chez les esclaves que chez les hommes libres, parce que, lorsqu'elle demande à ce que soient satisfaites la faim et la soif, lorsqu'elle réclame mille autres choses fatigantes et une longue patience, il est plus facile de secourir ceux qui sont facilement contraints que ceux pour qui la liberté est inutile.

Toutefois, reconnaît-il,

Sed ne ii quidem, qui sub alio sunt, si ex toto sibi temperare non possunt, ad salutatem perducuntur.⁶⁴

Ceux qui sont asservis ne recourent pas la santé s'ils ne peuvent garder la mesure en tout par eux-mêmes.

58. *Med. I, 3, 21* : *istud luxuriae causa fieri non oportere confiteor : interdum ualetudinis causa recte fieri experimentis credo*; trad. G. Serbat.

59. *Med. I, 3, 19*; trad. G. Serbat modifiée.

60. *Med. III, 15, 6*.

61. Ce mot nous semble devoir être entendu au sens d'«état de faute» plutôt qu'en celui d'acte fautif précis par lequel le malade a aggravé sa maladie.

62. Sur cette maladie, cf. par exemple F. Skoda, «L'eau et le vocabulaire de la maladie», p. 249-264.

63. *Med. III, 21, 2*.

64. *Ibid.*

La faute relève en effet souvent de l'intempérance (*intemperantia*) du malade. Celse l'explique ici :

*Intemperantes homines apud nos ipsi cibi * * * tempora curantibus dantur : rursus alii tempora medicis pro dono remittunt, sibi ipsis modum vindicant. Liberaliter agere se credunt, qui cetera illorum arbitrio relinquunt, in genere cibi liberi sunt : quasi quaeratur quid medico liceat, non quid aegro salutare sit, cui vehementer nocet, quotiens in eius, quod adsumitur, uel tempore uel modo uel genere peccatur⁶⁵.*

Chez nous, les gens intempérants décident eux-mêmes la nature et le volume de leur alimentation sans même accorder aux soignants d'établir l'horaire des repas; d'autres en revanche font aux médecins la grâce de leur abandonner l'horaire, mais s'arrogent de décider sur la quantité. Ils croient se conduire libéralement ceux qui, s'en remettant pour tout le reste au jugement des médecins, gardent pour eux-mêmes la liberté de choisir la nature des mets : comme si la question était de savoir ce qui est permis au médecin, et non pas ce qui est salutaire au malade, à qui toute faute commise dans ce qu'il prend est lourdement préjudiciable, qu'il s'agisse du moment, de la quantité ou de la nature de l'alimentation.

Dans le *De medicina*, l'intempérance se rapporte à l'alimentation, au boire (*potio*) comme au manger (*esca*)⁶⁶ et à l'activité sexuelle. L'intempérance sexuelle (*intemperantia libidinis*) et l'excès de nourriture et de vin (*cibi uinique abundantia*) sont reconnus comme ce qui a provoqué la maladie⁶⁷ (*morbum facere*) : ce sont ses « causes évidentes » (*evidentes causae*). L'intempérance relative au boire et au manger peut être plus marquée en cas de maladie, le malade pouvant avoir des désirs plus impérieux en ce domaine. Celse donne un exemple de malade qui, à cause de son intempérance, aggrave sa maladie et meurt. C'est un hydropique qui, pour guérir, ne doit ni boire ni ingérer d'aliments aqueux⁶⁹. Celse raconte comment cet homme, connu pour son intempérance (*notae intemperantiae*), bien que gardé⁷⁰ avec le plus grand soin, par le médecin et par le roi (dont il était l'ami), hâta sa perte en dévorant (*deuorare*) ses onguents (*malagmata*) et en buvant son urine⁷¹.

Le malade n'est pas le seul à avoir honte. Le médecin peut aussi être amené à la ressentir dans sa pratique. Le *De medicina* laisse apparaître deux circonstances au cours desquelles cela se produit : la première est celle où le médecin doit

65. *Med.* II, 16, 2; trad. G. Serbat.

66. *Med.* I, 2, 8.

67. *Med.* I pr. 52.

68. C'est-à-dire, au contraire des causes « cachées » (*abditae causae*), celles qui peuvent être connues. Tout le monde peut les observer, les vérifier et les interpréter. Il est facile de les reconnaître. Ce sont aussi celles que l'on appelle « immédiates », parce qu'elles précèdent immédiatement le déclenchement de la maladie, du malaise ou de la douleur. Elles appartiennent au genre de vie (*uitae genus*) du patient qui est reconnu comme ayant un effet sur sa santé. Ce genre de vie, « laborieux ou oisif, opulent (*cum luxu*) ou frugal », doit être connu du médecin pour que celui-ci puisse soigner son patient.

69. La maladie se caractérise par « de l'eau sous la peau » (*aqua inter cutem*), son traitement consiste à faire perdre cette eau en provoquant la sueur ou en donnant des aliments ou des remèdes diurétiques, et à en limiter les apports en interdisant les boissons et les aliments aqueux.

70. Comme un prisonnier (*custodiretur*).

71. *Med.* III, 21, 3.

nommer les parties dites « honteuses » du corps du malade, la seconde, celle où il doit porter un diagnostic et prescrire un traitement.

La honte du médecin

Nommer les parties dites « honteuses » du corps du malade

Pour désigner les organes génitaux des deux sexes Celse emploie les mots *naturale* ou *naturalia*, *genitale* ou *genitalia*, *pars* ou *partes*, ou encore *partes naturales*. Mais il les appelle aussi *obscena* ou *partes obscenae*, dans le chapitre 18 du livre VI où il décrit les maladies qui les affectent. Ce sont, chez l'homme, la verge (*coles*) et les testicules (*testiculi*), chez la femme, l'orifice de la matrice (*os uuluae*), c'est-à-dire la vulve, et chez les deux, l'anus (*anus*). D'autres auteurs latins utilisent le mot *obscena* pour désigner les organes génitaux. Ce sont Horace, Ovide et Sénèque. Les mots *pudenda* et *uerenda* sont également employés, le premier par Ovide et Sénèque, le second par Pline. Toutes ces dénominations attestent le caractère « honteux » de ces organes.

Au début de ce même chapitre, Celse expose l'embarras de nommer les organes génitaux et l'anus, parce que les mots dont il dispose pour ce faire, ceux de la langue latine, sont dégoûtants, choquants, comparés à ceux de la langue grecque⁷². Les Grecs quant à eux ont, pour ce faire,

ea, quae ad partes obscenas pertinent, quarum apud Graecos uocabula et tolerabilius se habent et accepta iam usu sunt, cum in omni fere medicorum uolumine atque sermone iacentur : apud nos foediora uerba ne consuetudine quidem aliqua uerecundius loquentium commendata sunt⁷³.

des noms plus tolérables et reçus désormais par l'usage, puisqu'ils se trouvent dans presque tous les écrits et les conversations des médecins. Chez nous, ces mots sont plus choquants et ne sont, dans leur usage, pas même confiés à ceux dont la façon de parler est plus réservée.

À cette époque, la médecine romaine ne dispose pas, à la différence de la médecine grecque, d'un langage médical technique. Celse va donc en inventer un pour faire comprendre la médecine scientifique, qui était grecque, à ceux qui ne parlent pas le grec. Il est le premier vulgarisateur médical de l'histoire occidentale.

Ce problème de la dénomination, en public, des organes génitaux et de l'anus n'est pas propre à Celse. Cicéron, dont Celse connaissait très probablement les traités (c'était un érudit et il avait lui-même écrit un traité de philosophie), disait déjà :

72. Certains praticiens du XVIII^e siècle feront référence à ce passage du *De medicina* pour argumenter leurs difficultés à parler, dans la langue vulgaire (le français), des maladies des organes génitaux.

73. *Med. VI, 18. Sur le foediora uerba*, cf. H. von Staden, « *Apud nos foediora uerba* : Celsus' reluctant construction of the female body », p. 211-296.

[...] *quarumque partium corporis usus sunt necessarii, eas neque partes neque earum usus suis nominibus appellant; quodque facere non turpe est, modo occulte, id dicere obscenum est*⁷⁴.

[...] quant à ces parties du corps dont l'usage est indispensable⁷⁵, <les hommes sains d'esprit> n'appellent par leur nom ni ces parties ni leur usage, et il est indécent de dire ce qu'il n'est point honteux de faire, du moins en secret.

Selon Celse, c'est le *pudor*, ce qu'on pourrait appeler ici «une pudeur de langage», qui occasionne cet embarras. N'oublions pas que son traité s'adresse non pas aux médecins, mais aux Romains cultivés de son époque. Il est important pour lui de ne pas choquer ses lecteurs par des mots de la langue vulgaire en gardant une certaine retenue dans sa façon de s'exprimer. Il mentionne une seule fois un de ces mots «inconvenants» (il parle d'un *indecorum nomen*) : celui qui désigne communément la hernie intrascrotale, *hirnea*⁷⁶. Ce mot est employé dans ce sens par Martial et Juvénal.

Ce *pudor* conduit à l'emploi de métaphores. Celse en use pour désigner le pénis (*caules* ou *coles* : «tige»), son extrémité, le gland (*glans* : «gland du chêne»), et l'anus (*anus* : «anneau⁷⁷»). *Hirnea* est aussi un terme métaphorique. Selon le *Dictionnaire étymologique de la langue latine* d'A. Ernout et A. Meillet, il aurait pour origine le mot *hirnea* ou *irnea* utilisé respectivement par Plaute et Caton pour nommer un «vase», un «cruchon», un «pot» dans lequel on mettait du vin ou une préparation culinaire. Nous pouvons trouver quelque ressemblance quant à la forme et la fonction de ce «vase», et ce qu'on appelle en médecine le «sac herniaire» qui contient ce qui est hernié, l'épiploon ou une anse intestinale. Il n'en reste pas moins «inconvenant» pour Celse.

Observer le *pudor* a des conséquences thérapeutiques. Le médecin peut être gêné lorsqu'il doit interroger le malade sur ces parties du corps. Celse fait remarquer qu'il est plus difficile d'en parler «si l'on veut observer dans le même temps et le *pudor* et les préceptes de l'art⁷⁸». Le malade peut avoir les mêmes difficultés, et ne pas s'ouvrir au médecin des affections de ses parties génitales. S'ensuivent un retard diagnostique et l'absence de soins.

Porter un diagnostic et prescrire un traitement

Dans un passage de sa préface, Celse rapporte comment les plus illustres médecins de son époque n'avaient tenté aucun traitement dans un cas médical apparemment nouveau (Celse le cite comme exemple de «maladie nouvelle»), celui d'une femme de la haute société romaine, «morte en l'espace de quelques heures d'une descente de chair hors du vagin qui se desséchait⁷⁹». Ils n'avaient pu

74. *De off.* I, 127-128 ; trad. M. Testard.

75. Les organes génitaux et l'anus.

76. *Med.* VII, 18, 3.

77. Le mot du langage courant est *culus*.

78. *Med.* VII, 18, 1 : *ut difficilior haec explanatio sit simul et pudorem et artis praecepta seruantibus*.

79. *Med. I pr.* 49 : *quae ex naturalibus partibus carne prolapsa et arente intra paucas horas expirauerit*.

trouver ni quel mal c'était ni le remède à apporter en pareil cas. Celse explique ainsi leur abstention thérapeutique :

Quos ego nihil temptasse iudico, quia nemo in splendida persona periclitari coniectura sua uoluerit, ne occidisse, nisi seruasset, uideretur : ueri tamen simile est potuisse aliquid cogitare, detracta tali uerecundia, et fortasse responsurum fuisse id, quod aliquis esset expertus⁸⁰.

Mon avis est qu'ils n'ont rien tenté parce que, s'agissant d'une personne de haut rang, aucun d'eux n'a voulu, avec une conjecture personnelle, prendre le risque de passer pour l'avoir tuée, au cas où il ne l'aurait pas sauvée. Il est pourtant vraisemblable qu'en se débarrassant d'une telle *uerecundia*, quelqu'un eût pu imaginer un traitement, et ce qu'il aurait tenté eût donné peut-être un résultat.

Leur attitude peut s'expliquer : il s'agit d'une maladie « nouvelle » (*morbus nouus*), inconnue. Il n'est donc pas possible, pour la traiter, de s'appuyer sur l'expérience. Émettre une conjecture (*coniectura*) personnelle devant la malade et son entourage, mais aussi devant ses confrères, expose sa réputation. Or ce sont les plus éminents médecins (*nobilissimi medici*) de leur temps. Par ailleurs, la malade est une personne de condition brillante (une *splendida persona*), connue (Celse a entendu parler de son cas). On peut donc imaginer que tout le monde aurait su ce que les médecins avaient tenté et ce qu'il en était résulté. Enfin, les médecins étaient souvent suspectés, à cette époque, d'avoir contribué au décès de leurs malades, notamment par empoisonnement.

Selon Celse, c'est la *uerecundia* qui a retenu ces médecins d'agir. Ils craignaient d'échouer ou d'être jugés incomptents, voire criminels. Et on sait combien la crainte du jugement de l'autre, la crainte du blâme public qui peut défaire une réputation, est un des déterminants de la honte. Cette crainte opère ici davantage que la mauvaise conscience de n'avoir pas tout tenté. Cette *uerecundia* a aussi des conséquences thérapeutiques qui sont ici l'abstention qui conduit à la mort.

Ces divers aspects « médicaux » de la honte s'accordent avec ceux que l'on peut relever à la même époque dans le monde romain. L'aspect extérieur y était source de honte, parce qu'il choquait ou prêtait à rire, tout comme la conduite qui allait à l'encontre des bonnes moeurs. Cette honte conduisait souvent à dissimuler la maladie⁸¹ ou la cause de la maladie, avec les conséquences néfastes que nous savons sur la santé du patient. Elle sera considérée par Horace comme « mauvaise » (*pudor malus*) et comme étant le fait des gens insensés (*stultorum*)⁸².

80. *Med. I pr. 50*; trad. G. Serbat.

81. Cette dissimulation de la maladie avait été relevée par Celse. Cf. *Med. III, 2, 7* (il utilise le verbe *dissimulare*). Cicéron avait aussi remarqué que les malades cachent (*occultare*) les difformités, les faiblesses et les mutilations de leurs membres (*Fin. V, 17, 46*).

82. Cf. *Ep. I, 16, 24* : *Stultorum incurata pudor malus ulcera celat*. Horace donne en exemple la conduite d'un certain Quintius Hirpinus qui se conforme tellement à l'opinion qu'on a de lui, opinion qui le veut bien portant et vigoureux, qu'il en vient à dissimuler sa maladie pour ne pas être pris en défaut.

LE CITOYEN FACE AUX PRATIQUES COLLECTIVES DE LA HONTE À ROME

Le droit et les dieux, ou deux poids, deux mesures

Annette RUELLE¹

Puissance indivisible du corps social dont il émane comme d'un puits sans fond, l'« effet d'opprobre » qu'est la honte se trouve au cœur de formes collectives de régulation du lien social dans les sociétés archaïques. L'influence de ces formes y est d'autant plus impérieuse que, identifiées au sacré et au type de causalité qui en procède, elles n'y sont pas aperçues comme telles ni dégagées en tant que phénomène spécifiquement social. Une question intéressante consiste à se demander ce qu'il advient de telles pratiques collectives dans une société qui, comme Rome, s'est organisée en cité, dotée de lois, pourvue d'actions judiciaires, à la source d'une forme d'organisation juridique du lien social (*la ciuitas*) irréductible aux fixations de la honte dans l'univers du religieux archaïque. Quand la loi se substitue aux dynamiques informes de la honte pour en autoriser ou en interdire l'empire, une rupture épistémologique opère, dans le repli de laquelle émerge, à Rome, le citoyen, le *ciuis*, le sujet investi de droits individuels que les formes du droit civil arrachent partiellement à l'univers par définition « holiste » du sacré.

Mais encore la prise de conscience du ressort de la honte au fondement de l'ordre (et du désordre) dans les sociétés humaines n'atteignit-elle sa plénitude qu'en deux temps, car ses ressorts anthropologiques furent si puissants que le droit civil ne suffit pas à en épuiser le champ : parachever l'œuvre émancipatrice de Rome eu égard aux pratiques de la honte impliquait que la structure mythico-rituelle de la société païenne fût elle-même placée sous le faisceau désacralisant dont le christianisme a, selon la même orientation, mais avec plus de radicalité, constitué le projecteur, projecteur dont saint Augustin focalisa le faisceau sur l'outrage aux dieux, au cœur de la religion publique des Gentils, à la faveur

1. Professeur de droit romain aux Facultés universitaires Saint-Louis (Bruxelles) ; administratrice de la *Revue internationale des droits de l'Antiquité*.

d'un contraste des plus éclairants eu égard à la clairvoyance dont ces derniers avaient su faire preuve dans l'espace de leurs rapports réciproques.

Une double rupture, donc, pour un développement consacré aux pratiques collectives de la honte mesurées à l'aune du droit romain et de l'anthropologie religieuse.

Les pratiques collectives de la honte et le droit romain

Dans l'ancienne Rome, le trait commun aux diverses pratiques collectives de la honte est le tapage, la clamour, les vociférations, une rumeur de nature incantatoire (*canor*) distinctement audible dans le lointain et clairement reconnaissable². Cette clamour a un sens précis dans l'esprit de ceux qui la perçoivent, un sens suspendu à la toute-puissante idée de la rétribution dans un univers archaïque, selon laquelle un malheur n'arrive jamais sans cause, malheur, en l'espèce, identifié aux conséquences sociales du tapage pour celui qui en est la cible. Tous les termes du lexique latin désignant un collectif pourvoyeur d'opprobre ramènent étymologiquement, en effet, à l'expression du bruit : l'*obuagulatio* (de *ob* et *uagire*), l'*endoploratio* (*plorare*), le *flagitium* (racine **flag-* « faire du bruit »), l'*occenatio* (*ob* et *cantare*), le *conuicium* (*cum* et *uoces*), le *pipulum*³ et autres *increpations*⁴. De ces charivaris aux multiples contours, *occenatio*, *endoploratio* et *obuagulatio* sont attestés dans les XII Tables. Le *flagitium* est également fort ancien, selon, en particulier, les usages militaires. Quant au *conuicium*, comme l'indique Festus, il constitue la version désacralisée, aux deux derniers siècles de la République, de l'*occenatio* dans les XII Tables⁵.

La plupart de ces tapages se déroulent devant la porte de la maison. Lieu hautement symbolique, la porte représente la maison entière⁶, dont Gaius fait un refuge (*refugium*) et un asile (*receptaculum*) inviolable placé sous haute protection (*tutissimum*), non seulement juridique, mais aussi magique⁷. Le droit romain, loin de rejeter ces clamours d'un bloc, discrimine entre celles qui, licites,

2. Plusieurs textes insistent sur le bruit : Cicéron, *Pro Tullio* 50 ; Festus, p. 190L (Teubner), *s. u. occentassint* ; Donat *ad Ter. Eun.* 382 (II, 3, 91).

3. *Pipulum* est une forme nominale du verbe *pipilare*, onomatopée signifiant « pépier, piauler, piailler, glousser ». Voir Varro *L. VII*, 103 et A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, *s. u. pipilo*.

4. *Crepere* : « rendre un son sec, craquer, claquer ; faire sonner, faire retentir ».

5. Festus, p. 190L (Teubner).

6. Festus, p. 162L, *s. u. portum*. L'*obuagulatio* se déroule *ob portum*, face à la porte (XII T. 2, 3). Le *conuicium* également, même si l'habitant est absent (Ulprien, 57 *ad ed.*, *Dig. XLVII*, 10, 15, 7). Plaute fait de la porte l'objet du verbe *occenare* (*Merc.* 407 ; *Persa* 568 ; *Curc.* 145).

7. Gaius, I *ad L. XII T.*, *Dig.* II, 4, 18 (à propos de l'*in ius uocatio*, ou citation en justice, dont ce serait violence que de la réaliser au domicile). Voir J. M. Polak, « The Roman conception of the inviolability of the house », p. 251 ; P. Huvelin, « La notion de l'*iniuria* dans le très ancien droit romain », p. 413 ; A. D. Manfredini, *La diffamazione verbale nel diritto romano*, p. 33 ; G. Crifò, « Diffamazione e ingiuria », p. 471 ; O. Licandro, *Domicilium. Il principio dell'inviolabilità*.

exercent une fonction utile au bien commun de celles, illicites, qu'il assortit de sanctions pénales, sur la base de critères que nous allons tenter de dégager.

La honte licite

Moins l'influence du droit (lois et actions judiciaires) sur la société civile naissante est étendue, plus puissantes y seront les clamateurs de réprobation. Au cœur d'une organisation juridique encore rudimentaire de l'espace public, l'*obuagulatio*, l'*endoploratio* et, dans le domaine militaire, le *flagitium*, exercent un rôle important dans l'administration de la justice archaïque.

L'obuagulatio

L'*obuagulatio* est une enquête avec vocifération (*quaestio cum conuicio*) accomplie devant la porte, *ob portum*, du témoin défaillant :

*Vagulatio in XII significat quaestio cum conuicio. Cui testimonium defuerit, is tertii diebus ob portum obuagulatum ito*⁸.

Vagulatio dans les XII Tables signifie « enquête avec vocifération ». Celui à qui le témoignage aura fait défaut, que, tous les deux jours, il aille se plaindre devant l'entrée de la maison du témoin défaillant.

Mot composé du préfixe *ob* et du verbe *uagio, ire*, « vagir, chevroter », par dérivation, « résonner »⁹, l'*obuagulatio* constitue un mode de publicité spécifique contre le témoin défaillant¹⁰. Le fragment 8, 22 des XII Tables nous apprend qu'il s'agit d'un témoin présent à une mancipiation (non de celui qui aurait vu commettre un délit), auquel le défaut de témoigner vaut d'être *improbus intestabilisque*, « infâme et incapable de prendre à témoin ». L'infamie pénale manifeste l'exclusion du témoin défaillant du cercle des honnêtes gens¹¹. Elle est au droit ce que la sanction collective de la *sacerté* est au « pré-droit ». À l'époque des XII Tables, les deux vont encore de pair.

L'*obuagulatio* n'est pas sans évoquer des correspondances, en droit comparé, avec le jeûne du créancier à la porte de son débiteur de rang socialement supérieur, rite bien attesté en Irlande et dans l'Inde anciennes¹². Ponctué par le suicide, le plus souvent précédé d'imprécations et de malédictions, du créancier devant la

8. Festus, p. 375L [= XII Tables 2, 3 (Girard)]; trad. J.-H. Michel. Sauf mention contraire, les traductions sont de nous.

9. A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine, s. u. uagio*.

10. T. Mommsen, *Droit pénal romain*, III, p. 342; J. A. Arias Bonet, « Prueba testifical y *obuagulatio* en el antico diritto romano », p. 285; G. MacCormack, « Witnesses in the law of the Twelve Tables », p. 237.

11. C. Lovisi, *Contribution à l'étude de la peine de mort sous la république romaine (509-149 av. J.-C.)*, p. 199.

12. L. Renou, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 117; H. d'Arbois de Jubainville, « La procédure du jeûne en Irlande », p. 245.

porte, ce rite « apparaît comme un des moyens les plus forts dont l'on dispose pour déchaîner le malheur contre un adversaire impuni¹³ ».

L'endoploratio

L'endoploratio est un exemple particulièrement parlant de la puissance de la clamour et de la vocifération dans la Rome ancienne. Cicéron explique l'expression *endo plorato* à l'aide du verbe *conclamare*, comme une clamour avec l'intention de provoquer un attrouement¹⁴. On en trouve deux applications, une dans les XII Tables et l'autre dans les lois royales (lois qui sont en réalité des formules ou maximes de l'ancienne jurisprudence pontificale) :

Si nox furtum faxsit, si im [= eum] occisit, iure caesus esto. Luci [...] si se telo defendit [...] endoque plorato¹⁵ [...].

S'il y a eu vol nuitamment et qu'on tue le voleur, qu'il ait été tué à juste titre. De jour [...], s'il se défend avec une arme [...] et qu'on ait crié [...].

Gaius commente en ces termes :

Lex duodecim Tabularum furem noctu deprehensem occidere permittit, ut tamen id ipsum cum clamore testifetur : interdiu autem deprehensem ita permittit occidere, si is se telo defendat, ut tamen aequa cum clamore testifetur¹⁶.

La loi des XII Tables permet de tuer le voleur surpris nuitamment, à condition que le fait soit signalé par un cri ; s'il est surpris de jour, il est permis de le tuer de même, s'il se défend avec une arme, à condition de signaler également le fait par un cri (*ut tamen cum clamore testifetur*).

Le cri est exigé de celui qui tue le voleur pour éventuellement alerter les voisins qui pourront constater le fait¹⁷.

Une « loi » attribuée à Servius Tullius dispose :

Si parentem puer uerberit, ast olle [= ille] plorassit, puer diuis parentum sacer esto¹⁸.

Si l'enfant a frappé son père [ou sa mère] et que celui-ci ait crié, qu'il soit voué aux dieux des parents.

Sacer signifie à la fois « consacré aux dieux [d'en haut] », donc protégé, et « voué aux dieux [d'en bas] », c'est-à-dire maudit. L'individu *sacer* était exclu du groupe social, contraint à l'exil ou exposé à être mis à mort impunément par n'importe

13. E. Cantarella, *Les Peines de mort en Grèce et à Rome*, p. 201 ; P. Huvelin, « Magie et droit individuel », p. 22 et 38.

14. *Pro Tullio* 50 : *endo plorato, hoc est conclamato ut aliqui audiant et conueniant* (« implore du secours, c'est-à-dire appelle à grands cris, pour qu'on t'entende, pour qu'on vienne en nombre à ton appel »). De même : Festus, p. 95L : *in clamare conuiciis et maledictis insectari*; voir aussi p. 260L : *plorare [...] apud antiquos plane inclamare*.

15. XII Tables 8, 12-13 (Girard) ; trad. J.-H. Michel.

16. *Dig.* IX, 2, 4, 1 ; trad. J.-H. Michel.

17. J.-H. Michel, *Éléments de droit romain à l'usage des juristes, des latinistes et des historiens*, I, p. 206.

18. Festus, p. 260L, *s. u. plorare* ; trad. J.-H. Michel.

qui¹⁹. Condition d'exercice de la justice privée dans le cas du voleur²⁰, l'*endoploratio* apparaît aussi comme un relais de la sacerté à l'échelle de la collectivité entière (puisque il s'agit d'un fait relevant de la justice familiale) dans le cas de l'enfant rebelle. Si la loi des XII Tables exige à la source de la sacerté une condamnation préalable, celle-ci, dans les cas de flagrance auxquels commande l'*endoploratio*, n'émane pas d'une autorité publique, mais de la victime elle-même.

Le *flagitium*

Le nom *flagitium*, ainsi que le verbe *flagitare*, « harceler quelqu'un de cris et d'invectives dans la rue pour lui réclamer quelque chose », ramènent à la racine **flag-* (« faire du bruit ») de **bhlag-*, qu'on retrouve peut-être dans *flagrum* (« martinet composé de plusieurs lanières garnies de bouton de métal et d'os », diminutif *flagellum*), un terme technique de formation expressive. Le *flagitium* est « le charivari à la porte de quelqu'un pour protester contre sa conduite scandaleuse », une réclamation bruyante et scandaleuse²¹.

Le *flagitium* renvoie à une notion complexe dont l'analyse sémantique fut conduite par le philologue Usener au début du xx^e siècle²². L'auteur montre que le terme a subi à travers les âges des glissements de sens. C'est ainsi que la signification ultime, celle des classiques, est objective : *flagitium* désigne le fait honteux, le crime scandaleux, l'action déshonorante pour celui qui s'y livre (*Schandtat*). Dans la langue plus ancienne de la comédie, on trouve le terme avec une signification subjective : *flagitium* y désigne l'indignation scandalisée, le sentiment de honte qui émane du corps social pour se focaliser sur celui qui, pour une raison ou une autre, le mobilise (*Schande*). Le *flagitium* est ainsi l'indignation populaire se soulevant contre un homme. Mais ces deux significations, abstraites l'une et l'autre, procèdent elles-mêmes d'un emploi plus ancien encore, dont l'auteur fait l'hypothèse à la lumière de l'étymologie et du rapport avec le verbe *flagitare*. Ce sens est concret : *flagitium* désigne ici l'acte public, audible et visible, d'accusation et d'expulsion à cors et à cris, sous les coups de fouet, de rondins et les jets de pierres, d'un homme, assaut qui fait de lui un paria, sans nom ni droit, quand il ne lui ôte pas la vie.

Usener retrouve un tel emploi archaïque du terme dans le domaine militaire²³, à propos des forfaits du soldat passibles du *supplicium fustuarium*²⁴ (de *fustis*, -is, « le rondin »), la fustigation ou bastonnade jusqu'à ce que mort s'ensuive. Le

19. C. Lovisi, *Contribution à l'étude de la peine de mort...*, p. 40.

20. *Ibid.*, p. 59 et p. 182.

21. A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire, s. u. flagito, -are et flagrum*.

22. H. Usener, « Italische Volksjustiz », p. 2 sq. Ég. J.-Fr. Thomas, *Déshonour et honte en latin : étude sémantique*, p. 179 sq.

23. Donat, *ad Ter. Eun. 382* : *flagitium more militari dicitur res flagitatione hoc est increpatione digna* (cf. Servius, *Aen.* II, 124).

24. À savoir : abandonner son poste de garde, perdre ses armes, s'attribuer mensongèrement une action d'éclat, voler un camarade (Polybe 6, 37). À propos de l'abandon des armes, voir *Dig.* XLIX, 15, 2, 2.

soldat condamné est préalablement effleuré par le tribun du bout d'un rondin, en une sorte de consécration qui marque le signal du départ : tous les soldats présents dans le camp se lancent alors à sa poursuite avec pierres et bâtons. Mentionnons pour mémoire les gloses qui mettent le *flagitium* en rapport avec le crime sexuel, d'une gravité égale dans l'ordre civil et religieux²⁵, et dont les conséquences sociales sont analogues : l'inceste²⁶ ou le viol d'une vierge²⁷.

Le *flagitium*, au sens concret, se produit dans un contexte collectif d'unanimité dont il est l'expression immédiate. Il manifeste le lien primitif entre l'indignation scandalisée, la forme improvisée et rudimentaire de « jugement » qui en procède et l'exécution collective et informelle de la peine (lapidation, fustigation). Son équivalent civil est la sacerté, ou *sacratio capitinis*, dont l'infamie prévue contre le témoin défaillant dans les XII Tables (8, 22) est la version désacralisée.

La honte illicite

Dans les cas envisagés jusqu'à présent, le collectif pourvoyeur d'opprobre se mobilise contre un individu dont il dénonce publiquement les méfaits. Lorsqu'elles sont illicites, au contraire, les pratiques de la honte livrent à la vindicte publique un innocent, un homme accusé à tort ou, du moins, investi par le droit et les procès de la possibilité de se défendre des griefs dont on l'accable. Il en est ainsi, dans les XII Tables, de l'*occenatio*, qui, d'après un texte essentiel du *De Republica* de Cicéron rapporté par saint Augustin, est un crime capital consistant à valoir, à la faveur d'une mélopée (un *canor*, dira Festus du *conuicium*), un chant ou un vers méchant (*malum carmen*), l'infamie (*infamia*) et l'indignation scandalisée (*flagitium*) à autrui (*occentare siue malum carmen condere*)²⁸. Pour aider à discerner les éléments qui intervinrent dans la qualification juridique du crime d'*occenatio* dans les XII Tables, dont Cicéron produit une version rajeunie sous l'influence du régime juridique de la diffamation à son époque²⁹, on peut utilement se reporter aux commentaires des jurisconsultes classiques sur le *conuicium adversus bonos mores*, qui en constitue la forme désacralisée, ainsi qu'en atteste Verrius Flaccus :

« *Occentassint* antiqui dicebant quod nunc *conuicium* fecerit dicimus, quod id clare et cum quodam canore fit ut procul exaudiri possit, quod turpe habetur quia non sine causa fieri putatur [...] »³⁰.

25. U. Brasiello, *s. u. incesto*, *Noviss. Digest. it.*, VIII, p. 499.

26. Nonius, p. 461, 21 : *incestum usu dicitur flagitium in affines commissum*.

27. Nonius p. 313, 18 : *flagitium ueteres uitium quod uirgini infertur dici uoluerunt*. Sur le caractère étroitement sexuel du type de harcèlement que peut représenter la *flagitatio*, voir Apulée, *Mét.* VIII, 29.

28. Cf. Cicéron, *De rep.* IV, 10, 12.

29. G. Pugliese, *Studi sull'iniuria*, p. 22.

30. Festus p. 190L.

Les anciens le disaient « *occençassint* » comme nous disons aujourd’hui « *conuicium fecerit* » ; qui a lieu clairement et sur un air entraînant de manière à pouvoir être entendu distinctement dans le lointain ; est tenu pour honteux car on croit que cela n'a pas lieu sans cause [...].

Sous la République (fin III^e-début II^e siècle av. J.-C.), le *conuicium* est un délit sanctionné par un édit spécifique, l'édit *de conuicio*³¹. Il s'agit d'un charivari, un « collectif qui désigne le fait de pousser des cris ensemble à la poursuite ou devant la porte de quelqu'un pour lui reprocher une faute³² ». L'étymologie, de *cum* et *uox* (« la voix »), permet de mettre l'accent sur les deux traits caractéristiques du délit, dont Ulprien fournit un commentaire circonstancié : la foule et le tapage. Ces traits distinguent le *conuicium* qui, produit *cum uociferatione* et *in coetu*, suppose un rassemblement hostile d'où sourd un concert de voix (*collatio uocum*) à charge d'un homme seul (*in unum complures uoces conferuntur*), du *maledictum*, insulte simple ou propos diffamatoire (*infamandi causa dictum*)³³.

Comme le souligne Ulprien, le préteur ne note pas toute vocifération dirigée contre un homme seul, mais celle qui est contraire aux bonnes mœurs (*aduersus bonos mores*) en ce qu'elle vise à valoir l'infamie ou le mauvais œil à autrui (*ad infamiam uel inuidiam alicuius*)³⁴. Seule est donc réprimée la tentative de susciter le collectif pourvoyeur d'opprobre par malveillance, contre un homme victime de l'*inuidia* de ses semblables.

À partir de la fin de la République, les pratiques illicites de la honte subissent de profondes transformations (en lesquelles, du reste, il convient de voir l'influence exercée par la *ciuitas* sur les comportements et les croyances que de telles pratiques présupposent). Ainsi la signification du mot *conuicium* évolue-t-elle dans la langue littéraire³⁵, où, bien qu'il désigne encore un collectif chez Cicéron³⁶, le terme est absorbé dans le champ sémantique de l'*iniuria*, dont il devient, aux côtés de *maledictum*, ou *contumelia*, un synonyme³⁷. Il n'en est pas autrement dans la langue et selon la technique du droit : chez Gaius, *conuicium* est un terme générique pour désigner divers comportements verbaux ou non verbaux sanctionnés par l'action d'injures (*actio iniuriarum*), comme, parmi d'autres, écrire un libelle ou une satire déshonorante pour autrui (*ad infamiam*

31. O. Lenel, *Essai de reconstitution de l'édit perpétuel*, § 191 ; Ulprien, *Ad ed. 57*, n° 1350 et 1351, col. 771-2. T. Mommsen, *Droit pénal romain*, p. 106. L'édit remonte aux premières interventions édictales du préteur en vue d'adapter l'ancien *ius civile*, phase qu'il initie, précisément, l'édit *de iniuriis aestimandis*. Voir D. Daube, « *Ne quid infamandi causa fiat. The Roman law of defamation* », p. 415 ; A. Watson, *Law Making in the Roman Republic*, p. 38, note 4.

32. A. Ernout et A. Meillet, *DELL*, s. u. *conuicium*.

33. *Dig. XLVII*, 10, 15, 11-12 (Ulprien, 77 *ad ed.*).

34. *Dig. XLVII*, 10, 15, 5 (Ulprien 77 *ad ed.*) *Sed quod adicitur a praetore 'adversus bonos mores' ostendit non omnem in unum collatam uociferationem praetorem notare, sed eam quae bonis moribus improbatur quaeque ad infamiam uel inuidiam alicuius spectaret.* Sur l'*inuidia*, voir plus bas.

35. T. Mommsen, *Droit pénal romain*, p. 108.

36. Comme collectif, le terme désigne le dérèglement de fêtards (Cicéron, *2 Verr.* 5, 28 ; *Sest.* 118) ou le tumulte, à caractère politique, de la rue (Cicéron, *2 Verr.* 1, 158 ; Cicéron, *Ad Q. fr.* II, 3, 2).

37. Cicéron, *Cael.* 6.

alicuius libellum aut carmen scripserit)³⁸. Labéon limite, quant à lui, l'emploi du mot *conuicium* à l'injure verbale (*iniuria uerbis*), par opposition à l'agression physique (*iniuria re*)³⁹, blessures légères ou autres voies de fait physiques déjà sanctionnées dans les XII Tables⁴⁰. L'action d'injures, quoique donnée au simple (la condamnation porte sur la *poena*, la pénalité représentant le rachat de la vengeance), était pénale et frappait d'infamie le défendeur condamné⁴¹.

Pour conclure l'analyse juridique des pratiques collectives de la honte en droit romain, on dira que le législateur décemviral et, à la fin du III^e siècle av. J.-C., le préteur, ont adopté face à elles une attitude nuancée : s'ils ne condamnent pas par principe l'usage du scandale au cœur de l'organisation judiciaire, ils en limitent la mise en œuvre aux cas où il se manifeste contre un coupable, dont il rend les torts notoires, et dans les situations qualifiées par le droit (*obuagulatio*, *endoploratio*, *flagitium* et *conuicium* licites). Dans le contexte de l'*iniuria* classique, où le charivari est un délit parmi d'autres, Paul donne au principe de la juste rétribution des coupables sa formulation synthétique :

[...] *eum, qui nocentem infamauit, non esse bonum aequum ob eam rem condemnari : peccata enim nocentium nota esse et oportere et expedire*⁴².

[...] celui qui a nui à la réputation d'un coupable, il n'est ni juste ni équitable de le condamner. Les fautes des coupables, il convient et il est utile qu'elles soient connues.

Mais que le scandale soit une tentative malveillante, une manipulation de la puissance accusatoire de la foule contre un innocent, sans fondement en droit ou en fait, conduit sous l'inspiration d'un désir (*inuidia*) contraire aux bonnes moeurs, il est un crime puni de mort dans les XII Tables (*occenatio*), un délit sanctionné par une peine pécuniaire et l'infamie prétorienne en droit classique.

L'*inuidia* est au cœur de la manifestation d'opprobre, dont elle constitue la motivation du ou des auteur(s). Or il ne faut pas confondre motivation et cause de ce type d'attentat. La cause, c'est la foule, la foule ralliée aux sons de la voix, dont l'unanimité se réalise ou tend à se réaliser contre celui qui, pour toutes sortes de raisons, en polarise les foudres. Le droit discrimine entre ces raisons, distinguant la juste rétribution des coupables de la mauvaise rétribution des innocents. Mais ce n'est pas au droit, pour autant, que la foule, comme cause, doit l'efficacité foudroyante à laquelle elle commande. Ainsi que l'observe

38. Ou encore poursuivre avec insistance une femme de bonnes moeurs ou un adolescent, ou mettre en vente les biens d'une personne comme si elle était insolvable, etc. Voir Gaius III, 220 et Ulprien (77 *ad ed.*) *Dig.* XLVII, 10, 15, 27.

39. *Dig.* XLVII, 10, 10, 1 (Ulprien, 56 *ad ed.*).

40. XII Tables 8, 2-4 (Girard).

41. J.-H. Michel, *Éléments de droit romain à l'usage des juristes, des latinistes et des historiens*, p. 232.

42. Paul 55 *ad ed.* = *Dig.* XLVII, 10, 18 pr. (trad. J.-H. Michel). De même, en droit belge, l'accusé du chef de calomnie se libère dès lors qu'il fournit la preuve des faits imputés à autrui (C. pén., art. 443). Voir aussi M. Marrone, « Note di costume e considerazioni giuridico-sociologiche sulla maledicenza e la diffamazione nell'antica Roma », p. 105.

Mommsen, en effet, l'*obuagulatio* tentée à tort est néanmoins dégradante pour sa victime innocente... Aussi son auteur était-il possible de la peine capitale prévue pour l'*occentatio*⁴³ : on voit par là que la motivation, bien que juridiquement illicite, n'empêche pas la cause (la foule) d'être sociologiquement opératoire.

Sous les pratiques collectives de la honte dans une société archaïque opère une causalité de type « magique » que l'ancien droit romain a irréversiblement battue en brèche. Une telle pensée procède, en particulier, de la « liaison synthétique » entre le mal de souffrance (le « mal-pâtre ») et le mal de faute (le « mal-agir »), liaison d'autant plus tenace, écrit Paul Ricoeur, « qu'elle a fourni longtemps un schème de rationalisation, une première esquisse de causalité; si tu souffres, si tu es malade, si tu échoues, si tu meurs, c'est parce que tu as péché⁴⁴. » En somme, si les hululements de la honte ont résonné à tes portes, tel est le signe même et la « juste » rétribution de forfaits dont, tel Oedipe, fût-ce à ton insu, tu es coupable⁴⁵. Comme le souligne Verrius Flaccus (Festus), qui met en évidence le ressort de ces processus « spontanés » d'unanimité, tout le monde croit que le scandale n'a pas lieu sans cause, *non sine causa fieri putatur*⁴⁶. La voix accusatrice étant sa propre cause, le « jugement » de la foule est par définition infaillible.

Redoutable système d'accusation (*ad-causa*) de la « causalité magique⁴⁷ » que les anciens Romains ont confondue au principe de l'institution de la *civitas* dès le V^e siècle av. J.-C., mais dont les projections restèrent inaperçues comme telles dans le champ cultuel (il faudra attendre saint Augustin pour les voir passer sous la lumière d'une rationalité inédite). Ainsi, il est significatif que, dans les XII Tables, le terme *causa*, terme technique et formulaire de la langue du *ius ciuile* et du lexique de la procédure, signifie la « controverse » en soi, la *res in controuersia posita*, comme dira Cicéron, les positions contradictoires au départ desquelles la chose (*res*) devient juridiquement cause (*causa*)⁴⁸. Le procès contradictoire est le point exact où le droit civil marque sa distance avec le religieux archaïque.

Le pas de géant accompli par le droit romain dans le paysage de l'anthropologie historique des mondes anciens, en effet, fut de maintenir l'intégrité physique et morale du citoyen face à l'accusation magique, face à la foule dont le concours des voix cesse de coïncider nécessairement avec les épiphanies du sacré dont sont garantes les divinités gardiennes de la mesure de toute chose, comme Némésis, la comptable de la chance. La compétence propre de Némésis (du grec *nomos*, « partage, loi ») est

43. T. Mommsen, *Droit pénal romain*, p. 342.

44. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II, p. 37 (nous soulignons).

45. P. Ricœur, *ibid.*, p. 33 : « La punition retombe sur l'homme en mal-être et transforme toute souffrance possible, toute maladie, toute mort, tout échec en signe de souillure. » Sauf que, comme on va mieux le voir par la suite, la « punition » est loin de retomber forcément sur un homme « en mal-être ».

46. Festus, p. 190L.

47. Sur le lien essentiel entre magie et accusation, F. Tricaud, *L'Accusation. Recherches sur les figures de l'agression éthique*, p. 27; R. Girard, *Le Bouc émissaire*, chap. IV : « Violence et magie », notamment p. 78-79.

48. Y. Thomas, « La valeur des choses. Le droit romain hors la religion », p. 1454 sq.

d'exposer aux représailles du Destin le mortel qui met en péril l'ordre du monde en échappant à sa condition⁴⁹. Or on n'échappe pas seulement à sa condition par le crime, en « mal », mais aussi en « bien », par la réussite personnelle⁵⁰...

Le droit romain assure une sortie de l'univers essentiellement « holiste » du religieux archaïque sur la base d'une sanctuarisation⁵¹ du citoyen, l'individu soustrait par le droit et les procès à l'empire du sacré et aux fixations unanimes de la honte : le citoyen, au cœur d'un espace de l'altérité, la concitoyenneté (qu'est, proprement, la *civitas*), constitué par les jugements des magistrats (*iudiciis magistratum*) et les débats légitimes (*disceptationibus legitimis*), le citoyen se voit garantir un droit de réponse, la possibilité de la contradiction, le pouvoir de répliquer et de se défendre au moyen d'un procès, comme le dit Cicéron :

Nostraes [...] contra duodecim Tabulae cum perpaucas res capite sanxissent, in his hanc quoque sanciendam putauerunt, si quis occentauisset sive carmen condidisset quod infamiam faceret flagitiumue alteri. Praeclare; iudicis enim magistratum, disceptationibus legitimis propositam uitam, non poetarum ingenii habere debemus, nec probrum audire nisi ea lege ut respondere liceat et iudicio defendere⁵².

Nos XII Tables [...] qui ne sanctionnèrent de la peine capitale que fort peu de crimes, jugèrent que, parmi ceux-ci, il fallait également sanctionner le fait de chanter ou de composer un poème qui vise à susciter l'infamie ou l'indignation scandalisée contre autrui. Excellent ! C'est aux jugements des magistrats, en effet, aux débats légitimes, que nous devons voir notre vie exposée, non aux inventions des poètes, et c'est une infamie de les entendre, à moins qu'il ne soit permis de répliquer et de [se] défendre dans un procès.

S'il n'est pas encore question, comme dans la procédure pénale moderne⁵³, de « présomption d'innocence », du moins l'ancien droit romain a-t-il fait pièce de la « présomption de culpabilité » héritée du religieux archaïque et de son univers victimaire.

Les pratiques collectives de la honte et le culte des dieux

Dans une perspective anthropologique, l'*occenatio* pose la question du désir, de l'*inuidia* inspiratrice de ses feux, comme le théâtre de Plaute le rend

49. P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, s. u. *Nemesis* et *Erinyes*.

50. Sous la pression de ces croyances, les anciens sacrifiaient aux dieux quand une joie leur arrivait, pour anticiper, par une sorte de mécanique bien comprise du désir, sur la colère « divine » (Plaute, *Capt.* 865; *Ep.* 413; *Curc.* 527). P. Huvelin, « La notion de l'*iniuria* dans le très ancien droit romain », p. 396-397 ; « Les tablettes magiques et le droit romain », p. 222. Sur la même idée, mais traitée sous le registre de l'anthropologie et de l'histoire, R. Girard, *Le Bouc émissaire*, p. 31 et chap. II : « Les stéréotypes de la persécution ».

51. Comp. M. Ducos, « Le droit romain et la polémique », in G. Declerq (éd.), *La Parole polémique*, p. 292.

52. Cicéron, *Rep.* IV, 10, 12.

53. *Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, art. 9 : « Tout homme est présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable. » Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, art. 6, § 2 ; Déclaration universelle des droits de l'homme du 10 décembre 1948, art. 11.

très sensible. Mais la scène de l'histoire est également féconde en pratiques de ce genre : Gaius Furius Chresimus, un paysan, et Horace, le poète, en firent la fâcheuse expérience. Poussant l'analyse des auteurs et des juristes classiques en ses derniers retranchements, saint Augustin s'étonne du statut de l'outrage et de la honte au fondement paradoxal du culte païen. La critique de l'auteur chrétien donne à l'*occentatio* romaine une dimension anthropologique insoupçonnée jusque-là.

Le crimen d'occentatio et le désir (inuidia)

Pourtant avares de la peine capitale, comme le souligne Cicéron, les XII Tables la fulminèrent contre l'auteur du crime qui consiste à « chanter ou composer un poème qui vise à susciter l'infamie ou l'indignation scandalisée contre autrui⁵⁴ ». Le verbe *cantare* (*ob-cantare*) signifie « chanter », mais aussi « prononcer des formules magiques, faire des incantations »⁵⁵, comme il est clair dans les composés (*malum carmen*) *incantare*, « proférer un charme malfaisant » ou (*fruges*) *excantare*, « enchanter les moissons », également attestés dans les XII Tables :

*Quid? non et legum ipsarum in duodecim Tabulis uerba sunt : qui fruges excantassit et alibi : qui malum carmen incantassit*⁵⁶?

Quoi? Ne sont-ce pas les termes des lois elles-mêmes dans les XII Tables : qui a enchanté les moissons et ailleurs : qui a récité une formule maléfique?

Par rapport à ces derniers, *occentare* a subi l'apophonie, signe d'ancienneté, puisque l'apophonie se produit à l'époque pré-littéraire, entre le V^e et le III^e siècle av. J.-C. Les deux natures apparemment contradictoires du crime qui divisent la doctrine romaniste, infamante ou magique⁵⁷, sont en réalité confondues à l'époque des XII Tables⁵⁸ : tout indique, en effet, un crime dont la dimension collective précipite la puissance accusatoire, point de fusion d'où imputations infamantes et projections envieuses (magiques) sourdent de conserver.

Sous une forme très significative, bien qu'elle soit profondément altérée par l'évolution des mentalités, et d'autant plus éloignée de l'origine qu'elle emprunte à la comédie grecque certains de ses *topoi*, Plaute évoque à trois reprises l'*occentatio*, ainsi, avec l'expression *occentare ostium*, « ensorceler la porte », dans deux textes

54. Cicéron, *De rep.* IV, 10, 12 cité *supra*.

55. Le terme apparaît avec un sens étroitement magique dans la *lex Cornelia de sicariis et ueneficiis* de 81 av. J.-C. (G. Rotondi, *Leges publicae populi Romani*, p. 357) : *Pauli Sententiae* 5, 23, 15 : *Qui sacra impia nocturnae, ut quem obcantarent defigerent obligarent, fecerint facienda curauerint, aut cruci suffiguntur aut bestiis obiciuntur*.

56. Pline, *H. N.* XXVIII, 2, 10 = XII Tables 8, 1a.

57. Voir A. Ruelle, « L'anathème en chantant. Scandale, *fascinatio* et fatalité », p. 127.

58. Cf. G. L. Hendrickson, « *Conuicium* », p. 114; A. Ronconi, « *Malum carmen e malus poeta* », p. 963.

particulièrement révélateurs du rôle du désir aux sources du phénomène⁵⁹. L'auteur envisage toujours l'*occentatio* comme une scène imaginée par le héros dont il tire argument pour arriver à un résultat pragmatique dans la situation d'énonciation : la possession (*Mercator*) ou la vente (*Persa*) d'une belle esclave.

Dans le *Mercator*, Démiphon et son fils rusent pour s'approprier une esclave ramenée par le second d'un voyage commercial à Rhodes duquel il rentre à peine. Afin de la voir échapper à la convoitise du père (qui, comme il le redoutait, entend se la réserver aussitôt qu'il la voit), le fils lui fait part de son intention de la remettre à leur épouse et mère. Et Démiphon de s'en défendre incontinent :

Quia illa forma matremfamilias / flagitium sit si sequatur, quando incedat per vias : / contemplent, conspiciant omnes, nutent, nictent, sibilent, / uellicent, uocent, molesti sint; occentent ostium. / Impleantur meae foreis elegeorum carbonibus, / atque, ut nunc sunt maledicenteis homines, uxori meae / mibiique obiectent lenocinium facere : nam quid eo est opus⁶⁰?

Car si une beauté pareille suivait une mère de famille, quel scandale de la voir marcher dans la rue! Tous de la contempler, la dévisager, la guigner, cligner de l'œil, siffler, la talonner, la héler. Ils me seraient facheux, ensorcelleraient mon seuil, en charbonneraient les portes d'élégies. Et, vu la médisance des hommes aujourd'hui, ils nous accuseraient, ma femme et moi, d'être des maquereaux! Est-ce bien raisonnable?

Cet emploi rend manifeste la puissance mythique de l'accusation et le rôle de la foule au principe de ses fixations. Quant au désir, Plaute le fait jouer à un double niveau : la relation père-fils (les doubles s'imitant l'un l'autre dans leur désir de posséder la même chose : figure de la *mimèsis* de l'antagonisme, selon l'analyse girardienne du désir, ou du *tous contre tous*) et le niveau de la collectivité, où la rivalité oppose Démiphon, unique et inestimable possesseur de l'objet du désir, aux autres : c'est la *mimèsis* de l'unanimité, le *tous contre un*, tel que l'*occentatio* tend à en susciter la figure concrètement et en situation.

La conception mimétique du désir selon Plaute est également limpide dans le *Persa*, où Toxilus, le vendeur, imagine l'événement d'une *occentatio* comme argument en faveur de l'acquisition, par Dordalus, d'une belle orientale. Or le raisonnement de Toxilus ne porte pas sur le désir de la chose (désir objectal), mais sur le désir que, pour la posséder, Dordalus lui-même suscitera auprès de ses semblables, le succès mondain qu'il connaîtra (désir mimétique) :

Cum optimis uiris rem habebis, gratiam cupient tuam, / uenient ad te commissatum⁶¹.

Les hommes les plus élégants (*optimi*) se presseront à tes portes, ils chercheront tes faveurs (*gratia*) et voudront s'asseoir à ta table.

59. *Merc.* 407; *Persa* 568. Un troisième texte comporte l'expression *ad fores occentare*: *Curc.* 145 (*Quid si adeam ad fores atque occentem*: «Pourquoi ne pas se rendre à la porte et y faire des incantations?»). Dans celui-ci, le nouvel élément romantique inspiré de la comédie hellénistique a supplanté et annulé l'ancienne inspiration punitive. E. Cantarella, *Les Peines de mort en Grèce et à Rome*, p. 201; G. L. Hendrickson, «Verbal injury, magic or erotic *comus*? (*occentare ostium* and its greek counterpart)», p. 289.

60. Plaute, *Merc.* 405-411.

61. Plaute, *Pers.* 567-568.

Sous ces propos charmeurs, toutefois, la face sombre de l'effervescence mondaine n'échappe pas à Dordalus, qui aussitôt se défend de vouloir être de la partie :

At ego intro mitti uotuero⁶².

Mais je leur interdirai d'entrer.

À quoi Toxilus répond qu'ils n'en resteront pas là :

At enim illi noctu occentabunt ostium, exurent foris. / Proin tu tibi iubeas concludi aedis foribus ferreis, / Ferreas aedis commutes, limina indas ferrea, / Ferream seram atque anellum. Ne sis ferro parseris; / Ferreas tute tibi inpingi iubeas crassas conpedis⁶³.

Mais de nuit ils ensorcelleront ton seuil, ils brûleront tes portes. Fais bien clore ta maison de portes en fer. En fer!... En fer!... Le blindage pour l'entrée! En fer!... La serrure et l'anneau! Ne sois surtout pas avare sur le fer. En fer, pour ta protection, fais-toi appliquer d'épaisses entraves!

Le lien entre magie et violence collective est parfaitement clair dans ce texte, toute l'ironie consistant à esquiver la valeur négative de l'*occenatio* au profit d'une mise en évidence de la fascination que sa cible exerce sur ses semblables. L'argumentation de Toxilus est telle que l'intérêt de posséder la chose vendue ne s'apprécie pas sur la base de ses qualités propres, mais à l'aune de la popularité qu'elle vaut à son possesseur, de l'envie sous l'empire de laquelle ses amis en viendront à ensorceler ses portes (*occenare ostium*). Désir de posséder ce qu'un autre possède, « désir mimétique », selon R. Girard⁶⁴, un mot latin intraduisible en français en exprime toute l'incandescence, *inuidia*, mot et famille de mots sur lesquels se penchèrent Cicéron et Aulu-Gelle.

Selon Cicéron, le nom « ambigu » d'*inuidia* (*ambiguum nomen inuidiae*) désigne le désir qu'inspire le fait de fixer du regard le bonheur d'autrui : *a nimis intuendo fortunam alterius*⁶⁵. L'ambiguité du terme n'est pas liée aux significations qui s'y rattachent, qui, au contraire de ce qu'il en est avec le mot français « envie⁶⁶ », sont sans équivoque (« haine, malveillance, ressentiment »), mais à la réversibilité des positions qu'occupent les sujets affectés par l'*inuidia* sur l'axe de la relation interpersonnelle. Ainsi, Aulu-Gelle souligne que l'adjectif *inuidiosus* est un terme *ancipiti significatione*, « à deux têtes », qui se rapporte aussi bien à celui qui éprouve l'envie (l'envieux) qu'à celui qui l'excite (l'envié) : *et qui inuidet et cui inuidetur*⁶⁷. L'*inuidia* est ambiguë en raison de sa nature essentiellement réactive : c'est un ressentiment qui procède de l'envieux, mais qui constitue un

62. Plaute, *Pers.* 568.

63. Plaute, *Pers.* 568-572.

64. R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque et Shakespeare. Les feux de l'envie*.

65. *Tusc.* III, 9, 20; 4, 16; cf. également Isidore de Séville, *Orig.* X, 134.

66. Terme qui désigne aussi le besoin physiologique (envie de manger, de dormir) ou physique (envie de pleurer, de rire) ou, plus généralement, un désir relevant de l'affection, du rêve, d'une pulsion psychique (envie de mourir, de vivre, de revoir quelqu'un, etc.). Voir le *TLF*, s. u. envie. Au contraire, le mot *inuidia* n'est pertinent que dans un contexte relationnel, interpersonnel.

67. Aulu-Gelle, *Noct. Att.* IX, 12, 1. Quintilien le dit aussi, même s'il pose deux termes distincts pour tenter de sortir de l'ambiguité constitutive de la signification du terme *inuidiosus* : *Inst.* VI, 2,

grief à charge de l'envié, à la fois une passion intersubjective et une puissance d'accusation socialement opératoire. Si l'adjectif « à deux têtes » désigne « celui qui envie, l'envieux », par quelle magie, en effet, ce terme en vient-il à signifier aussi « l'envié », à savoir : un être « odieux, haïssable, révoltant » ?

Chez les anciens Romains, le désir est source de malédiction contre celui qui l'inspire. Il en est autrement aujourd'hui, où il serait plutôt une malédiction pour celui qui l'éprouve (la foule des envieux) ! Être l'objet du désir semble même devenu la chose la plus désirable qui soit dans un univers médiatisé à l'extrême. Une telle inversion de perspective est sensible dans l'évolution sémantique d'un synonyme du mot latin *inuidia*, le nom d'action *fascinatio*, dérivé du verbe *fascinare*, « ensorceler, jeter un sort, maudire⁶⁸ ». En français, *fasciner* signifie « exercer un attrait irrésistible, soumettre à sa domination par la puissance du regard », d'où « attirer irrésistiblement le regard, le captiver », et, au sens figuré, « subjuger, tenir sous son empire, sous sa domination, sous son influence », « éblouir, charmer vivement, plaire⁶⁹ ». Le sens propre est étymologique, bien que toute signification proprement magique ait disparu : « soumettre à sa domination par la puissance du regard », soit, dans le contexte de l'*inuidia*, « ensorceler⁷⁰ ». Mais le sens figuré est étranger au champ lexical du terme latin, dans la mesure où l'être placé sous le regard envieux de ses pairs se trouve dans une situation enviable, précisément ; en d'autres termes, l'envié n'est plus « fasciné » (maudit, odieux), mais « fascinant » (béni, favorisé) dans les langues et les sociétés modernes : il éblouit, il charme, il plaît, il « fascine »... L'évolution sémantique des mots latins *inuidia* et *fascinatio* permet de voir que les anciens et les modernes sont aux antipodes les uns des autres sur la question du désir, tout en prenant conscience de l'unité de ce qui n'apparaît toujours, dans chaque langue, que distinct : la valence, ou puissance de substitution entre les deux passions apparemment contraires que soulève le désir. Amour et haine, telle est bien l'étrange confusion propre au désir mimétique, pôles extrêmes signifiés, d'une langue à l'autre, sur le mode de l'unique : *inuidia* n'est que haine, « fascination » n'est qu'adoration. Mais la polarité implique que, pour être indiciel, l'élément sous-jacent soit activé : il y a de la fascination dans la haine... et réciproquement. Aux sources du désir, en effet, se dresse l'obstacle, ce dont les Romains avaient de toute évidence une conscience plus aiguë que les modernes...

L'obstacle que constitue l'envié pour l'envieux résulte de la nature mimétique du désir, selon laquelle la source du désir n'est pas dans l'objet, mais dans le modèle qui l'inspire : désirable est la chose que le modèle désigne comme telle en la désirant lui-même. Selon la position que les actants occupent sur l'axe vertical, qui est l'axe des hiérarchies, de la relation, le désir sera plus ou moins

21 : « double est le sens de l'*inuidia* (*duplicem intellegi uolo*), qui fait l'un *inuidus* (envieux) et l'autre *inuidiosus* (envié, odieux, haïssable). »

68. Augustin, *Hept.* 5, 62 : *Fascinabit eum pro : inuidebit ei.*

69. *TLF s. u. fasciner.*

70. Aulu-Gelle, *Noct. Att.* IX, 4, 8 : *Oculis [...] exitialem fascinationem fieri.*

intense, la relation symétrique, où toute différence a disparu, étant le degré d'intensité maximum. La position de modèle est ici elle-même indifférenciée, chacun étant le modèle du désir de l'autre, chacun butant sur l'obstacle que l'autre, le rival (odieux, comme de juste) lui oppose.

Une telle relation d'antagonisme, de rivalité, fut magistralement mise en scène par le droit romain dans le cadre de la procédure civile, sous la figure de la *legis actio sacramento in rem* (droits réels) ou *in personam* (droits de créance), forme de représentation idéalement symétrique de la relation interpersonnelle et, comme telle, archétype du principe du contradictoire qui, « plus encore qu'une garantie, révèle l'identité même du débat judiciaire et de la justice occidentale toute entière⁷¹ ». Mais les anciens, dans la vie de tous les jours, se gardaient d'exciter les ardeurs du désir et s'en préservaient soigneusement par des procédés magiques et rituels. Le dénigrement, la grossièreté, l'outrage, l'obscénité, la saleté, la laideur, sont généralement apotropaïques des feux de la *fascinatio*⁷². La raison en est claire, puisque leurs pôles opposés, la gloire, l'honneur, la beauté, l'éclat, l'innocence, l'harmonie, inspirent précisément le désir. Sont sous haute protection les enfants et les époux au jour de leurs noces, les moissons⁷³, mais aussi le triomphateur en l'apothéose duquel Jupiter s'accomplit en personne⁷⁴. Est *fasciné*, nous dit Servius, tout ce qui fait l'objet d'éloges excessifs⁷⁵. On voit ainsi que les victimes de la fascination y sont exposées volontairement (comme le triomphateur) ou non (enfance, épousailles, moissons).

Il faudra se rappeler, quand nous en viendrons à l'étude du culte païen, que l'*inuidia* atteint de ses feux ce que les hommes ont de plus cher : les cycles de la vie (noces, naissance, enfance, moissons), mais aussi la position de suprématie dans les rapports interpersonnels, puissant enjeu de convoitise au cœur des effractions de la honte dans les sociétés humaines. Mais avant d'y arriver, penchons-nous encore sur le cas de deux personnages historiques, Gaius Furius Chresimus et Horace, dont l'expérience confirme que les cibles de l'*inuidia* sont loin d'être les coupables faits sur mesure qu'on voudrait faire accroire.

Gaius Furius Chresimus, un affranchi d'origine étrangère⁷⁶, se trouva en butte au ressentiment de ses semblables car il produisait sur son minuscule lopin des récoltes dont l'abondance faisait enrager ses riches propriétaires voisins :

71. Gaius, *Inst.* 4, 16. A. Garapon, *Bien juger. Essai sur le rituel judiciaire*, p. 146.

72. Ainsi, le *medicus inuidiae* qu'est le sexe viril, l'*infamis digitus*, le majeur tendu (ou « la figure »), ou les vers fescennins, joutes verbales nourries d'injures qu'évoque Horace dans le contexte des fêtes agraires (*Ep.* II, 145-150). Sur la pratique du duel verbal encore en usage de nos jours autour du bassin méditerranéen, voir M. Yaguello, *Les Mots et les femmes*, p. 53.

73. Augustin, *Ciu.* VII, 21.

74. Pline, *H. N.* XXVIII, 7, 39 ; Martial, *Epigr.* VII, 8, 7.

75. Servius, *Ad Egl.* 7, 27 : *quicquid ultra meritum laudatur dicitur fascinari*; voir aussi Aulu-Gelle, *Noct. Att.* IX, 4, 8.

76. Comme l'indique son nom grec *Chresimos*, devenu *cognomen* après l'affranchissement.

C. Furius Cresimus e seruitute liberatus, cum in paruo admodum agello largiores multo fructus perciperet quam ex amplissimis uicinitatis, in inuidia erat magna, ceu fruges alienas perliceret ueneficiis. Quamobrem ab Spurio Albino <aedile> curuli die dicta metuens damnationem, cum in suffragium tribus oportaret ire, instrumentum rusticum omne in forum attulit et adduxit familiam ualidam [...]. Postea dixit : « Veneficia mea, Quirites, haec sunt, nec possum uobis ostendere aut in forum adducere lucubrationes meas uigiliasque et sudores. » Omnia sententiis absolutus itaque est⁷⁷.

Gaius Furius Chresimus, un affranchi qui récoltait avec tout au plus un lopin des fruits beaucoup plus abondants que, sur d'immenses domaines, les gens du voisinage, était en butte à un grand ressentiment (*in inuidia erat magna*) : il fut accusé d'attirer les moissons des autres par des charmes magiques (*fruges alienas pellicheret ueneficiis*). Aussi, au jour fixé par Spurius Albinus, le curule, redoutant une condamnation des tribus qui devaient voter, il apporta tout son équipement agricole au forum et il amena sa vigoureuse *familia*. [...] Il dit alors : « Mes charmes, Quirites, les voici. Et je ne peux montrer ni amener au forum mes travaux nocturnes, mes veilles et mes peines. » A l'unanimité il fut absous.

Mis en cause pour acte de magie attentatoire aux moissons sur la base d'un chef d'accusation légal et, dans les XII Tables, capital⁷⁸, son affaire fut jugée par les tribus dans la première moitié du II^e siècle av. J.-C.⁷⁹ Nous-mêmes, modernes, discernons sans peine, sous l'accusation magique, une imposture⁸⁰. Mais, pour les anciens, la crise concurrentielle résultant du succès rencontré par Chresimus trouvait dans l'accusation de sorcellerie un exutoire nécessaire⁸¹. Ce *casus* offre un exemple typique de la « causalité magique » dont nous avons déjà souligné que, dès les XII Tables, le droit romain l'avait battue en brèche. On s'étonnera peut-être de voir, au début du II^e siècle av. J.-C., celui-ci reconduire, dans le contexte de l'atteinte aux fruits de Cérès, les projections envieuses au fondement

77. Pline, *H. N.* XVIII, 6, 41.

78. Servius, *Ad Egl.* VIII, 99 = *XII Tables* 8, 8 b. *Magicis quibusdam artibus hoc fiebat unde est in XII Tab. : neue alienam segetem pelleixeris*; Cicéron *apud Augustin, Ciu.* VIII, 19; Apulée, *Ap.* 47; Tibulle, *Eleg.* I, 18, 19. Pline, *H. N.* XXVIII, 2, 10 = *XII Tables* 8, 8 a *Qui fruges excantassit*; Sénèque, *Nat.* IV, 7, 2 : *Et apud nos in XII Tab. cauetur ne quis alienos fructus excantassit*. Dans les XII Tables, les faits étaient punis de flagellation à mort après suspension à un *arbor infelix*. C. Lovisi, *Contribution à l'étude de la peine de mort...*, p. 306, note 683.

79. *Ibid.*, p. 306, note 681.

80. D. Liebs voit en arrière-plan de cette affaire une opposition des propriétaires traditionalistes à des méthodes plus modernes d'agriculture, « Strafprozesse wegen Zauberer. Magie und politisches Kalkül in der römischen Geschichte », p. 146. Voir également F. Graf, *La Magie dans l'antiquité gréco-romaine : idéologie et pratiques*, p. 79 : « Celui qu'on accuse de magie est donc un marginal qui, par ses actions, a déclenché un processus qui semblait menacer les structures sociales : sa réussite a provoqué une crise au sein du groupe. » Cas similaires dans les sociétés africaines (Aulu-Gelle, *Noct. Att.* IX, 4, 8 ; L. Mair, *La Sorcellerie*, p. 45).

81. Comme le souligne R. Girard, « c'est toujours *l'autre* qui joue le rôle du sorcier et qui agit de façon surnaturelle pour faire du mal à son voisin. » *L'autre*, ici, c'est Chresimus, l'étranger qui réussit, cible idéale selon le système d'accusation de la pensée magique, en quête d'*une cause significative sur le plan des rapports sociaux* (R. Girard, *Le Bouc émissaire*, p. 79). Une telle cause (*un être humain, une victime, un bouc émissaire*, selon l'auteur, comme l'est manifestement notre Chresimus) opère comme un « procédé d'inversion » capable de faire « des forces de cohésion sociale avec des forces de désagrégation », forces de désagrégation identifiées, en l'espèce, à la compétition et à la rivalité que suscite Chresimus parmi ses pairs. G. Balandier, *Le Pouvoir sur scènes*, p. 74.

d'un chef d'accusation légitime. Persistance de croyances et de superstitions liées à l'agriculture, assurément, mais la différence est précisément là : étant légitime, l'action assure le respect de la contradiction, les « droits de la défense », comme put avec bonheur le constater Chresimus, qui ne risquait plus lui-même au demeurant qu'une peine d'amende⁸².

Horace, dans un contexte cette fois d'*urbanitas*, fit une expérience similaire : réussite personnelle, liberté de plume, irrésistible ascension l'exposèrent à la méchanceté de ses pairs. Mais la consultation du juriste le rassure... Ainsi s'achève, sur l'opinion de Trebatius quant à la vocation à la liberté du poète, la première satire du livre II :

*Quicquid sum ego, quamuis / infra Lucili censum ingeniumque, tamen me / cum magnis uixisse
inuita fatebitur usque / inuidia, et fragili querrens inlidere dentem / offendet solido, nisi quid
tu, docte Trebatii, / dissentis. – Evidem nihil hinc diffidere posum. / Sed tamen, ut monitus
caueas, ne forte negoti / incutiat tibi quid sanctarum inscitia legum, / si mala condiderit in quem
quis carmina, ius est / iudiciumque. – Esto, si quis mala; sed bona si quis / iudice condiderit
laudatus Caesare? Siquis / obprobriis dignum latrauerit, integer ipse? – Soluentur risu tabulae,
tu missus abibis⁸³.*

HORACE : Tel que je suis, pourtant, / cédant à Lucilius pour le cens et les dons, / avec les grands je vis – maugréant l'admettra / l'envie (*inuidia*) et, sans risque croyant mordre, sa dent / brisera sur un os sauf, savant Trebatius, / si tu dis non. TREBATIUS : Point de défaut à ta cuirasse! / Mais je voudrais te mettre en garde : épargne-toi / le risque d'ignorer la sainteté des lois. / L'auteur d'un poème injurieux se heurte au droit / et aux procès. HORACE : Certes, s'il est méchant. Mais si / César juge les vers dignes d'éloge... Et si / l'auteur contre un méchant aboie à juste titre? ... / TREBATIUS : Le rire échappe aux lois : libre tu t'en iras.

Horace a ses entrées dans le monde dont, poète, il croque les travers, homme de cœur, il dénonce les crimes. Doit-il redouter les ennemis qu'il ne manque pas de susciter? Que non : « le rire échappe aux lois » (*soluentur risu tabulae*), l'assure admirablement Trebatius! L'humour n'est pas méchant (*malum carmen*) si César juge le vers digne d'éloge⁸⁴ ou si « contre un méchant il aboie à juste titre ». Saisi en vertu de l'édit *ne quid infamandi causa fiat*, le préteur dispose d'un pouvoir spécifique, l'*animaduersio*, qui lui permet de dénier l'action en prenant en considération les motivations du demandeur (*l'inuidia* dont « la dent brise sur un os ») appréciées à la lumière de tous les éléments de la situation (personnes du demandeur, du défendeur, et *in re ipsa*, quant à la qualification de l'injure, *in qualitate iniuriae*⁸⁵).

82. Sur l'évolution du droit dont ce *casus* fut l'occasion (décriminalisation de l'infraction à l'initiative de l'édile curule Spurius Postumius Albinus), cf. C. Lovisi, *Contribution à l'étude de la peine de mort...*, p. 307.

83. Horace, *Sat. II, 1, 74-86*. Tous les extraits de la satire sont cités dans la traduction de J.-H. Michel en vers blancs, « La satire 2, 1 à Trebatius ou la consultation du juriste », p. 369.

84. Ironie du poète, qui détourne le sens juridique de l'expression *malum carmen* citée par Trebatius (un « vers méchant », infamant) au profit de l'idée d'un vers *mauvais*, sans art et sans esprit, un « méchant vers », sur fond de la confiance que lui procure l'assurance de voir la qualité de sa poésie reconnue par César. A. Ronconi, « *Malum carmen e malus poeta* », p. 965. J. Dangel et A. Videau, « L'écriture polémique à Rome au début de l'Empire », in G. Declerq (éd.), *La Parole polémique*, p. 105 sq.

85. Ulprien, *77 ad ed., Dig. XLVII, 10, 15, 25 et 28* (ut... *audiat eum qui agit*).

Liberté (et non arrogance), esprit (et non diffamation), le comportement d'Horace mérite aussi de s'appeler courage, la crainte des inimitiés⁸⁶ n'ayant pu (pas plus, il est vrai, que rien au monde) le voir renoncer à écrire⁸⁷. En soulignant que la crainte du ressentiment détermine le plus souvent le comportement des hommes, saint Augustin permet de prendre la juste mesure de l'audace du poète, tout en pénétrant les échos qui s'en dégagent dans un monde inféodé au règne du *politically correct*⁸⁸.

Pour significative qu'elle soit, l'émancipation du citoyen réalisée par le droit romain ne suffit pas à saint Augustin : transposant la réflexion dans le domaine du culte, il s'étonne de la cécité des Romains sur certains aspects de ces délicates questions.

Les dieux de la honte

Saint Augustin rapporte le passage du *De Republica* de Cicéron sur l'*occentatio*, dont il fait feu dans le cadre de la critique systématique du culte des Gentils à laquelle il se livre dans la *Cité de Dieu*⁸⁹, sur la base d'une argumentation digne de la meilleure anthropologie juridique. L'auteur, en effet, compare l'attitude qu'adoptèrent les Romains face aux pratiques collectives de la honte selon que celles-ci se produisaient dans l'espace de leurs rapports interpersonnels où se définit le statut du *ciuis* ou dans l'espace des rapports de la cité avec les dieux où le *ciuis* s'évanouit dans le sacré que constitue la communauté unanime. Il découvre l'inconséquence des Romains⁹⁰, qui interdirent l'injure et l'outrage entre concitoyens, mais l'autorisèrent, en revanche, dans les cérémonies du culte, où ils l'exercèrent au détriment des dieux :

At Romani, sicut in illa de re publica disputatione Scipio gloriatur, probris et iniuriis poetarum subiectam uitam famamque habere noluerunt, capite etiam sancientes, tale carmen condere si quis auderet. Quod erga se quidem satis honeste constituerunt, sed erga deos suos superbe et in religiose; quos cum scirent non solum patienter, uerum etiam libenter poetarum probris maledictisque lacerari, se potius quam illos huiuscmodi iniuriis indignos esse duxerunt seque ab eis etiam lege munierunt, illorum autem ista etiam sacris sollemnitatibus miscuerunt. Itane tandem, Scipio, laudas hanc poetis Romanis negatam esse licentiam, ut cuiusquam opprobrium infligerent Romanorum, cum uideas eos nulli deorum pepercisse uestrorum? Itane pluris tibi habenda est existimatio curiae

86. Contre laquelle Trebatius le met clairement en garde (Horace, *Sat.* II, 1, 23 et 60-63).

87. Horace, *Sat.* II, 1, 57-60.

88. Cf. *Ciu.* 1, 9.

89. L'auteur précise (*Ciu.* 2, 9) qu'il rapporte littéralement le passage du *De Republica* (IV, 10, 12), sauf quelque omission ou modification mineure (*paululum*), car « il importe beaucoup à son sujet ». Voir Brecht, *RE*, 34, s. u. *occentatio*, col. 1753. G. Lepointe, « L'*occentatio* de la loi des XII Tables d'après saint Augustin et Cicéron », p. 287.

90. Les Grecs, au contraire, bien qu'ils connussent le délit d'injure verbale, riaient de la licence des poètes, Augustin *Ciu.* 2, 9-10; Aulu-Gelle, *Noct. Att.* III, 3, 15; Cicéron, *De rep.* IV, 10; *Rhet. ad Her.* I, 14, 12; II, 12, 19. T. Mommsen, *Droit pénal romain*, III, p. 108. Mais la comparaison ne sera pas développée ici.

uestrae quam Capitolii, immo Romae unius quam caeli totius, ut linguam maledicam in ciues tuos exercere poetae etiam lege prohiberentur, et in deos tuos securi tanta convicia nullo senatore nullo censure, nullo principe nullo pontifice prohibente iacularentur? Indignum uidelicet fuit, ut Plautus aut Naeuius Publio et Gneo Scipioni aut Caecilius M. Catoni malediceret, et dignum fuit, ut Terentius uester flagitio Iouis optimi maximi adulescentium nequitiam concitaret⁹¹?

Mais les Romains, ainsi que Scipion en tire gloire dans cette discussion sur la République, n'ont pas voulu voir leur vie soumise aux opprobes et aux injures des poètes : ils sanctionnèrent de la peine de mort l'audace de composer un tel vers. Certes, ils se comportèrent envers eux-mêmes d'une manière assez honorable, mais envers les dieux, non sans superbe et [esprit de] profanation. Ils savaient que les dieux ne se contentaient pas de subir les opprobes et les injures des poètes, mais qu'ils y trouvaient de la satisfaction. Ce sont eux, et non [les dieux], qu'ils jugèrent indignes de ces outrages dont ils se préservèrent par une loi, mais ces [pratiques] furent mêlées aux solennités sacrées. Cette licence, donc, Scipion, tu loues qu'on l'ait refusée aux poètes romains, alors que tu vois qu'ils n'ont épargné aucun de vos dieux ? La réputation de votre curie t'a-t-elle semblé à ce point supérieure à celle du Capitole?... Rome, supérieure au ciel entier?... La langue médisante à l'encontre d'un concitoyen fut interdite aux poètes par la loi, mais, contre tes dieux, ils décochèrent en toute indifférence toutes ces injures (*tanta convicia*) sans qu'aucun sénateur, aucun censeur, aucun empereur, aucun pontife ne l'empêche ? On trouva indigne, apparemment, que Plaute ou Naeuius dise du mal de Publius et de Gnaeus Scipion, ou Caecilius de Marcus Caton, et digne que votre Térence, livrant au scandale Jupiter Souverain, excite la jeunesse au désœuvrement.

Varron, comme ne manque pas de le souligner saint Augustin, avait déjà perdu le sens de ces pratiques sacrées : il confessait que, n'était son souci du maintien de la tradition, son goût personnel le porterait à y substituer les principes de l'ordre naturel, soit à supplanter les théologies civile (le culte civique) et mythique (les comédies et les tragédies, intégrées à la théologie civile à l'occasion des *ludi Graeci*) par la théologie physique, la théologie des philosophes. Le mythe, écrit-il,

[...] *in eo sunt multa contra dignitatem et naturam immortalium facta. In hoc enim est, ut deus alius ex capite, alius ex femore sit, alius ex guttis sanguinis natus; in hoc, ut dii furati sint, ut adulterarint, ut seruirent homini; denique <in hoc> omnia <dis> adtribuuntur, quae non modo in hominem, sed etiam quae in contemptissimum hominem cadere possunt⁹².*

[...] admet beaucoup de faits contraires à la dignité et à la nature des immortels. C'est un dieu qui naît ou de la tête, ou de la cuisse ou de quelques gouttes de sang ; c'est un dieu voleur ; c'est un dieu adultère, c'est un dieu au service de l'homme. Enfin, on attribue aux dieux tous les désordres, non seulement des hommes, mais des hommes les plus infâmes.

Trois grandes divinités en offrent l'exemple éloquent : la Grande Mère, Liber et Saturne, dont le culte exige des choses abominables : mutilations sexuelles et sacrifices homicides. Pourquoi, demande saint Augustin, les échanges d'injures sous le couvert du phallus divin garantissent-ils la campagne contre la *fascinatio*⁹³ ?

91. *Ciu.* 2, 12.

92. Augustin, *Ciu.* 6, 5 (= Varron, *Antiquitates rerum diuinarum* 1, 7). Cf. également *Ciu.* 6, 8 : « Désordres, crime, infamie professés à la face des autels et que les derniers des hommes, au milieu des tortures, rougiraient de confesser » (*hic morbus, hoc crimen, hoc dedecus habet inter illa sacra professionem, quod in uitiosis hominum moribus uix habet inter tormenta confessionem*; trad. L. Moreau et J.-C. Eslin).

93. Augustin, *Ciu.* 7, 21.

Comment des castrations sont-elles signe de fécondité⁹⁴? Pourquoi, enfin, le sacrifice de l'innocent⁹⁵?

L'auteur chrétien voit ce qui était resté caché aux Gentils : l'identité entre le comportement que la loi pénale condamne entre concitoyens et le comportement que les cérémonies du culte, sous la menace des pires maux, prescrivent dans l'ordre de la communauté sacrale. Poser la question de la fonction sociale du religieux archaïque revient à interroger le statut de l'outrage et de la profanation (une des acceptations, très significativement, du terme latin *religio*) dans les sociétés humaines⁹⁶. Nous savons que l'outrage rituel procède de l'*inuidia*, dont les feux visent ce que les hommes ont de plus cher (l'excellence, la félicité, la chance, notamment), ardeurs dont ils se préservent eux-mêmes les uns vis-à-vis des autres par le droit et les procès (qui, en rupture par rapport à la clôture «holiste» du sacré, ouvrent une brèche à l'excellence, à l'initiative individuelle, au destin personnel, étape historique capitale déjà soulignée⁹⁷).

Saint Augustin pousse en ses dernières conséquences la lucidité des Romains au point de comprendre que, non seulement les concitoyens devaient être juridiquement garantis contre le système d'accusation de la causalité magique, mais que, sous la majesté des dieux olympiens, il convenait de reconnaître autant de victimes de la honte à la destinée desquelles les mythes et les rites assureront une transfiguration immémoriale. La raison pour laquelle saint Augustin a pu garder une distance critique face à la religion publique des Gentils est liée à l'avènement du christianisme, que son souci inédit dans l'histoire des victimes a détaché plus profondément de l'empire des représentations persécutrices au fondement paradoxal de l'ordre et du désordre dans les mondes anciens.

Est-ce à dire que les dieux qu'on honore par l'outrage furent des hommes auxquels la félicité a valu l'opprobre? Saint Augustin est bien de cet avis : parmi la foule innombrable des dieux païens, à propos des « dieux choisis » auxquels Varron consacre un livre, il s'étonne :

[...] *gratularetur autem diis istis selectis quisquam nobilitatis et claritudinis adpetitor et eos diceret fortunatos, si non eos magis ad iniurias quam ad honores selectos uidereret. Nam illam infimam turbam ipsa ignobilitas texit, ne obrueretur opprobriis. [...] Illi ad istorum humilia opera descenderunt, isti in illorum sublimia crimina non uenerunt*⁹⁸.

94. Augustin, *Ciu.* 7, 25-26 (à propos d'Atys, servant de Cybèle qui s'émascule dans une crise de folie).

95. Augustin, *Ciu.* 7, 19. Comparant les mutilations qu'ordonne la grande Mère avec les sacrifices humains de Saturne (*Ciu.* 7, 26), qui, dit-on, mutila son père, saint Augustin rappelle que les Romains avaient renoncé à ces derniers. Cf. F. Van Haepen, «Sacrifices humains et mises à mort rituelles à Rome : quelques observations».

96. Voir, notamment, sur l'efficacité mystique de l'outrage en rapport avec la peine capitale et le sacrifice, L. Gernet, «Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne», p. 338.

97. Rappelons-nous les rendements compétitifs de Gaius Furius Chresimus et le charisme d'Horace.

98. Augustin, *Ciu.* 7, 4. Remarque de l'auteur concernant Janus : *de Iano quidem non mihi facile quicquam occurrit, quod ad probrum pertineat [...]. Sed isti in cultu deorum omnis dedecoris adpetidores, cuius uitam minus turpem inuenerunt, eum simulacri monstrosa deformitate turparunt, nunc eum bifrontem, nunc etiam quadrifrontem, tamquam geminum, facientes* («Pour Janus, je ne sache rien

[...] l'homme passionné pour la gloire et les grandeurs aurait sujet de féliciter les dieux choisis et d'envier leur fortune, s'il n'était évident que ce choix les destine moins aux honneurs qu'aux outrages. La foule obscure est protégée contre les opprobes par son obscurité même. [...] Les grands dieux descendant aux vils emplois des petits, mais les petits ne s'élèvent point jusqu'aux grands dans les hautes régions du crime.

Peut-on mieux affirmer que l'élection condamne au scandale ? Être plus explicite sur le caractère idolâtre d'un culte rendu à des « dieux qui doivent leur élévation non pas à la dignité de leurs vertus, mais à la popularité de leurs crimes⁹⁹ », mieux dénoncer la puissance du crime et de ses ritualisations, mieux sonder, en somme, que les dieux furent des hommes soumis à une mort exemplaire, comme déjà Evhémère l'avait reconnu¹⁰⁰ ?

[...] *istos uero deos selectos uidemus quidem clarissimi innotuisse quam ceteros, non tamen ut eorum inlustrarentur merita, sed ne occularentur opprobria; unde magis eos homines fuisse credibile est, sicut non solum poeticae litterae, uerum etiam historicae tradiderunt*¹⁰¹.

[...] la célébrité de ces dieux choisis a donc servi non pas à éclairer leurs vertus, mais à sauver leur honte de l'oubli ; ce qui porte à croire qu'ils ont été des hommes, comme l'atteste la poésie d'accord avec l'histoire.

Conclusion. Un double changement de paradigme

L'étude des pratiques collectives de la honte à Rome fait porter le regard sur mille ans d'histoire que deux grandes ruptures partagent en trois périodes : le religieux archaïque antérieur à la cité, le religieux archaïque contemporain de la cité (à partir des XII Tables) et le christianisme.

Dès les XII Tables, la procédure civile définit un espace de l'altérité résolument irréductible aux pratiques unanimes de la honte, du moins dès lors qu'elles s'exercent pour des motifs que le droit civil et les bonnes mœurs condamnent. Ainsi, parmi les formes diverses que revêt le collectif pourvoyeur d'opprobre dans une communauté archaïque, le législateur discrimine entre celles qui, motivées par le ressentiment (*ad infamiam, ad inuidiam, ad flagitium alicuius*), sont pénallement réprimées, et celles qui, soulevées à juste titre, correspondent à des situations qualifiées par le droit (*obuagulatio, endoploratio, flagitium et conuicium licites*).

Le christianisme produit la deuxième rupture. Ainsi que le souligne Paul Ricœur, la violence sans visage de la rétribution, qui anticipe le mal par rapport

à la vérité que l'on ait publié contre son honneur. [...] Mais ces hommes, insatiables pourvoyeurs d'infamie pour le culte de leurs dieux, trouvant la vie de celui-ci moins honteuse, le déshonorent par une statue monstrueusement difforme. Ils le représentent avec deux ou quatre fronts, comme si sa personne était double. » ; trad. L. Moreau et J.-C. Eslin).

99. Augustin, *Ciu.* 7, 32 (*plane selecti nobilitate criminum, non dignitate uirtutum*; trad. L. Moreau et J.-C. Eslin.)

100. Augustin, *Ciu.* 6, 7; 6, 8.

101. Augustin, *Ciu.* 7, 27. Voir aussi Augustin, *Ciu.* 8, 5.

à la cause de son apparition¹⁰², conditionne l'impossibilité, sur le plan épistémologique, du Juste souffrant : « La figure du Juste souffrant [...] constitua la pierre d'achoppement sur laquelle vinrent se briser les rationalisations prématurées du malheur¹⁰³ ». On sait que semblables « rationalisations prématurées » furent confondues par l'ancien *ius cœruleum*.

Mais un dernier pas restait à franchir : l'affirmation de l'innocence de la victime, affirmation dont le substrat anthropologique est biblique. Telle est, dans la foulée des puissantes intuitions de l'évêque d'Hippone, la lecture de la Bible et des Évangiles de René Girard, dont le cheminement au cœur du religieux archaïque aboutit à la réhabilitation de toutes les victimes que les mythes tiennent universellement pour coupables, lesquels, sous d'autres formes (comme la psychanalyse), continuent de présider à notre compréhension des structures sociales et psychologiques. Convaincu à ses propres yeux d'être le parricide et l'incesteux responsable de la peste, Œdipe se crève les yeux. Et Freud de le considérer toujours comme coupable psychologiquement, même s'il ne l'est plus juridiquement ! La lecture figurale du Moyen-Âge était plus profonde, en somme, sur le plan anthropologique, qui reconnut dans le sort d'Œdipe une analogie avec la Passion du Christ.

À l'opposé de la puissance de structuration linguistique et sociale du mythe, où la vision des persécuteurs domine le champ de la représentation, les Évangiles éclairent du dedans le processus victimaire en faisant voir l'erreur de l'accusation dont, derrière le Christ, tous les boucs émissaires, tous accusés et condamnés à tort, sont l'objet. Face à la mythologie, la singularité du biblique réside dans l'inversion de la perspective selon laquelle est tissé le récit de la honte : au lieu que la vision des persécuteurs constitue le principe structurant du récit, l'affirmation de son innocence inverse le sens de la lecture. Non seulement l'accusation échoue, mais le récit le rend manifeste. Ainsi, si l'histoire de Joseph était mythique, elle prendrait le parti des frères contre Joseph : elle fait le contraire. Il en est de même de Job qui, à l'inverse d'Œdipe, ne le cède pas (à ses « amis » qui l'accaborent : « Je sais, moi, que mon défenseur est vivant ! »), des chants du Serviteur souffrant, ou des Psaumes, d'où sourd cette annonce à la première personne d'une victime désormais conscience focale de toute scène de persécution¹⁰⁴ : « Que ne puissent rire de moi ceux qui m'en veulent à tort, ni se faire des clins d'œil ceux qui me haïssent sans cause¹⁰⁵ ! ».

102. Climat que Kafka restitue si bien dans *Le Procès*. (A. Garapon, *Bien juger. Essai sur le rituel judiciaire*, p. 298)

103. P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, p. 38.

104. Et non sans que cette position ne devienne à son tour un pôle pour des persécutions d'un nouveau genre (le genre de la manipulation), dans notre univers où le souci des victimes n'a jamais été aussi absolu.

105. Ps. 35, 19. Sur « l'anthropologie fondamentale » de R. Girard : *Des choses cachées depuis la fondation du monde* et R. Girard, P. Antonello et J. C. de Castro Rocha, *Les Origines de la culture*, en particulier les pages 103 à 141 (« Le scandale du christianisme »).

HONTE AU MAUVAIS PRINCE, OU LA CONSTRUCTION D'UN DISCOURS EN MIROIR

Stéphane BENOIST¹

Cette contribution vise à préciser les spécificités de l'approche, par un historien, du miroir aux princes², tout en soulignant l'actualité d'une telle question au regard de la bibliographie récente sur des thèmes aussi débattus que le pouvoir impérial et sa nature, ou la prise en compte de la sexualité comme objet d'étude, sa conception antique et son instrumentalisation à des fins d'élaboration de véritables normes, plus ou moins contraignantes, des conduites et des discours³. Mes recherches passées et présentes sur les diverses modalités d'expression du pouvoir impérial dans la cité de Rome et dans l'empire, l'interaction entre espaces publics et privés, cérémonies et identités politiques et sociales, les usages de la titulature impériale et des images des princes, m'ont conduit à prendre en compte les diverses formes de discours et la construction des *uitae* des princes qui répondent à une définition très précise des figures impériales célébrées ou condamnées⁴. Les historiens et biographes du Principat

1. Professeur d'histoire romaine à l'université Charles de Gaulle-Lille III, Halma-Ipel, UMR 8164 (CNRS, Lille 3, MCC).

2. En partant de Pline le Jeune, *Ep.*, III, 18, 2-3, annonçant une version amplifiée de sa *gratiarum actio* en l'honneur de Trajan, *optimus princeps* aux vertus exemplaires pour ses successeurs, qui s'oppose en tout point au tyran-modèle Domitien, à la mémoire condamnée. Pour l'élaboration d'un discours d'éloge au début du règne des Antonins, voir A. Gangloff, « Le sophiste Dion de Pruse, le bon roi et l'empereur ».

3. Je mentionnerai, pour illustrer la prise en compte de la sexualité par l'historien de l'Antiquité classique, l'article-recension de J. Davidson, « Dover, Foucault and Greek homosexuality : penetration and the truth of sex », en particulier les pages consacrées à la dénonciation dans les sources, à Athènes comme à Rome, de ces hommes politiques corrompus que l'on associe à une sexualité contraire, à la prostitution ou à une homosexualité passive (p. 20-28), et à l'usage métaphorique du sexe dominant et triomphal dans une société machiste comme Rome (p. 28-29). En revanche, l'étude de B. Kellum, « The phallus as signifier. The Forum of Augustus and rituals of masculinity », me semble révélatrice de certaines dérives ou impasses, dans la mesure où les fouilles récentes proposant le doublement des exèdres de part et d'autre du forum Auguste rendent très aléatoire l'affirmation suivante : « In plan, with its two bulging exedrae and projecting forecourt, the forum resembles nothing so much as the schema for the phallus represented on buildings throughout the Roman world. » (p. 172)

4. Par exemple dans les deux chroniques impériales qui recensent les parutions récentes abordant le pouvoir impérial et ses figures : S. Benoist, « Réflexions contemporaines sur le principat d'Auguste à Constantin » et « *Vitae Caesarum* et histoire impériale : Rome au miroir de ses princes ».

tout comme les abréviateurs d'époque tardive, de Suétone à l'auteur de l'*Histoire Auguste*, nous ont livré des récits à clés qu'il importe de comprendre, non pas tant dans le but de réfuter leur contenu par une démarche hypercritique le plus souvent vaine, mais bien plutôt afin de mettre l'accent sur la réception contemporaine de ce type de discours, les ressorts de sa composition et ses logiques propres. Que les dépravations du « vieux bouc » Tibère soient décrites par Suétone en des termes extrêmement violents en dit long sur la postérité du premier successeur d'Auguste, écartelé entre les aspirations du vieux républicain déçu et le fourbe monarque aux sombres desseins, et la perception des vices du tyran par les lecteurs modernes des *Vies des douze Césars*⁵. Les figures des mauvais empereurs des deux premiers siècles du Principat, Caligula, Néron ou Domitien, Lucius Verus ou Commode, trouvent également un écho tout à fait significatif dans la réception essentiellement européenne du portrait du souverain d'un empire, représenté par les peintres pompiers du XIX^e siècle à l'âge de la décadence, elle-même théorisée un peu plus tôt par E. Gibbon⁶. L'époque julio-claudienne se révèle pour l'historien une très riche période d'enjeux politiques et historiographiques, dans l'attente d'un approfondissement des règles de présentation du bon prince à l'époque antonine, ayant tiré parti des dérives précédentes. Il s'agit en tout état de cause d'être attentif aux confrontations entre récits julio-claudiens et modèles antonins, à l'origine de réécritures *a posteriori*.

Trois niveaux d'approche sont esquissés dans les pages qui suivent, qui ne prétendent nullement épouser un tel champ de recherche. Il s'agit tout d'abord d'être attentif aux mentalités de la Rome tardo-républicaine et impériale qui colorent les discours postérieurs et permettent de saisir au mieux les enjeux des récits des luttes des guerres civiles comme du contexte de mise en place du principat augustéen. Il convient de prendre en compte par exemple les pratiques sexuelles telles qu'elles font l'objet de descriptions positives ou dépréciatives dans nos sources et les valeurs revendiquées du féminin et du masculin qui en découlent. C'est dans cette perspective qu'il est possible d'inscrire la définition du citoyen, de ses droits et devoirs, mais également de ce qui ressort des contours mouvants des sphères publiques et privées⁷. Le témoignage des sources des

5. Pour une approche nuancée du règne de Tibère et une analyse serrée des sources littéraires, voir D. Shotter, *Tiberius Caesar* et Z. Yavetz, *Tiberio. Dalla finzione alla pazzia con un'appendice su Tacito. Il trauma della tirannia*. On peut également tirer profit d'une lecture récente des biographies suétoniennes dans la perspective de la condamnation des mauvais princes : V. Huet, « *Spolia in re, spolia in se et damnatio memoriae* ».

6. Il suffit de renvoyer à propos de la légende noire de Néron aux études publiées dans les colloques périodiques des *Neronia*, par exemple de celui de 1994 : J.-M. Croisille, R. Martin et Y. Perrin (éd.), *Neronia V. Néron : histoire et légende*, avec ma recension dans l'*Antiquité classique*, 70, 2001, p. 472-475.

7. Il s'agit du *pudor* (ou de la *pudicitia*) de l'homme libre, ce citoyen en pleine possession de ses droits et de son corps, ou, pour le dire comme Tacite à la fin du I^{er} siècle, un membre d'une élite (*Ann.*, III, 54, 5 : *nos pudor, pauperes necessitas*), le *princeps* augustéen se voulant avant tout ce citoyen-magistrat éminent doté de l'*auctoritas*. On partira des remarques introducives de F. Dupont et T. Éloi, *L'Erotisme masculin dans la Rome antique*, p. 22-23.

1^{er} siècle av.-II^e siècle apr. J.-C. permet de suivre pas à pas l'élaboration d'un discours fondé sur l'héritage des usages politiques républicains et permettant de dessiner les contours du *princeps* idéal. Dans ce contexte, on relève la permanence d'une pratique de l'invective dans les débats politiques qui relie directement les attestations cicéroniennes aux témoignages suétонiens : le contre-modèle de l'homme soumis à ses passions s'est imposé⁸. C'est enfin le discours d'éloge et la construction parallèle de la *statio principis* qui apparaissent comme l'étape ultime d'une transition de longue durée, de la fin de la République à l'empire antonin. Dans ce contexte, la réflexion sur les vertus s'élabore, avec une stricte délimitation entre bons et mauvais princes, qui débouche sur les pratiques devenues régulières de la *consecratio* ou de l'*abolitio memoriae*⁹. C'est en définitive dans le cadre d'une véritable politique de la *memoria*, du *monumentum* et des usages antagonistes de l'oubli que se placent ces définitions successives de la charge du pouvoir, des magistrats républicains aux empereurs, successeurs d'Auguste¹⁰.

Ces quelques notes prolongent deux interventions récentes portant, d'une part, sur les pratiques de la censure à Rome à l'époque tardo-républicaine et impériale et sur quelques paroles condamnées et, d'autre part, sur la figure du prince nu dans les discours et les représentations, dans le cadre d'une recherche collective sur les pratiques vestimentaires dans l'Antiquité gréco-romaine¹¹. Les travaux de Robert A. Kaster peuvent assurément servir de point de départ à une étude sur la honte des Romains¹². Je relève pour mon propos un exemple qui est mentionné par plusieurs enquêtes sur ce thème. Il s'agit du cas d'autocensure

8. On peut renvoyer aux études de J. R. Dunkle, « The Greek tyrant and Roman political invective of the late republic » et « The rhetorical tyrant in Roman historiography : Sallust, Livy and Tacitus » et s'interroger sur la figure cicéronienne d'Antoine dans les *Philippiques* ainsi que sa réception à l'époque augustéenne, par exemple à propos de la trop fameuse cérémonie des *Lupercalia* de février 44 (Cicéron, *Phil.*, II, 34, 85, 86, 87 et III, 5, 12), en partant d'une analyse rigoureuse de cette tradition chez A. Fraschetti, « Cesare e Antonio ai Lupercalia » ; avec S. Benoist, *La Fête à Rome au premier siècle de l'Empire*, chap. 3, p. 93-101 et, en dernier lieu, P. Cordier, *Nudités romaines*, p. 206-216. On peut relever, dans la même logique d'affrontement verbal, les rumeurs concernant Octavien relayées par Antoine (Suétone, *Aug.*, 69, 1-2 à propos des adultères d'Auguste).

9. J. de Jong et O. Hekster, « Damnation, deification, commemoration » et O. Hekster, « The dynamics of deification » pour une mise en perspective de ces usages devenus réguliers de la célébration ou de la condamnation des princes.

10. Les déclinaisons de la mémoire et de l'oubli sont opportunément évoquées dans le livre récent d'H. Flower, *The Art of Forgetting*. De même, S. Benoist, « Les usages de la *memoria* à Rome, de la *Res publica* à l'Empire chrétien » et « Images, discours et mémoire ».

11. S. Benoist, « Fragments de mémoire : en quête de paroles condamnées » ; « Le prince nu. Discours en images, discours en mots. Représentation, célébration, dénonciation ».

12. R. A. Kaster, « The shame of the Romans » et *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*. Le plan de ce dernier ouvrage est le suivant : chap. 1, « Between respect and shame : *uerecundia* and the art of social worry » ; chap. 2, « Fifty ways to feel your *pudor* » ; chap. 3, « The structure of *paenitentia* and the egoism of regret » ; chap. 4, « *Invidia* is one thing, *invidia* quite another » ; chap. 5, « The dynamics of *fastidium* and the ideology of disgust » ; Epilogue — Being « wholly » Roman.

de Timagène d'Alexandrie et de la rupture avérée de son *amicitia* avec Auguste. Cette ascension exceptionnelle d'un esclave parvenu jusqu'à l'amitié du prince, la permanence en ce qui le concerne d'un usage public des traits d'esprit contre Auguste, Livie et la *domus Augusti*, ses protecteurs, enfin son accueil dès lors dans l'intimité de certains cercles sénatoriaux, après la rupture avec l'empereur, chez Asinius Pollio en particulier, sont en tout point remarquables. L'épisode illustre un *exemplum* : la liberté de parole allant à l'encontre d'un bienfaiteur, la honte qui peut en découler au regard des devoirs de l'amitié et concerne tous ceux recevant encore l'ami qui a failli¹³. Il est utile dans ce contexte de mentionner le témoignage du philosophe Sénèque à l'époque julio-claudienne, faisant écho à la pratique de circulation des bons mots, au refus de l'ami de modérer sa langue, à la lecture publique de l'histoire de la rupture et à la *crematio* mise en scène des *res gestae* d'Auguste rédigées par Timagène, le conseiller de Néron étant pour nous un observateur précieux¹⁴. En alliant les mots et les images, en confrontant ces dernières aux discours, certaines évocations du « prince nu » peuvent nous aider à prolonger l'enquête en interrogeant les registres divers d'une représentation du titulaire de l'*imperium* en nudité héroïque, en toge ou bien en *imperator*¹⁵. Dans tous ces cas de figure, par le verbe ou l'illustration, une même rhétorique de l'éloge ou de l'invective semble s'imposer à tous les acteurs de la scène politique impériale, mettant en jeu une pratique codifiée de la légitimation tout comme de la délégitimation.

Arrêtons-nous un instant sur une œuvre flavienne fortement empreinte d'une construction en cours de la *statio principis* qui va nous permettre d'évoquer certaines expressions du *pudor* en contexte impérial. Il s'agit de la *fabula praetexta* attribuée à Sénèque contant la mort d'Octavie, fille de Claude et Messaline, épouse de Néron, sœur de Britannicus¹⁶. Ce genre littéraire est très significatif de

13. Sénèque le Rhéteur, *Contr.*, X, 5, 22 : *cum illi multis de causis iratus Caesar interdixisset domo, combureret historias rerum ab illo gestarum, quasi et ipse illi ingenio suo interdiceret.* Cf. K. A. Raaflaub et L. J. Samons II, « Opposition to Augustus » ; M. Toher, « Augustus and the evolution of Roman historiography », qui aborde également le « cas Ovide » et R. A. Kaster qui mentionne Timagène dans son discours présidentiel de l'*APA* (« The shame of the Romans », p. 1-2 et note 29, p. 13).

14. Sénèque, *De Ira*, III, 23, 4-8, qui utilise cet épisode pour louer l'attitude d'Auguste, la colère n'ayant pas d'emprise sur lui. Pour élargir le propos aux pratiques de censure, S. Benoist, « Fragments de mémoire : en quête de paroles condamnées ».

15. L'étude de T. Stevenson, « The “problem” with nude honorific statuary and portraits in late republican and augustan Rome », pose comme point de départ les enjeux de telles réflexions, en partant du rapport entre art et valeurs morales développé par P. Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, puis de la position ambiguë du *princeps* entre magistrat républicain et monarque hellénistique à la suite d'A. Wallace-Hadrill, « *Civilis princeps* : between citizen and king », enfin en suivant la trace du « *Roman auctor* », à partir de la statue de la Prima Porta et des perspectives évoquées par K. Galinsky, *Augustan Culture. An Interpretive Introduction*, p. 24-28.

16. Pour une édition récente, avec traduction versifiée pour la scène en anglais, commentaire philologique et historique, *Octavia. Attributed to Seneca*, en renvoyant particulièrement à la préface d'A. J. Boyle, qui parle des thèmes principaux de la pièce, p. vii, « sex, murder, politics, power », et à son ample introduction, p. xi-lxxv.

la théâtralité impériale en usage durant le règne de Néron. La figure claudienne, le *diuus pater*, émerge des relations entre Sénèque et Néron, le mentor et son jeune disciple qui est en train de lui échapper. Nous sommes en 62 à Rome : la répudiation d'Octavie suscite un soulèvement populaire correspondant bien à une lecture traditionnelle à cette époque du *populus*, dans une perspective pro-républicaine et antityrannique, autant de *topoi* qui évoluent depuis les poètes flaviens jusqu'à Tacite ou Suétone¹⁷. Le prince projette un mariage avec sa concubine Poppée, qui la nuit de ses noces est visitée par le spectre d'Agrippine. Octavie sera déportée dans l'île de Pandatoria puis condamnée à mort. La figure de Sénèque semble fortement idéalisée, avec de nombreuses analogies tirées de ses propres tragédies et de son œuvre philosophique, ce qui justifie une datation de la tragédie des premières années flaviennes, à tout le moins après la mort du philosophe mais avant 75. Le contexte des débuts du règne de Vespasien s'impose en tout cas dans le cadre d'une condamnation de la *memoria* de Néron et de son œuvre¹⁸.

Ce qui nous retiendra brièvement dans ce texte fameux est le relevé des cinq occurrences du terme *pudor*¹⁹. Dans quatre cas, il s'applique à Octavie, la première fois dans un passage du chœur et les trois suivantes dans les propos de Sénèque. Il me semble qu'au-delà des attestations de ces emplois, ce qui apparaît comme très significatif pour notre enquête est bien un usage en réseau de termes qui prennent sens dans le cadre d'une réflexion sur le pouvoir impérial et ses contours et justifications. La première intervention du chœur de *cives Romani* à l'extérieur du palais, dans les rues de Rome, lors du 1^{er} acte, prend place à l'occasion de rumeurs (*fama*) colportant l'annonce du divorce d'Octavie

CHORUS : Que fama modo uenit ad aures ? / utinam falso credita perdat / frustra totiens iactata fidem, / nec noua coniunx / nostri thalamos principis intret, / teneatque suos nupta penates / Claudia proles. / Edat partu pignora pacis, /qua tranquillus gaudeat orbis / seruetque decus Roma aeternum. / Fratris thalamos sortita tenet / maxima Iuno, / soror Augusti sociata toris / cur a patria pellitur aula ? / Sancta quid illi prodest pietas / diuusque pater? quid uirginitas / castusque pudor? / Nos quoque nostri sumus immemores / post fata ducis, cuius stirpem / prodimus aeuo suadente metu²⁰.

LE CHŒUR : Quelle rumeur vient de parvenir à mes oreilles ? Puisse-t-elle, accueillie à tort, lancée tant de fois en vain, perdre tout crédit, puisse la nouvelle épouse de notre prince ne

17. Quelques échos de ces jeux littéraires et politiques dans D. T. McGuire, *Acts of Silence. Civil War, Tyranny, and Suicide in the Flavian Epics* et, au-delà de la période flavienne, pour tout le premier siècle de l'empire, de Tibère à Trajan, dans A. M. Gowing, *Empire and Memory*.

18. Pour une évocation des enjeux de la figure néronienne à Rome durant la crise de 68-69 puis durant le règne de Vespasien, principalement ses premières années, deux évocations permettent de croiser les sources épigraphiques, littéraires et archéologiques : S. Benoist, « Le prince, la cité et les événements : l'année 68-69 à Rome » et E. Rosso, « Les destins multiples de la *domus Aurea*. L'exploitation de la condamnation de Néron dans l'idéologie flavienne ».

19. Ps.-Sénèque, *Octavia*, vv. 287 (Chœur), 539, 547 et 587 (Sénèque) ; 642 (le spectre d'Agrippine) mais qui ne concerne pas Octavie.

20. *Octavia*, 273-290 ; trad. F.-R. Chaumartin.

pas entrer dans la chambre nuptiale et sa femme, la fille de Claude, conserver ses pénates. Qu'elle mette au monde les gages d'une paix grâce à laquelle l'univers puisse connaître calme et joie, Rome conserver une gloire éternelle. La très grande Junon occupe la couche de son frère, qu'elle a reçue en partage; la sœur d'Auguste, unie à son lit, pourquoi est-elle chassée du palais paternel? À quoi lui sert sa pieuse affection et un père divin? À quoi sa virginité et sa vertueuse pudeur? Nous aussi, nous avons, après sa mort, perdu le souvenir de notre prince et nous trahissons sa descendance, sous l'inspiration d'une accablante terreur.

Les propos tenus insistent sur trois registres différents : ce qui appartient à l'identité impériale, *princeps, Augustus, dux, patria aula, Roma, orbis* avec la déclinaison du thème de l'éternité que l'on peut lier à celui de la paix; ce qui ressortit à la *pietas* envers le père divinisé, Claude (*penates, diuus pater, sancta pietas*); enfin, ce qui rend compte des liens familiaux au sein de la *domus Augusta* et traduit en propre les vertus de l'épouse du prince : *coniux, soror, Iuno, uirginitas²¹, castus, pudor*. Le choix de ces séquences et l'irruption du *pudor* caractérisant Octavie me semblent très significatifs des formes de la rhétorique impériale qui s'imposent à cette époque.

C'est durant l'acte II que prennent place les trois références suivantes au sein d'un véritable modèle sénéquier du comportement exemplaire de la princesse Octavie :

SENECA : *Teneris in annis haud satis clara est fides, / pudore uictus cum tegit flamas amor²².*

Dans les jeunes années la fidélité ne se manifeste pas avec assez de clarté, lorsque, vaincu par la pudeur, l'amour cache ses flammes.

SENECA : *Probitas fidesque coniugis, mores, pudor / placeant marito. Sola perpetuo manent / subiecta nulli mentis atque animi bona. / Florem decoris singuli carpunt dies²³.*

Ce sont la loyauté et la fidélité d'une épouse, la pureté de ses mœurs qui doivent plaire à un mari : seuls demeurent en permanence, libres de toute soumission, les biens de l'âme et du cœur : chaque jour qui passe fane la fleur de la beauté.

SENECA : *Facile opprimetur. Merita te diui patris / aetasque frangat coniugis, probitas, pudor²⁴.*

On l'étouffera facilement. Qu'aient raison de toi les mérites de ton divin père, l'âge de ton épouse, sa loyauté, sa pudeur.

Nous sommes dans une pièce du palais au sein de laquelle un dialogue fort théâtralisé s'engage entre Sénèque et Néron, en présence de son préfet du prétoire (v. 435-592). L'empereur apparaît comme un modèle d'*impietas*, de *libido* et

21. En renvoyant, vv. 295-303 aux échos des *uirgines* célèbres, *Verginia* et *Lucretia*, confrontées à la *libido* tyrrannique. Cf. les commentaires d'A. Boyle, *Octavia*, p. 158-160. Lire à ce propos un traitement significatif de ces modèles féminins dans le champ du politique à l'époque augustéenne dans S. R. Joshel, «The body female and the body politic : Livy's Lucretia and Verginia», abordant mort, viol et histoire romaine à la chute de la royauté et du décemvirat.

22. *Octavia*, 538-539 ; trad. F.-R. Chaumartin.

23. *Octavia*, 547-550 ; trad. F.-R. Chaumartin.

24. *Octavia*, 586-587 ; trad. F.-R. Chaumartin.

de *luxuria*²⁵. Les valeurs structurantes des propos du philosophe sont la *fides*, le *pudor* et l'*amor*. Elles apparaissent dans tous les passages et se prolongent suivant les argumentations développées dans le contexte des problèmes maritaux et dynastiques du jeune prince, l'annonce du divorce puis du remariage de Néron. Leur effet négatif est d'avoir entraîné une forte opposition de la part du peuple. Les vertus de l'épouse sont opposées par Sénèque à l'éloge de la beauté de Poppée que dresse Néron. Au côté de la *fides* et du *pudor*, la *probitas*, les *mores* (antiques) le disputent à un nouveau registre ancré dans le discours philosophique stoïcien, ce qui prouve les liens du dramaturge avec Sénèque : les *bona* qualifient tout autant *mens* et *animus*²⁶. Un dernier écho aux qualités de l'épouse propose une inversion des figures sénéquiennes, la fin du passage traduisant le maintien des positions du conseiller de Néron, qui perd progressivement son emprise sur le jeune souverain. On peut discuter l'incursion de l'*aetas*, tout aussi paradoxale que la virginité de l'épouse auparavant, la présence du *diuus pater* affirmant de nouveau la spécificité de la conception de la maison impériale, avant un retour final du doublet *probitas / pudor*.

Il est dès lors envisageable d'approfondir notre perception des figures impériales en nous intéressant à l'approche proto-antonine du miroir des princes, en particulier à partir des biographies de Suétone et des écrits historiques de Tacite, ses *Histoires* et ses *Annales*. Nous nous attacherons à quelques cas exemplaires de l'époque julio-claudienne, en partant d'une étude récente portant sur la morale sexuelle dans la Rome antique. Le dernier chapitre du livre de Rebecca Langlands, *Sexual Morality in Ancient Rome*, traite des « Imperial narratives, imperial interventions²⁷ ». Il se compose de deux aperçus consacrés successivement à Tacite et Suétone, pour le premier en considérant les forces destructives de l'*impudicitia*, à partir d'un relevé du vocabulaire employé puis, pour le second, en abordant les rapports entre la *pudicitia* et le développement de l'autocratie. Le traitement des sources permet de mettre en valeur certaines figures féminines de ce premier siècle du principat et, en particulier, l'usage de modèles comme Lucrèce, précédemment évoquée par le Pseudo-Sénèque. Les coutumes des Germains permettent à Tacite d'employer un ton fortement moralisateur à l'égard des Romains, le procès d'Aemilia Lepida lui donne l'opportunité de s'attarder sur le rôle de la femme dans la structuration de la famille, avec les amendements tibériens à la *lex Papia Poppaea* d'Auguste²⁸. La

25. Pour une enquête sur le lexique dénonçant les vices du tyran, des années de guerre civile au principat antonin, cf. J. R. Dunkle, « The Greek tyrant » art. cit., à propos de *uis, superbia, crudelitas et libido*, p. 159-170, et « The rhetorical tyrant in Roman historiography : Sallust, Livy and Tacitus ». Quelques prolongements dans F. Dupont et T. Éloï, *L'Erotisme masculin dans la Rome antique*, notamment chap. VIII, « Corps et mots obscènes » et chap. XV, « Les discours sur la tyrannie ».

26. Sénèque, *Const.*, 5, 4, sur la permanence des vertus que le sage ne saurait perdre en aucun cas, nulle injure ne pouvant l'atteindre.

27. R. Langlands, *Sexual Morality in Ancient Rome*, chap. 7, p. 319-363.

28. *Ibid.*, p. 321-332. Cf. Tacite, *Germ.*, 17-20 ; *Ann.*, III, 26.

mauvaise conduite des femmes, épouses et mères, rejoallit sur leurs maris, qu'il s'agisse des relations adultères entre Séjan et Livilla, de l'impudicité notoire de Pontia ou Poppée, parfois même avec des esclaves (Aemilia Lepida, Poppée), tandis que les rumeurs et accusations visant à déconsidérer Agrippine l'Ancienne permettent d'évoquer la figure impériale de Tibère, ses limites et l'emprise de son préfet du prétoire²⁹. On peut également relever le prolongement des pratiques républicaines de l'invective dans les récits biographiques concernant les deux premiers *Caesares*. Doit-on marquer une rupture nette entre une approche « traditionnelle » des vices et vertus de César et Auguste, par exemple les rumeurs de soumission les concernant dans leurs pratiques sexuelles, et l'époque julio-claudienne avec Tibère et la *gens Claudia* qui témoignerait d'un glissement de l'inhibition à l'exhibition³⁰? Les portraits de Caligula et Néron entreraient dans ce cadre³¹, tandis que l'impuissance de Claude prouverait un déclin moral et les limites de l'intervention impériale, le prince étant incapable de comprendre ce qui se passe au sein de sa propre *domus*, en soulignant au passage le contraste saisissant entre les destins *post mortem* de la mère et de la fille, Messaline et Octavie, la Jeune Agrippine, mère de Néron, endossant avec Messaline le rôle proverbial d'une sexualité féminine hors norme³².

Prenons l'exemple de la *Vita Neronis* de Suétone afin d'expliciter le rapport entre comportement privé et public, vertus et vices, prédispositions au bon gouvernement et évolution vers la tyrannie³³. Il n'est pas indifférent que notre biographe introduise cette vie par une référence aux ancêtres qui lui sert de guide pour distinguer vertus et vices, les premières abandonnées par le jeune prince, les seconds transmis par le sang et expliquant ses goûts et ses comportements³⁴. Fidèle

29. *Ibid.*, p. 321-343 : Tacite., *Ann.*, IV, 3 (Séjan et Livilla) ; XIII, 44-46 (Pontia et Poppaea) ; XII, 7 (Agrippine la Jeune) ; VI, 25, 2 (pour l'accusation d'impudicité contre Agrippine l'Ancienne).

30. *Ibid.*, p. 348-357.

31. On peut renvoyer au traitement proposé par F. Dupont et T. Éloi, *L'Erotisme masculin dans la Rome antique*, notamment chap. XVIII « Incestueux, obscènes, efféminés, Caligula et Néron », p. 311-322.

32. Pour un seul exemple d'une approche de la sexualité féminine dans un contexte politique « masculin », S. R. Joshel, « Female desire and the discourse of empire : Tacitus's Messalina ». L'épouse de Claude incarnerait une figure féminine, sexuellement désirante et sauvage, pouvant menacer le pouvoir impérial et aspirer à l'empire. De même, les principaux résultats de l'enquête de S. Bartsch, *The Mirror of the Self. Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*.

33. D'une manière générale, renvoyons à l'étude d'E Champlin, *Nero*, qui est très attentif à la nature des récits, leur logique propre et les enjeux de certains épisodes néroniens, notamment dans « Stories and histories », p. 36-52. Pour une approche de la *statio principis* néronienne, S. Benoist, « *Imperator scaenicus, citharoedus princeps*. Théâtre et politique à Rome, ou le “métier” d'empereur selon Néron ». Quant au traitement suéttonien des vertus, qui vient en écho à sa dénonciation des vices, renvoyons à l'analyse scrupuleuse de K. R. Bradley, « Imperial virtues in Suetonius' *Caesares* », à propos de ce qu'il nomme un « political ethos of the principate » à partir des usages du 1^{er} siècle et de la réception auprès du *populus Romanus*.

34. Suétone, *Nero*, I, 6 : *Pluris e familia cognosci referre arbitror, quo facilius appareat ita degenerasse a suorum uirtutibus Nero, ut tamen uitia cuiusque quasi tradita et ingenita rettulerit.* (« Je crois qu'il importe de faire connaître plusieurs membres de cette famille, afin de pouvoir montrer que si Néron

au principe d'une rupture marquant le passage pour chacun de ses Césars d'une conduite honorable, ces actes que l'on peut même louer, à un exposé des vices caractérisant le tyran dépravé, l'auteur assigne au chapitre xix de la biographie ce rôle, introduisant un changement radical dans l'approche des comportements du prince là où une maladie opportune venait accompagner pour Caligula cette étape vers la folie³⁵. On relève ainsi une séquence exemplaire qui correspond en partie aux listes déjà établies par Cicéron à propos d'Antoine, et qui souligne en particulier la *libido* et la *crudelitas* de l'empereur dépravé³⁶. On remarquera le choix suétonien de marquer la progression dans le vice en insistant sur le passage à une pratique publique, au grand jour, ce que la participation aux *spectacula* sur la scène en présence du *populus* avait traduit sur un autre plan³⁷. C'est dans cette progression vers le vice, qui justifie le recours au tyrannicide, que se trouvent toutes les remarques qui relèvent du registre d'une intégrité physique mise en danger, d'un corps impudique soumis à toutes les hontes³⁸. Des études récentes ont insisté sur cette sexualité hors norme qui caractérise le

dégénéra des vertus de ses ancêtres, inversement les vices de chacun d'eux se retrouvèrent en lui, comme s'ils lui avaient été transmis avec le sang.» ; trad. H. Ailloud).

35. *Ibid.*, XIX, 5 : *Haec partim nulla reprehensione, partim etiam non mediocri laude digna in unum contuli, ut secernerem a probris ac sceleribus eius, de quibus dehinc dicam.* («Tous ces actes, dont les uns ne méritent aucun blâme, et les autres sont dignes de grands éloges, je les ai groupés en un seul développement, pour les séparer de ses hontes et de ses crimes, dont je vais parler.») Pour Caligula, Suétone, *Cal.*, XXII, 1 : *Hactenus quasi de principe, reliqua ut de monstro narranda sunt.* («Jusqu'ici nous avons parlé d'un prince; il nous reste à parler d'un monstre.»); trad. H. Ailloud)

36. *Ibid.*, XXVI, 1 : *Petulantiam, libidinem, luxuriam, avaritiam, crudelitatem sensim quidem primo et occulte et uelut iuuenili errore exercuit, sed ut tunc quoque dubium nemini foret naturae illa uitia, non aetatis esse.* («Son libertinage, sa lubricité, sa profusion, sa cupidité et sa cruauté se manifestèrent d'abord graduellement et d'une façon clandestine, comme dans l'égarement de la jeunesse, et pourtant, même alors, personne ne put douter que ces vices n'appartinssent à son caractère plutôt qu'à son âge.»); trad. H. Ailloud)

37. *Ibid.*, XXVII, 1 : *Paulatim uero inuaescensibus uitis iocularia et latebras omisit nullaque dissimulandi cura ad maiora palam erupit.* («Mais peu à peu, à mesure que ses vices grandissaient, il renonça aux fredaines et au mystère, et, sans prendre plus soin de se dissimuler, se jeta ouvertement dans de plus grands excès.»); trad. H. Ailloud) Voir E. Champlin, *Nero*, p. 53-83, «Portrait of the artist»; S. Benoist, «*Imperator scaenicus, citharoedus princeps*»; *La Fête à Rome au premier siècle de l'Empire*, p. 252-263, notamment et, pour une approche globale de la politique néronienne des *spectacula*, la synthèse de R. C. Beacham, *Spectacle Entertainments of Early Imperial Rome*, chap. 5, p. 197-254, «Nero. No business but show business».

38. Suétone, *Nero*, XXIX, 2 : *Ex nonnullis comperi persuasisimum habuisse eum «neminem hominem pudicum aut ulla corporis parte purum esse, uerum plerosque dissimulare uitium et callide optegere», ideoque professis apud se obscenitatem cetera quoque concessisse delicta* («À ce que je tiens de plusieurs personnes, il était absolument persuadé «que nul homme ne respectait la pudeur et ne conservait pure aucune partie de son corps, mais que la plupart dissimulaient ce vice et le cachaient avec adresse», ce qui lui faisait tout pardonner aux gens qui lui avouaient leur impudicité.» trad. H. Ailloud); XXXVI, 3 : *Coniurati e uinculis triplicium catenarum dixerunt causam, cum quidam ultro crimen faterentur, nonnulli etiam imputarent, tamquam «aliter illi non possent nisi morte succurrere dedecorato flagitiis omnibus».* («Les conjurés plaidèrent leur cause chargés de triples chaînes : certains avouèrent spontanément leur projet, quelques-uns même s'en firent un mérite, en prétendant «qu'ils ne pouvaient lui porter secours qu'en le tuant, puisqu'il s'était souillé de toutes les hontes».»); trad. H. Ailloud)

tyran, sa bestialité, l'inversion des rôles, les pratiques de dévoration, la bouche devenant ainsi l'objet passif de toutes les souillures. C'est bien le statut de l'homme politique, de ce citoyen-magistrat éminent à l'éloquence publique, qui est nié par le comportement excessif, transgressif du souverain³⁹. Le cas de son mignon et époux Sporus apparaît pleinement paradigmatic d'un tel traitement dévalorisant du corps et des pratiques de l'empereur⁴⁰. C'est cette figure qui s'impose, au-delà de la période de construction d'un miroir des princes et de son exact décalque négatif, le portrait en creux du tyran, dans l'historiographie tardive des abréviateurs et du continuateur anonyme de Suétone⁴¹.

C'est ainsi que l'*Histoire Auguste* nous apparaît dépositaire d'une séquence proverbiale des mauvais princes qui s'est construite à l'époque antonine, et notamment sous les règnes de Trajan et Hadrien avec Suétone et Tacite. Les vies de Lucius Verus et d'Élagabal citent les mêmes princes-tyrans, Caligula et Néron auxquels est adjoint Vitellius⁴². En regard de ces contre-exemples sont mentionnés, sans ordre chronologique particulier Auguste, Trajan, Vespasien, Hadrien, Antonin le Pieux, Titus et Marc Aurèle⁴³. La rédaction d'une vie d'Élagabal est justifiée *a posteriori* par l'existence de ces « prodigeux tyrans » du 1^{er} siècle. Il est remarquable que des traits de caractère ou des attitudes s'insèrent dans des réseaux d'échos par-delà les siècles et les successions impériales, de dynastie en dynastie, marquant ainsi une profonde continuité rhétorique de

39. Avec ce portrait à charge du prince, Suétone, *Nero*, LI, 2 : [...] *circa cultum habitumque adeo pudendus, ut comam semper in gradus formatam peregrinatione Achaica etiam pone uerticem summiserit ac plerumque synthesinam induitus ligato circum collum sudario prodierit in publicum sine cinctu et discalciatus.* (« [...] dans sa mise et dans sa tenue il manquait tellement de dignité qu'il arrangeait toujours sa chevelure en étages, la laissant même retomber sur sa nuque durant son voyage en Achaïe, et que bien souvent il parut en public vêtu d'une robe de chambre, avec un mouchoir noué autour du cou, sans ceinture et nu-pieds. »; trad. H. Aillaud) P. Cordier, *Nudités romaines*, p. 291-293, à propos des fantaisies sexuelles, d'un érotisme de consommation (pratiques buccales) et de la bestialité, et F. Dupont et T. Éloi, *L'Erotisme masculin dans la Rome antique*, p. 263-269 et p. 311-323, *passim*.

40. C. Vout, *Power and Eroticism in Imperial Rome*, en particulier son introduction définissant « The erotics of *imperium* » (chap. 1, p. 1-51) et son analyse des « Compromising traditions : the case of Nero and Sporus » (chap. 3, p. 136-166), avec une excellente mise en perspective de deux figures féminines concurrentes : Octavie et Poppée, une matrone romaine face à un portrait plus exotique. On pourrait dans cette perspective souligner le choix de l'embaumement égyptien comme pratique funéraire originale à la mort de Poppée, ensevelie dans le Mausolée d'Auguste (Tac., *Ann.*, XVI, 6, 2 : *Corpus non igni abolitum, ut Romanus mos, sed, regum externorum consuetudine, differtum odoribus conditur, tumulo Iuliorum infertur* [« Le corps ne fut pas consumé par le feu, selon l'usage romain ; mais, à la manière des rois étrangers, il est embaumé par injection d'aromates, puis porté au tombeau des Jules. »; trad. P. Wuilleumier]).

41. R. C. Lounsbury, *The Arts of Suetonius. An Introduction*, en particulier « *Candidissimus Scriptor* », p. 91-118, à propos des liens entre Suétone et l'*Histoire Auguste*.

42. *Histoire Auguste*, *Ver.*, IV, 6 (texte cité *infra*, note 44) ; *Hel.*, I, 1 (texte cité *infra*, note 48) ; XXXIV, 1 (texte cité *infra*, note 53). De même, la mention de Néron, Caligula et Domitien, quand Marc Aurèle dénonce l'attitude de son fils (*Marc.*, XXVIII, 10) avec l'affirmation suivante parmi les imprécations diverses du Sénat concernant Commodo : *Saeuior Domitiano, impurior Nerone* (*Comm.*, XIX, 2).

43. *Histoire Auguste*, *Hel.*, I, 2.

l'image du mauvais souverain. Les déambulations de Lucius Verus sont très proches de la vie nocturne du jeune Néron, telle qu'elle est mise en scène par les auteurs des II^e et III^e siècles, en dernier lieu chez Philostrate, dans sa *Vie d'Apollonios de Tyane*⁴⁴. Il en va également des dégradations du comportement du tyran, significatives de ce glissement annoncé sur la pente de la conduite déréglée du monstre avéré. C'est dans ce contexte que la Syrie, dans une lecture très classique des vices d'un Orient amollissant, agit sur le frère de Marc Aurèle comme un révélateur : la *licentia* et la *luxuria* s'opposent très naturellement à la *grauitas* des *mores* de Marc Aurèle. De même, l'adultère et l'amour des jeunes gens, cette homosexualité récurrente dans la dénonciation des mauvais empereurs, qui plus est si la passivité vient s'en mêler, arrivent en renfort pour qualifier l'*infamia* de Verus :

*Iam primum enim Marcus pro ambobus ad milites est locutus, et pro consensu imperii grauiter se et ad Marci mores <Verus> egit. Vbi uero in Syriam profectus est, non solum licentia uitae liberioris, sed etiam adulterii et iuuentutis amoribus infamatus est, si quidem tantae luxuriae fuisse dicitur, ut etiam, <postea> quam [postea] de Syria reddit, popinam domi instituerit, ad quam post conuiuium Marci deuertebat, ministrantibus sibi omni genere turpium personarum*⁴⁵.

Au début donc, c'est Marc qui s'adresse aux soldats en leur double nom, tandis que Vérus, par égard pour leur gouvernement conjoint, observa un comportement austère et conforme aux principes moraux de Marc. Mais sitôt parti pour la Syrie, il s'acquit une réputation détestable, non seulement parce qu'il se laissait aller à une vie dissipée, mais surtout parce qu'il se rendait coupable d'adultères et de relations homosexuelles. Il était même, dit-on, si débauché, qu'à son retour de Syrie il alla jusqu'à installer au palais un cabaret où il se rendait après avoir diné avec Marc et où il se faisait servir des débauchés de la pire espèce.

Le portrait comporte également un jeu subtil entre privé et public, pratique du secret et revendication qui en appelle aux attitudes « ouvertes » de Néron, et s'achève par des notations physiques qui lient très étroitement un corps à la belle prestance et des débordements dans des activités « luxurieuses » qui achèvent de le placer du côté des tyrans du I^{er} siècle :

*Fuit decorus corpore, uultu geniatus, barba prope barbarice demissa, procerus et fronte in supercilia adductione uenerabilis. Dicitur sane tantam habuisse curam flauentium capillorum, ut capiti auri ramenta respergeret, quo magis coma inluminata flauesceret. Lingua impeditior fuit, aleae cupidissimus, uitae semper luxuriosae atque in pluribus Nero praeter crudelitatem et ludibria*⁴⁶.

44. *Histoire Auguste*, Ver., IV, 6 : *Fertur [...] in tantum uitiorum Gaianorum et Neronianorum ac Vitellianorum fuisse aemulum, ut uagaretur nocte per tabernas ac lupanaria obiecto capite cucullione uulgari uiatorio et comisaretur cum triconibus, committeret rixas, dissimulans quis esset, sepeque effictum liuida facie redisse et in tabernis agnatum, cum sese absconderet* : « On raconte [...] qu'il rivalisait de vices avec les Caligulas, les Nérons et les Vitelli, au point de déambuler la nuit de tavernes en lupanars, la tête couverte d'un simple capuchon de voyage, de faire la noce avec des voyous et de prendre part à des rixes en dissimulant sa véritable identité. Il en revenait souvent, dit-on, le visage tuméfié et avait fini par se faire reconnaître dans les tavernes malgré ses essais de camouflage. » (trad. A. Chastagnol). Cf. Suétone, *Nero*, XXVI, 2-4 et Philostrate, *Apollonios de Tyane*, IV, 39, la rencontre avec un chanteur ivre, doublet naturel de l'empereur à la voix d'or, divaguant la nuit.

45. *Histoire Auguste*, Ver., IV, 3-5 ; trad. A. Chastagnol.

46. *Histoire Auguste*, Ver. X, 6-8 ; trad. A. Chastagnol. Les difficultés d'éloquence du prince en appellent à cette maîtrise du bon empereur, évoquée par Fronton dans une lettre à Marc Aurèle (*Ad*

Vérus avait une belle prestance, un visage avenant, avec une longue barbe à la mode barbare, une taille élevée et un front assez bombé au-dessus des sourcils qui lui donnait un air noble. Il prenait, dit-on, un tel soin de ses cheveux blonds qu'il se saupoudrait la tête de paillettes d'or pour que leur brillant accentuat encore la blondeur de sa chevelure. Il n'avait pas la parole très facile, adorait jouer aux dés, vivait toujours dans les plaisirs; en somme, à plus d'un égard et mis à part la cruauté et le ridicule, c'était un second Néron.

Le sommet de ces constructions en miroir des *Vitae* des empereurs des II^e et III^e siècles est atteint dans la collection des biographies de l'*Histoire Auguste* par le couple Élagabal-Sévère Alexandre, le pire des tyrans et le meilleur des princes possibles, les deux vies les plus longues du recueil⁴⁷. C'est dans cette perspective qu'une double liste mettant face-à-face les «tyrans prodigieux» et les excellents empereurs est établie⁴⁸, avec une même séquence julio-claudienne au sens large incluant Vitellius qui s'affirmait successeur de Néron⁴⁹, et des princes à la réputation sans tache, tous divinisés par une procédure de *consecratio* mise au point au cours du I^{er} siècle et devenue modèle de commémoration du bon souverain à l'époque antonine : Auguste, Vespasien et Titus, Trajan, Hadrien, Antonin et Marc Aurèle⁵⁰. Retenons dans l'introduction de la vie d'Élagabal le rappel du sort encouru par les tyrans, le traitement de leur cadavre et l'*abolitio memoriae* fondée sur l'oubli du nom⁵¹. Les débordements de l'empereur impudique prennent une dimension exemplaire dans cette mise en scène de la corruption face aux philosophes à la *grauitas* respectable :

M. Antoninum de *eloquentia*, I, 2, 7).

47. En renvoyant aux remarques introducives d'A. Chastagnol dans *Histoire Auguste. Les empereurs romains des II^e et III^e siècles*, p. 491-502 et p. 549-563.

48. *Histoire Auguste*, Hel., I, 1-2 : *Vitam Heliogabali Antonini, qui Varius etiam dictus est, numquam in litteras missem, ne quis fuisse Romanorum principem sciret, nisi ante Caligulas et Nerones et Vitellios hoc idem habuisset imperium. Sed cum eadem terra et uenena ferat et frumentum atque alia salutaria, eadem serpentes et cicures, compensationem sibi lector diligens faciet, cum legerit Augustum, Traianum, Vespasianum, Hadrianum, Pium, Titum, Marcum contra hos prodigosos tyrannos* («Je n'aurais jamais rédigé une biographie d'Héliogabale Antonin (qui s'appelait aussi Varius), afin que personne ne sût qu'il avait été empereur des Romains, si ce même empire n'avait eu auparavant des Caligula, des Néron et des Vitellius. Mais comme la même terre produit des poisons aussi bien que du blé et d'autres fruits bénéfiques, des serpents aussi bien que des espèces domestiques, le lecteur attentif s'offrira une compensation en lisant les vies d'Auguste, de Trajan, de Vespasien, d'Hadrien, d'Antonin le Pieux, de Titus et de Marc Aurèle, qui contrastent avec ces monstrueux tyrans.»; trad. R. Turcan).

49. À propos des enjeux politiques durant l'année des quatre empereurs, en particulier la figure néronienne, S. Benoist, «Le prince, la cité» art. cit. et, durant les premières années du règne de Vespasien, dans une perspective urbaine, E. Rosso, «Les destins multiples de la *domus Aurea*».

50. Pour une mise au point concernant *funus imperatorum* et *consecratio*, S. Benoist, *Rome, le prince et la Cité*, chap. III et IV, p. 103-188.

51. *Histoire Auguste*, Hel., I, 3 : *Simul intelleget Romanorum iudicia, quod illi et diu imperarunt et exitu naturali functi sunt, hi uero interfecti, tracti, tyranni etiam appellati, quorum nec nomina libet dicere* («<le lecteur> comprendra aussi le verdict des Romains en constatant que les seconds ont régné longtemps pour finir de mort naturelle, tandis que les premiers ont été tués, leurs cadavres traînés et qu'on a de surcroît désigné comme "tyrans" ces êtres dont on répugne même à prononcer les noms.»; trad. R. Turcan). Pour quelques remarques concernant la *memoria* et les mesures de sa condamnation, S. Benoist, «L'usage de la *memoria* des Sévères à Constantin : notes d'épigraphie et d'histoire».

Quaerebat deinde a philosophis et grauissimis uiris, an et ipsi in adulescentia perpessi essent, quae ipse pateretur, <et> quidem inpudentissime; neque enim umquam uerbis pepercit infamibus, cum et digitis impudicitiam ostentaret, nec ullus in conuentu et audiente populo esset pudor⁵².

Il demandait ensuite à des philosophes et aux personnages les plus graves s'ils avaient, eux aussi, enduré à fond dans leur jeunesse ce que lui-même avait enduré : propos qu'il tenait sans la moindre pudeur... Jamais il ne reculait devant les expressions infâmes, joignant le geste aux mots pour étaler son impudeur, sans aucune discrétion ni dans une réunion ni en présence du peuple.

Il n'est pas inutile de rappeler que les choix onomastiques des Sévères, en appelant au modèle impérial antonin, permettent au biographe de stigmatiser le mauvais Antonin en la personne du jeune empereur, tout en rappelant opportunément la *doxa* du comportement du bon *princeps*, cette construction désormais multiséculaire, tant au III^e siècle qu'à la fin du IV^e siècle, du prince idéal, par l'évocation de ses vertus et de leurs contraires, avec en ce dernier cas de figure l'appel naturel au tyranicide⁵³. Il serait aisé de relever les développements abondants des fantaisies sexuelles d'Elagabal dans cette *Vita* qui prend parfois les allures d'un véritable récit pornographique. L'essentiel est de mesurer l'importance du thème de l'intégrité physique bafouée, d'une part, et de la passivité assumée d'autre part, deux traits récurrents d'un comportement sexuel hors norme et condamnable⁵⁴. La machine est rodée, qui conduit des diatribes cicéroniennes à l'encontre du consul Marc Antoine aux récits suétонiens des débordements « exhibitionnistes » de certains Julio-Claudiens et *in fine* aux fantaisies de l'*Histoire Auguste* trouvant dans ce rappel d'une construction rhétorique de longue durée une nouvelle pertinence. Ces récits colorés, loin d'être une illustration d'un genre particulier, proche du roman, s'inscrivent dans une logique politique et rhétorique de la dénonciation du mauvais gouvernement que l'on peut ainsi suivre et commenter.

Il est possible d'accorder notre attention à l'ambiguïté de certaines sources, afin de mesurer les écarts entre une identité du bon prince fortement établie, du

52. *Ibid.* X, 6-7 ; trad. R. Turcan.

53. *Ibid.*, XXXIV, 1 [...] ita nemo in re p. tum fuit, qui istum a gubernaculis Romanae maiestatis abduceret, cum Neroni, Vitellio, Caligulae ceterisque huius modi numquam tyrannicida defuerit (« [...] oui, il n'y eut alors personne dans l'État pour lui arracher le gouvernail de la majesté romaine, tandis que pour Néron, Vitellius, Caligula et les autres individus de cette espèce on n'a jamais manqué d'un tyranicide. » ; trad. R. Turcan). Je relève l'usage significatif de l'expression *gubernaculis Romanae maiestatis* dans ce passage. Pour quelques prolongements, S. Benoist, « L'identité du prince face à la crise : construction d'un discours et usage de la *memoria* ».

54. Deux références suffiront : le traitement entre autre de cette *Vita Elagabali* par P. Cordier, *Nudités romaines*, dans un chapitre intitulé « Façons romaines d'érotiser le corps nu » qui aborde la nudité et la construction sociale du désir sexuel et souligne les accusations de *fellator* et de cunnilingue dans une négation de l'expression normalisée de la masculinité, avec, p. 307-308, le commentaire de l'épisode de la légende de Pâris, l'empereur jouant le rôle de Vénus ; de même, dans le dernier chapitre de son étude, intitulé « Le discours des historiens : la figure de l'empereur comme monstre sexuel », G. Puccini-Delbey, *La Vie sexuelle à Rome*, p. 321-335, souligne les registres de la toute-puissance illimitée, l'hypersexualité et l'opposition tyran/prince idéal (*libido, crudelitas, uoluptas, luxuria, mollitia*).

moins au cours des deux premiers siècles du principat, et un usage rhétorique permettant de jouer à contre-courant des stéréotypes et d'exalter la personnalité d'un souverain discuté. Je vais privilégier un texte tout à fait exemplaire à cet égard. Il s'agit de cette lettre à Marc Aurèle que Fronton a conçue comme un plan annonçant un futur traité, qui n'a semble-t-il jamais été rédigé, mettant en valeur Lucius Verus après sa victoire parthique et à l'annonce de son retour à Rome⁵⁵. Le frère de Marc Aurèle a la réputation d'un mauvais prince, la figure d'un véritable histrion. Fronton choisit la difficulté en lui opposant l'image par excellence du bon souverain, Trajan, l'*optimus princeps*, avec une opposition attendue entre *uirtutes* et *inuidia*. Par ailleurs, contemporain des événements, il est également conscient du rôle d'un « Orient » corrupteur, que la Syrie incarne dans son récit. Désormais, contre une tradition négative de l'homme adonné aux plaisirs, notamment ceux de la scène (*histrio*, *scaena*, *circum*, *harena*), qui est déjà une réputation bien établie du vivant de Verus et que l'*Histoire Auguste* deux bons siècles plus tard véhicule encore, le rhéteur s'exerce à contre-courant et exalte tout à la fois le *civilis princeps* garant de la *Pax Romana* face aux Parthes, mais qui accorde également son attention aux plaisirs du peuple, s'opposant en cela à l'empereur austère, Marc Aurèle, et l'*imperator* qui a su dans la guerre se montrer meilleur que Trajan, plus près de ses soldats, un bon meneur d'hommes, épargnant les vies. Cette relecture *a contrario* de la figure d'un mauvais prince réputé, que nous avons rappelée auparavant, en *optimus princeps* est pour le moins inattendue. Elle passe par une revalorisation des plaisirs du peuple (*annona* et *spectacula*) et offre ainsi une ultime synthèse de l'*imperator* et du *civilis princeps* sous le regard des dieux. Il est significatif de relever les termes de cet éloge : le rapport *plebs/uniuersus* d'une part, la politique à l'adresse du *populus Romanus* d'autre part, en liant étroitement *annona* et *spectacula*, *congiaria* et *spectacula*⁵⁶. La proximité revendiquée de ces derniers avec les *coerimonia* permet de souligner un contexte cultuel qui fait du prince un défenseur de la *pietas*, par une attention à toutes les composantes du service religieux : *ludi*, *spectacula*, *caerimonia* (*pompae*, *carpenta*, *tensae*). Citons le passage décisif de ces *Principia historiae* à l'appui de notre réflexion :

*Histrionem ex urbe in Syriam accisse. Sed projecto, sicut arborum altissimas uehementius uentis
quati uidemus, ita uirtutes maximas inuidia criminosis insectatur. Ceterum bello an pace*

55. Pour une excellente mise en perspective de ces *Principia historiae*, voir N. Méthy, « Une critique de l'*optimus princeps*. Trajan dans les *Principia historiae* de Fronton ». On peut également renvoyer à sa lecture du *Panegyricus Traiani* : « Éloge rhétorique et propagande politique sous le Haut-Empire ». De manière générale, pour les relations entre Fronton et les Césars, son rôle de précepteur, voir E. Champlin, *Fronto and Antonine Rome*, chap. VII et VIII, p. 94-130, avec proposition de datation des lettres, en 166 pour les *Principia historiae* (appendix A, p. 131-136).

56. La participation aux *spectacula*, l'utilisation des images des dieux et la représentation théomorphique font partie des registres ordinaires de la dénonciation des tyrans : C. H. Hallett, *The Roman Nude*, p. 238-254, à propos des images théomorphes, avec Caligula, Néron, Domitien et Commode ; pour ce dernier, voir l'étude d'O. Hekster, *Commodus*, notamment chap. 3, « Images of divinity », p. 87-136.

clarior Traianus imp (erator) existimandus sit, in ambiguo quidem pono, nisi quod armis etiam Spartacus et Viriathus aliquantum potuere : pacis artibus ui quisquam Traiano ad populum, nescio si qui adaeque, acceptior fuerit. Ipsa haec cum pri<o>r<is ui>tae nonnullis detrectationibus lacesunt. Ex summa ciuili<s> scientiae ratione sumpta uidentur ne histrionum quidem ceterorumque scaenae aut circi aut barenae artificum indiligenrem principem fuisse, ut qui sciret populum Romanum duabus praecepit rebus, annonae et spectaculeis, teneri; imperium non minus ludicreis quam serieis probari atque maiore damno seria, grauiore inuidia ludicra neglegi; minus acribus stimulis congiaria quam spectacula expeti : congiarieis frumentarium modo plebem singillatim placari ac nominativum, spectaculis uniuersum interdum [...] <...> ut famem facile eis depellant [...] <...> aut suoue<t>aurilibus quam ludeis spectaculorumque caerimonieis placeret. Ei rei pompas et carpenta et tensas et exuicias a maioribus dicatas, elephantos et in pace, quibus numquam populus Romanus in acie usus sit, spectaculeis deseruire nocturnis <...> pro satis audiris maioris rei aut te constrepi aut linguis pluribus ominari : haec a me detractionis refutandae causa memorata sunt⁵⁷.

Un histrion était venu de Rome en Syrie. Mais assurément, comme nous le voyons, les arbres les plus hauts sont ceux que le vent secoue le plus violemment, de même, les vertus les plus grandes sont celles que la jalouse pourchasse avec le plus de médisance. Du reste, pour savoir si l'empereur Trajan doit être considéré plus illustre dans la guerre ou dans la paix, je reste incertain, si ce n'est que même Spartacus et Viriathe possédaient quelques habiletés guerrières : dans les arts de la paix, c'est à peine si quelqu'un fut auprès du peuple mieux vu que Trajan, si même il y eut quelqu'un qui l'égala. Ces faits mêmes, avec diverses critiques sur sa vie antérieure, l'accablent. On peut déduire des prémisses les plus hautes de la science politique que le prince ne fut pas sans s'intéresser au spectacle des histrions, ni aux autres jeux de la scène, du cirque et de l'arène, en homme qui savait que le peuple romain s'intéresse principalement à deux choses, l'annone et les jeux ; que l'État est jugé autant sur ses divertissements que sur ses aspects sérieux et que négliger les choses sérieuses entraîne la plus grande perte, négliger les divertissements, la plus grave hostilité ; les distributions sont recherchées avec un zèle moins passionné que les spectacles ; seule la plèbe frumentaire est apaisée de façon tangible et personnelle par les distributions, cependant l'univers est apaisé par les jeux [...] <...> comme facilement ils apaisent leur faim <...> ou par des suovetauriles combien il apaise par les jeux et les cérémonies des spectacles. La procession et les chariots et les chars sacrés et les dépouilles consacrées par les anciens à cette chose, les éléphants même, en temps de paix, dont le peuple romain ne fit jamais usage dans la bataille, se vouer à des spectacles nocturnes <...> ou on est enterré par le vacarme ou on rend en oracle par plusieurs langues : je rappelle ces faits pour réfuter le dénigrement.

Je propose un ultime détour pour conclure cette évocation de la rhétorique de l'éloge et une approche du mauvais empereur et de ses vices qui le placent dans le registre du *pudor* et justifient une délégitimation, voire un appel au tyrannicide. Il me semble en effet que le portrait d'Antonin que dessine Marc Aurèle dans ses *Écrits pour lui-même*, de peu postérieur à la lettre de Fronton et offrant un témoignage contemporain pour une dynastie antonine devenue à l'épreuve des siècles synonyme d'un âge d'or de l'empire et d'une succession de princes excellents, est susceptible de nous offrir un utile point de repère⁵⁸. Dans ce qui demeure pour nous une forme littéraire tout à fait à part, qui

57. Fronton, *Principia historiae*, 20 ; trad. P. Fleury, in Fronton, *Correspondance*.

58. En partant de l'excellente édition commentée du livre I par P. Hadot dans la CUF, Marc Aurèle, *Écrits pour lui-même*, et de son étude *Introduction aux Pensées de Marc Aurèle. La Citadelle intérieure*. Le portrait d'Antonin constitue le chapitre 16 du livre I. De même, R. Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study*, chap. 1, p. 1-47 et P. Brunt, « Marcus Aurelius in his *Meditations* ».

n'était pas destinée à la diffusion, ce père doux et persévérand, méprisant la vaine gloire, aimant le travail et se consacrant au bien commun, bref celui que son fils présente comme une âme parfaite et invincible, est également celui qui mit fin aux amours pour adolescents (on retrouve en grec la mention de ces *iuvantutis amores* évoquées plus haut) et qui s'est défié de la beauté des esclaves. L'empereur-philosophe aborde comme son maître Fronton les spectacles, monuments et largesses distribuées, et célèbre la prudence et la modération de son prédécesseur, le louant d'être « un homme qui regarde simplement ce qui doit être fait et ne vise pas la gloire qu'il pourrait retirer de ce qu'il a fait⁵⁹ ». Certains des traits appartenant au registre traditionnel de la condamnation des mauvais princes, une homosexualité incontrôlable, un goût immodéré pour les plaisirs de l'arène, sont bien évoqués par Marc Aurèle qui souligne de ce fait la modération nécessaire au bon prince. Tout est affaire de mesure, ce qui sied bien au stoïcien⁶⁰, le discours de l'invective reposant depuis la République sur un usage volontaire et instrumentalisé de la démesure, qui n'est pas seulement l'*hybris* des Grecs, ce défaut majeur, mais bien également la surenchère du rhéteur, homme politique, concevant l'invective comme une arme à l'encontre de son adversaire et jouant volontiers sur le registre de la *libido* pour nier au magistrat, puis à l'empereur, ce qui est considéré comme une vertu majeure légitimant son action, une masculinité sans faille, une modération dans tous les registres de la vie publique et privée. Le *pudor*, qui sied aux femmes, est également ce qui protège le *princeps* des débordements qu'un pouvoir sans frein peut lui offrir sans contrainte, le transformant en monstre tyrannique, loin d'un Antonin et de son orientation naturelle vers le bien commun⁶¹.

59. Marc Aurèle, *Écrits pour lui-même*, I, 16, *passim*. Pour une approche de Marc Aurèle dans un contexte politique et philosophique, S. Benoist, « Marc Aurèle, un prince philosophe face à la guerre ».

60. En cette matière, on peut partir de J. Rist, « Are you a stoic? The case of Marcus Aurelius ». Sénèque offre un point de départ excellent pour l'usage impérial d'un stoïcisme d'État. Cf. S. Benoist, « Les rapports sociaux dans l'œuvre de Sénèque : l'homme dans la cité ». Citons deux références essentielles pour une mise en perspective de la philosophie antique : P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* et *Exercices spirituels et philosophie antique*.

61. Il n'est pas indifférent de relever un usage tout à fait unique pour rendre compte de l'expression du bien commun : *koinonoèmosunè* = communauté, bien public et disposition de pensée (Marc Aurèle, *Écrits pour lui-même*, I, 16, 8).

ERVBESCE, CARO QVAE CHRISTVM INDVISTI!

Honte et conversion chez Tertullien et Cyprien

Laetitia CICCOLINI¹

Au chapitre 10 du *De paenitentia*, la honte prend la parole et s'adresse ainsi au chrétien : « N'aie de moi aucun souci ; mieux vaut que je périsse pour toi². » Avec cette courte prosopopée, Tertullien entend vaincre plus efficacement les résistances que suscitent les manifestations publiques de la pénitence : redoutant davantage les moqueries que la perte du salut, le pénitent est tenté de se soustraire à des pratiques qu'il juge humiliantes. La honte est ici décrite comme un sentiment pénible, né de la crainte d'une disqualification sociale. Les termes dont use successivement Tertullien – *pudor*, *uerecundia*, *rubor* – reçoivent un sens identique à celui qu'ils avaient dans la langue classique³. Le contexte dans lequel la notion est convoquée – les modalités de la pénitence postbaptismale – est, lui, typiquement chrétien. Mais peut-on en conclure que les auteurs chrétiens, marqués par le double héritage de la culture classique d'une part, de la Bible et de la tradition chrétienne d'autre part, ont conçu la honte différemment de leurs devanciers ? Posée en ces termes, la question rejoint celle, plus vaste, de l'originalité des auteurs chrétiens au sein de la littérature latine.

Un premier niveau d'analyse consiste à déterminer la place que ces auteurs accordent à la honte ou, du moins, à délimiter les contextes particuliers au christianisme dans lesquels apparaît la notion. La période qui voit la naissance d'une littérature chrétienne de langue latine (II^e-III^e siècles) semble particulièrement pertinente pour tenter de répondre à cette question⁴. Ses deux repré-

1. Maître de conférences en langue et littérature latines à l'université Paris IV-Sorbonne.

2. *De paenitentia* 10, 3 ; trad. C. Munier : *Ne me respexeris, dicens, pro te mihi melius est perire.*

3. Sur ces termes, voir J.-F. Thomas, *Déshonneur et honte en latin : étude sémantique*.

4. Augustin demanderait une étude particulière. Plusieurs textes analysent le sentiment de honte ou des comportements guidés par la honte : l'épisode du vol des poires dans les *Confessions* (II, VIII, 16 – ix, 17) ; la lecture augustinienne du viol de Lucrèce (*De ciuitate Dei* I, 19) ; le commentaire de Gn 2, 25 (*De ciuitate Dei* XIV, 17 ; *De Genesi ad litteram* xi, i, 3 ; xxxi, 40-42 ; xxxiii, 44). Voir T. Wu, « Shame in the context of sin. Augustine on the feeling of shame in *De ciuitate Dei* » ; V. Burrus, *Saving Shame : Martyrs, Saints, and Other Abject Subjects*, p. 116-133.

sentants principaux, Tertullien et Cyprien, sont des convertis, qui ont reçu une éducation classique de bon niveau. Sur le plan historique, cette littérature émerge alors que les chrétiens sont minoritaires et persécutés. Sur le plan religieux, c'est une période où se définissent le dogme et la discipline, dans un contexte souvent polémique. La honte ne fait pas l'objet d'un discours spécifique, mais la préférence de ces auteurs pour les sujets moraux et les questions de discipline suscite un certain nombre de considérations qui amènent des allusions à la honte. Dégager ce qui fait l'unité de la notion, dont les mentions, dans des contextes variés, sont souvent fugitives, est d'autant plus malaisé que la honte semble faire l'objet d'un jugement axiologique contradictoire. Elle est souvent valorisée comme expression du sentiment de contrition et prend place au sein de processus ritualisés : le baptême et la pénitence postbaptismale. Cependant, dans les textes apologétiques et disciplinaires, la honte est parfois tout aussi explicitement présentée comme un obstacle à la conversion, comme le montre la courte prosopopée citée plus haut. La honte participe donc du processus de conversion, mais peut aussi lui faire obstacle. Ce constat nous amène à affiner la question posée précédemment : cette double appréciation est-elle liée à des contextes spécifiques ? Est-il possible de préciser le rôle que les chrétiens attribuent à la honte dans le cadre de la vie morale et spirituelle ?

La honte comme prise de conscience de la faute

L'héritage biblique

Il n'est pas inutile, pour commencer, d'inventorier ce que les auteurs chrétiens doivent à leur culture biblique. Le texte le plus célèbre se trouve dans la Genèse, avec l'épisode d'Adam et Ève qui tient lieu de récit étiologique. Avant la faute, Adam et Ève ne connaissent pas la honte malgré leur nudité (Gn 2, 25). Après avoir mangé du fruit défendu, ils prennent conscience de leur nudité et se couvrent (Gn 3, 7). Le texte ne précise pas qu'ils font alors l'expérience de la honte, mais les auteurs patristiques, par analogie avec le verset 2, 25, ajoutent souvent la précision⁵. La honte est donc une conséquence de la faute du premier couple ; à la nudité sans honte avant la faute s'oppose la nudité honteuse après la faute⁶.

5. Cf. M. Harl, « La prise de conscience de la “nudité” d'Adam. Une interprétation de Genèse 3, 7 chez les Pères grecs », p. 486, note 2.

6. Une interprétation baptismale s'est développée à partir de ces deux versets. Nu et sans honte, le baptisé est à l'image d'Adam avant qu'il ne soit chassé du paradis. L'auteur du *De singularitate clericorum* (§ 14) s'étonne ainsi qu'il puisse avoir honte d'être nu, puisque cette nudité renvoie à l'innocence d'Adam et Ève (la date de ce texte, attribué dans les manuscrits à Augustin, Origène ou Cyprien, est mal établie [entre le III^e et la fin du IV^e siècle ; voir la notice de J. Doignon, dans la *Nouvelle histoire de la littérature latine*, § 591.1]). Sur le thème de la nudité sans honte, voir M. Harl,

Les représentations de la honte s'articulent sur cette donnée biblique. Tertullien nous retiendra plus particulièrement⁷. Quoique dispersées et ne constituant pas d'abord un discours sur la honte, ces indications permettent d'en dégager une image cohérente. L'épisode d'Adam et Ève explique l'apparition de la honte dans l'histoire de l'humanité comme dans le développement individuel. La honte caractérise tout d'abord l'humanité après la faute. La transgression du premier couple entraîne la perte de l'état de sainteté qui définit la vie dans le paradis⁸. En désobéissant, Adam et Ève acquièrent la connaissance du bien et mal. L'un des effets de cette transgression est l'irruption de désirs contre nature. Dans les paraphrases de la Genèse, la honte est liée à la prise de conscience de la nudité, plus largement interprétée comme la découverte de la sexualité et l'éveil de la concupiscence :

Semel gustauit ille de arbore, semel concupiit, semel pudenda protexit, semel Deo erubuit, semel ruborem suum abscondit, semel de paradiso sanctitatis exulauit, semel exinde nupsit⁹.

Une seule fois le premier Adam goûta du fruit de l'arbre, fut en proie à la concupiscence, couvrit ses parties honteuses, rougit devant Dieu, cacha sa honte, fut exilé du Paradis de sainteté, une seule fois ensuite il se maria.

Par la logique même de la phrase, qui mentionne la honte en lien avec la faute primordiale, la honte apparaît comme un effet du péché et de la connaissance du bien et du mal.

Dans le droit fil de cette interprétation, Tertullien établit une analogie entre le premier couple et le développement de chaque être humain. La prise de conscience de la sexualité s'accompagne de la naissance du sentiment de honte. La honte est explicitement mise en relation avec la capacité à distinguer le bien du mal. Âme et corps parviennent à maturité ensemble :

Si enim Adam et Eua ex agnitione boni et mali pudenda tegere senserunt, ex quo id ipsum sentimus, agnitionem boni et mali profitemur¹⁰.

Si, en effet, Adam et Ève ont senti, après avoir acquis la connaissance du bien et du mal, qu'ils devaient couvrir leurs parties honteuses, à partir du moment où nous éprouvons le même sentiment, nous manifestons que nous connaissons le bien et le mal.

«La prise de conscience de la “nudité” d'Adam...» ; *La Bible d'Alexandrie. La Genèse*, p. 106-107 ; J. Z. Smith, «The garments of shame».

7. Ni Cyprien ni Minucius Felix ne font allusion spécifiquement à la honte d'Adam et Ève. Dans le *De opere et eleemosynis* 14, Cyprien mentionne la laideur d'Adam, nu et pécheur, pour commenter *foeditas nuditatis tuae* (Ap 3, 18).

8. K. de Brabander, *Le Retour au paradis : la relation entre la sanctification de l'homme et l'ascèse sexuelle chez Tertullien*, p. 178-179 et p. 190-191.

9. *De monogamia* 17, 5; trad. P. Mattei.

10. *De anima* 38, 2; éd. J. H. Waszink. Même analyse dans le *De virginibus uelandis* 11, 2 et le *De oratione* 22, 8.

Une expression du sentiment de contrition

Le texte du *De monogamia* cité plus haut dépeint la honte comme le sentiment qui saisit l'homme après la faute¹¹. Cette idée est précisée au début de l'*Apologétique* :

Omne malum aut timore aut pudore natura perfudit. Denique malefici gestiunt latere, decuitant apparere; trepidant deprehensi, negant accusati, ne torti quidem facile aut semper confitentur, certe damnati maerent : enumerant in semetipsos mentis malae impetus; ignauiam uel fato uel astris imputant. Nolunt enim suum esse, quia malum agnoscunt. Christianus uero quid simile? Neminem pudet, neminem paenitet, nisi plane retro non fuisse; si denotatur, gloriatur; si accusatur, non defendit; interrogatus uel ultro confitetur; damnatus gratias agit. Quid hoc mali est, quod naturalia mali non habet, timorem, pudorem, tergiuersationem, paenitentiam, deplorationem¹²?

La nature a rempli de crainte ou couvert de honte tout ce qui est mal. Après tout, les malfaiteurs cherchent à se cacher, ils évitent de se montrer ; pris sur le fait, ils tremblent ; accusés, ils nient ; même soumis à la torture, ils n'avouent pas facilement ni toujours ; condamnés sans espoir, ils se désolent, ils énumèrent les assauts de l'esprit mauvais contre eux-mêmes, ils imputent leur faiblesse au destin ou aux astres. En effet, ils ne veulent pas être les auteurs de ce qu'ils reconnaissent pour mauvais. Un chrétien fait-il rien de semblable ? Aucun ne rougit, aucun ne se repente, si ce n'est, naturellement, de ne pas avoir été chrétien auparavant. S'il est dénoncé, le chrétien s'en fait gloire ; s'il est accusé, il ne se défend pas ; interrogé, il confesse de lui-même sa foi ; condamné, il rend grâces. Quel est donc ce mal, qui n'a pas les caractères naturels du mal, ni crainte, ni honte, ni irrésolution, ni repentir, ni regret ?

Le propos se situe cette fois sur le plan psychologique. Le passage parallèle de l'*Ad nationes* est d'ailleurs introduit par un appel au *consensus omnium : constat apud omnes*¹³. La honte fait partie des *naturalia mali*¹⁴ : c'est un trouble de l'âme qu'éprouve tout être humain quand il a mal agi.

L'autorité de l'Écriture et celle de la nature s'accordent donc pour faire de la honte une caractéristique de l'homme pécheur. La honte affecte le chrétien comme le païen. Au début de l'*Apologétique*, Tertullien vise les magistrats romains qui, dans le seul cas de la religion chrétienne, ont honte d'instruire en public : ce comportement trahit l'iniquité de leur conduite¹⁵. La honte fait partie des manifestations psychologiques pénibles qui accompagnent la prise de conscience de la faute. Fort logiquement, elle apparaît dans les représentations du sentiment de contrition chez les chrétiens :

Animam tuam, misera, perdidisti; spiritualiter mortua, superuiuere hic tibi et ipsa ambulans funus tuum portare coepisti, et non acriter plangis, non iugiter ingemescis, non te uel pudore criminis uel continuatione lamentationis abscondis¹⁶?

C'est ton âme, malheureuse, que tu as perdue ; morte spirituellement, tu te survis ici-bas et, tout en marchant, tu portes toi-même ton cadavre, et tu ne pleures pas amèrement, tu ne gémis pas sans fin, tu ne te caches pas pour rougir de ton crime ou pour continuer à te lamenter ?

11. Dans l'*Aduersus Marcionem* II, 25, 1, Adam se cache car il a conscience de son péché.

12. *Apologeticum* 1, 10-13 ; trad. J.-P. Waltzing.

13. *Ad nationes* I, 1, 8. Cf. A. Schneider, *Le Premier livre Ad nationes de Tertullien*, p. 120.

14. Cf. *Ad nationes* I, 1, 10 : *mali natura*.

15. Cf. *Apologeticum* 1, 1.

16. *De lapsis* 30 ; éd. M. Bévenot.

Chez les païens, l'utilisation de la honte dans le domaine juridique est mentionnée comme un progrès. Par sa condamnation, le débiteur insolvable perd l'estime publique, ce que Tertullien évoque par l'image du sang qui monte au visage :

Sed et iudicatos retro in partes secari a creditoribus leges erant; consensu tamen publico crudelitas postea eraea est. In pudoris notam capitum poena conuersa est : bonorum adhibita proscriptio suffundere maluit hominis sanguinem quam effundere¹⁷.

Et puis encore, il existait autrefois des lois qui permettaient aux créanciers de couper en morceaux les débiteurs condamnés ; d'un commun accord, cette loi cruelle fut plus tard abolie. La peine de mort fut commuée en note d'infamie : on eut recours à la confiscation des biens et l'on préféra faire monter le sang au visage du débiteur que le répandre.

La plupart des mentions de la honte figurent dans les textes relatifs à la pénitence. Ce contexte particulier permet de saisir à quelles conditions la honte peut jouer un rôle positif. Parce qu'il affecte tout être humain, le sentiment de honte n'a pas *en lui-même* de valeur chrétienne ; il n'est jamais synonyme d'amendement moral. Tertullien le dit explicitement à propos de la *paenitentia* : c'est une affliction de l'âme qui provient du regret que l'on a de ses actions passées ; tous les hommes possèdent donc une certaine notion de la *paenitentia* grâce aux lumières de leur entendement naturel ; cependant la pénitence chrétienne ne peut se résumer à elle, car elle n'a pas nécessairement de valeur morale¹⁸. Les *naturalia mali* énumérés par Tertullien ne reçoivent de signification religieuse que s'ils prennent naissance dans la crainte de Dieu et dans la volonté de respecter ses commandements. La crainte de Dieu inspire en effet conversion et repentir ; elle est garante du progrès moral et spirituel¹⁹. La honte est alors le premier stade du repentir : sous le regard de Dieu, le chrétien porte un jugement réprobateur sur lui-même et prend la résolution d'améliorer sa conduite. C'est sur cette idée que Cyprien achève le *De lapsis* :

Qui sic Deo satisficerit, qui paenitentia facti sui, qui pudore delicti plus et uirtutis et fidei de ipso lapsus sui dolore conceperit, exauditus et adiutus a Domino, quam contristauerat nuper laetam faciet ecclesiam, nec iam solam Dei ueniam merebitur sed coronam²⁰.

Celui qui aura ainsi satisfait à Dieu, qui, regrettant son acte, qui, en rougissant de sa faute, aura tiré de la douleur même de sa chute un surcroît de courage et de foi, exaucé et aidé par le Seigneur, celui-là réjouira l'Église qu'il avait auparavant affligée et il méritera non seulement le pardon de Dieu, mais aussi la couronne.

17. *Apologeticum* 4, 9.

18. *De paenitentia* 1.

19. *De paenitentia* 2, 2 ; trad. C. Munier : *Sed ubi metus nullus, emendatio proinde nulla; ubi emendatio nulla, paenitentia necessario uana, quia caret fructu suo cui eam deus seuit, id est hominis salute* (« Mais où il n'est nulle crainte, il n'est aussi nul amendement véritable ; où il n'est nul amendement, la pénitence nécessairement est vaine, car elle ne produit pas son fruit, pour lequel Dieu l'a semée, le salut de l'homme. ») Sur la crainte de Dieu comme mobile de la vie morale, voir les analyses de C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, p. 67-85.

20. *De lapsis* 36 ; éd. M. Bévenot.

On rejoint l'analyse de J.-F. Thomas à propos de *pudor*²¹, avec une nuance toutefois : la norme que le chrétien a conscience d'avoir transgressée coïncide avec les commandements de Dieu et elle est incarnée dans l'instance supérieure qu'est le regard de Dieu. Tous les péchés, même si l'on prend soin de les dissimuler ou s'il s'agit de péchés intérieurs, sont commis sous le regard de Dieu auquel il est impossible de se soustraire²². L'importance du thème est également perceptible dans les propos des païens, tels du moins que les transmettent les apologistes :

Deum illum suum, quem nec ostendere possunt nec uidere, in omnium mores, actus omnium, uerba denique et occultas cogitationes diligenter inquirere, discurrentem scilicet atque ubique praesentem; molestum illum uolunt, inquietum, impudenter etiam curiosum, siquidem adstat factis omnibus, locis omnibus intererrat, cum nec singulis inseruire possit per uniuersa distractus nec uniuersi sufficere in singulis occupatus²³.

Leur dieu, ce dieu qu'ils ne peuvent ni montrer, ni voir, enquêterait avec soin sur la conduite de chacun, sur les actes de chacun, sur ses paroles enfin et ses pensées cachées, courant de tous côtés, sans doute, et partout présent : ils le prétendent importun, agité, indiscret jusqu'à l'impudent, si vraiment il assiste à tous nos faits et gestes et vagabonde en tous lieux.

Chez les chrétiens, la honte fait partie de la gamme des pensées et des sentiments qui accablent habituellement le pécheur. C'est donc une nuance psychologique du repentir, provoquée par la prise de conscience de la faute. Le mot est également prononcé dès qu'il s'agit de stigmatiser des comportements jugés contraires à la morale chrétienne. Dans la honte, les auteurs chrétiens voient aussi, tout comme les païens, la retenue qui permet d'éviter la faute et qui conduit à adopter une conduite conforme aux commandements divins. Cette valorisation de la honte est en continuité avec la tradition classique²⁴, ce que fait bien voir la reprise de motifs précis, dans les portraits de jeunes filles par exemple. Perpétue est ainsi décrite par le rédacteur anonyme de son martyre :

Et ubi sedet, tunicam a latere discissam ad uelamentum femoris reduxit, pudoris potius memor quam doloris²⁵.

Et en s'asseyant, sa tunique ayant été déchirée sur le côté, elle en ramena le pan pour voiler sa cuisse, se souciant plus de sa pudeur que de sa douleur.

Le détail, qui deviendra un *topos* hagiographique, relève d'une topique qui remonte à Euripide²⁶. Chez les chrétiens, le *pudor* est une qualité requise pour certaines catégories de la communauté. La retenue guide les pensées et le comportement des vierges²⁷. Le *pudor* convient également aux confesseurs et

21. J.-F. Thomas, *Déshonneur et honte en latin : étude sémantique*, p. 453-454.

22. Tertullien, *De paenitentia* 3, 10 ; Cyprien, *De lapsis* 27. Cf. E. A. Clark, « Sex, shame, and rhetoric : en-gendering early christian ethics », p. 222 et p. 235-237.

23. Minucius Felix, *Octauius* 10, 5 ; trad. J. Beaujeu.

24. J.-F. Thomas, *Déshonneur et honte en latin : étude sémantique*, p. 339.

25. *Passio Perpetuae et Felicitatis* 20, 4 ; trad. J. Amat.

26. Cf. R. Braun, « *Honeste cadere*, un *topos* d'hagiographie antique».

27. Voir par exemple le traité que leur consacre Cyprien, *De habitu uirginum*.

aux membres du clergé et doit leur faire éviter tout comportement qui amènerait l’Église à « rougir devant les païens²⁸ ».

La honte des païens, la honte des chrétiens

À ce stade, il est possible d’esquisser une comparaison entre les représentations de la honte chez les auteurs chrétiens et païens. La principale originalité des auteurs chrétiens est l’exploitation du récit de la Genèse qui met en relation la honte avec le péché et avec la connaissance du bien et du mal.

Si les auteurs chrétiens tiennent de la Bible un récit étiologique différent de celui des païens, ils recourent aux mêmes mots, en particulier *pudor* et *uerecundia* dont certaines des significations traduisent ce que nous entendons par « honte ». Le principal facteur de renouvellement vient des « Vieilles Latines », ces traductions de la Bible antérieures à Jérôme, connues par de rares manuscrits mais surtout par les citations d’auteurs patristiques. *Confundo* est ainsi habituellement utilisé pour traduire le grec de la Septante et du Nouveau Testament αἰσχύνειν, κατασχύνειν. Dans Gn 2, 25, ce qui correspond au grec καὶ οὐκ ἤσχυνοντο est rendu dans la version de Jérôme d’après l’hébreu par *et non erubescebant*. Mais les formes de texte « vieux latin », qui traduisent le grec, ont *et non confundebantur* avec, comme variante chez Augustin, *nec pudebat illos*²⁹. Même si l’on trouve des occurrences de *confundo* indépendamment de tout contexte scripturaire, il semble que les traductions bibliques aient joué un rôle dans la diffusion du terme en ce sens³⁰. Le nom *confusio* est également régulièrement employé dans le sens de « honte ». L’emploi de *suffusio* avec cette signification est une particularité de Tertullien dans son *Exhortation à la chasteté* (§ 13, 2). La traduction par « honte » se déduit de l’emploi de *suffundere* dans le sens de « faire rougir » (§ 10, 3)³¹.

Malgré des contextes spécifiquement chrétiens et une insistance sur le regard de Dieu, la représentation de la honte dans les textes chrétiens prolonge la tradition classique : la honte est le sentiment qui signale de façon pénible un manquement ou qui retient d’en commettre un. Ancrée dans la crainte de Dieu, elle fait l’objet d’une appréciation positive de la part des auteurs chrétiens.

28. Cyprien, *Ep.* 15, 3, 1. Cf. *Ep.* 14, 3, 2.

29. B. Fischer, *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel* 2. *Genesis*, p. 56.

30. *Thesaurus linguae latinae* IV, c. 263 (*s. v. confundo*); c. 269 (*s. v. confusio*).

31. Cf. C. Moreschini (éd.), *De exhortatione castitatis*, p. 195.

La honte comme obstacle à la conversion?

Les résistances à la paenitentia secunda³²

Les discussions sur les modalités de la pénitence montrent que la honte peut être aussi un obstacle à la conversion. Si la pénitence antique accorde une grande place au sentiment de contrition, les auteurs insistent tout autant sur la nécessité de donner corps à la pénitence intérieure par la prestation d'œuvres pénitentielles :

Huius igitur paenitentiae secundae et unius, quanto in arto negotium est, tanto operosior probatio, ut non conscientia sola praeferatur, sed aliquo etiam actu administretur. Is actus, qui magis graeco uocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis est, qua delictum nostrum Domino confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur, paenitentia Deus mitigatur. Itaque exomologesis prosterendi et humiliandi hominis disciplina est conuersationem iniungens misericordiae inlicem, de ipso quoque habitu atque uictu. Mandat sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare, animum maeroribus deicere, illa quae peccant tristi tractatione mutare, ceterum pastum et potum pura nosse, non uentris silicet, sed animae causa; plerumque uero ieuniis preces alere, ingemiscere, lacrimari et mugire dies noctesque ad Dominum Deum tuum, presbyteris aduolui, aris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationem deprecationis suae iniungere³³.

Autant l'obligation de cette pénitence seconde et unique est une affaire délicate, autant sa preuve est laborieuse : il ne suffit pas de la produire au sein de la conscience, mais il faut encore qu'un acte la manifeste. Cet acte, qui est plus communément désigné par un terme grec, c'est l'exomologèse ; par elle, nous confessons notre péché au Seigneur, non certes qu'il l'ignore, mais parce que la satisfaction se prépare par l'aveu, par l'aveu naît la pénitence, par la pénitence Dieu est apaisé. L'exomologèse est donc la discipline qui enjoint à l'homme de se prosterner et de s'humilier, en lui imposant, jusque dans sa manière de se vêtir et de se nourrir, une conduite de nature à attirer sur lui la miséricorde. Elle ordonne de coucher sur le sac et la cendre, de laisser son corps se noircir de crasse, d'abîmer son âme dans la tristesse, de punir par un traitement sévère tout ce qui est cause de péché ; en outre, de ne plus connaître qu'une nourriture et une boisson toutes simples, pour le bien, non du ventre, bien sûr, mais de l'âme ; en revanche, de nourrir sa prière de jeûnes fréquents, de gémir, pleurer, crier de douleur, jour et nuit, vers le Seigneur, ton Dieu, de se prosterner aux pieds des prêtres, de s'agenouiller devant les autels de Dieu, de recommander à tous les frères de se faire les ambassadeurs de sa requête en grâce.

Tertullien détaille les manifestations théâtrales auxquelles donne lieu la pénitence : vêtements et gestes exprimant la douleur, jeûnes, larmes, gémissements, cris³⁴. Spectaculaire, la pénitence n'est pas réitérable. Cette conception du processus pénitentiel n'est pas propre à Tertullien. L'Église pré-constantinienne en général affirme l'obligation de traduire de manière visible le sentiment de repentir par

32. Tertullien emploie l'expression *paenitentia secunda* (« seconde pénitence »), par opposition au baptême, qui est la première.

33. *De paenitentia* 9, 1-4. Cette position est fondée sur l'anthropologie unitaire de Tertullien, cf. G. G. Stroumsa, « Du repentir à la pénitence : l'exemple de Tertullien », p. 81.

34. Description analogue dans le *De pudicitia* 13, 7.

des actes d’humiliation publique³⁵. La pensée de Tertullien se modifie quelque peu lorsqu’il devient montaniste, notamment en raison de l’évolution de son ecclésiologie³⁶. La principale différence est l’introduction de la notion de péchés irrémissibles (adultère, idolâtrie, homicide), pour lesquels il nie la possibilité du pardon de l’Église. Cependant il reconnaît toujours l’importance des œuvres pénitentielles. Les péchés irrémissibles ne pouvant être pardonnés par l’Église mais seulement par Dieu, ces pratiques pénitentielles, qui durent toute la vie, sont utiles pour obtenir le pardon de Dieu³⁷.

En insistant sur ces pratiques humiliantes, le Carthaginois entend surtout répondre aux chrétiens qui considèrent la pénitence intérieure ou les pratiques de mortification privées comme suffisantes³⁸. Ils se montrent réticents à l’idée d’accomplir des démarches jugées dégradantes et qui les exposent aux moqueries. Ces chrétiens sont sensibles au dommage social que cause cette forme de pénitence. Tertullien voit dans la honte le véritable motif de leur refus et consacre un long passage du *De paenitentia* à analyser cette attitude qu’il compare à celle d’un malade plus soucieux de pudeur que de guérison :

*Plerosque tamen hoc opus, ut publicationem sui, aut suffugere, aut de die in diem differre prae sumo, pudoris magis memores quam salutis, uelut illi qui in partibus uerecundioribus corporis contracta uexatione conscientiam medentium uitant, et ita cum erubescencia sua pereunt. Intolerandum scilicet pudori Domino offenso satisfacere, saluti productae reformari. Ne tu uerecundia bonus, ad delinquendum expandens frontem, ad deprecandum uero subducens. Ego rubori locum non facio, cum plus de detimento eius adquirō, cum ipse hominem quadammodo exhortatur : « Ne me respexeris, dicens, pro te mihi melius est perire. » Certe periculum eius tunc, si forte, onerosum est, cum penes insultatores in risiloquio consistit, ubi de alterius ruina alter attollitur, ubi prostrato superscenditur.*³⁹

Cependant, bien des gens se dérobent à cette tâche, parce qu’elle révèle publiquement leur état, ou la diffèrent de jour en jour, plus soucieux, je présume, de leur honte que de leur salut, comme ceux qui, ayant contracté une maladie aux parties les plus délicates du corps, évitent de la faire connaître aux médecins et périssent ainsi avec leur pudibonderie. Évidemment la honte trouve intolérable d’offrir satisfaction au Seigneur qui a été offendé, de rentrer en possession du salut qui a été gaspillé. Vraiment, tu es bien bon avec ta délicatesse, toi qui relèves la tête quand il s’agit de pécher, mais qui la baisses quand il s’agit d’implorer ton pardon. Pour moi, je n’accorde aucune place à la honte, quand j’augmente mon profit à lui porter préjudice et qu’elle-même y exhorte l’homme, en quelque sorte, en lui disant : « N’aie de moi aucun souci; mieux vaut que je périsse pour toi. » Certes, le péril qu’il lui arrive de courir est grave, étant donné qu’il consiste en propos moqueurs de la part de gens qui ont l’intention de vous insulter, là où l’un s’élève par la ruine de l’autre, où l’on monte en prenant pour marchepied celui qui gît à terre.

35. C'est ce qu'écrivit par exemple Novatien, *ap. Cypr.*, *Ep. 30, 6, 3*, au nom du clergé romain; trad. L. Bayard : «Qu'ils envoient, comme représentants de leur douleur, des larmes; que des gémissements sortis du fond du cœur soient leurs intercesseurs, et prouvent le regret du crime commis et la honte qu'ils en ont.» (*Mittant legatos pro suis doloribus lacrimas, aduocatione fungantur ex intimo pectore prolati gemitus dolorem probantes commissi criminis et pudorem*; éd. Diercks.)

36. Cf. C. Micælli, *De pudicitia*, p. 39-49, en particulier p. 39-40 et p. 44-45.

37. Cf. *De pudicitia* 3, 4.

38. Cf. *De paenitentia* 5, 10.

39. *De paenitentia* 10, 1-4. Cf. aussi § 7, 13 et 11, 1.

L'objection que soulèvent ces chrétiens et la réponse de Tertullien préfigurent un débat qui prendra une importance croissante dans la réflexion sur la pénitence : le rapport entre sa dimension publique et sa dimension privée. Pour l'Église ancienne, les deux sont nécessaires : lorsqu'elle est ancrée dans la crainte de Dieu, la honte apparaît comme une composante du repentir, mais doit néanmoins se traduire par des pratiques humiliantes.

La honte d'être chrétien

Les débats sur la pénitence ont lieu à l'intérieur de la communauté ; mais dans les controverses entre chrétiens et païens, les considérations sur la honte jouent également un rôle important⁴⁰. Des préceptes essentiels suscitent moquerie et suspicion, souvent au prix d'une caricature ou d'une déformation qui en fait ressortir le caractère ridicule, stupide ou scandaleux⁴¹. C'est en particulier le cas de l'amour du prochain, que les chrétiens étendent à leurs ennemis⁴². D'autres éléments de la nouvelle religion entraînent des réactions de rejet : l'Incarnation⁴³ et la mort, jugée ignominieuse, du Christ⁴⁴, la foi en un Dieu omniscient⁴⁵, la croyance en la résurrection des corps⁴⁶... L'extrait suivant du journal de Perpétue montre que, à l'incompréhension mutuelle, s'ajoute la honte d'appartenir à une religion d'esclaves et de gens humbles, qui forment une minorité persécutée au sein de l'Empire :

Superuenit autem et de ciuitate pater meus, consumptus taedio, et ascendit ad me, ut me deiceret, dicens : « Miserere, filia, canis meis; miserere patri, si dignus sum a te pater uocari, si his te manibus ad hunc florem aetatis prouexi, si te praeposui omnibus fratribus tuis : ne me dederis in dedecus hominum. Aspice fratres tuos, aspice matrem tuam et materteram, aspice filium tuum, qui post te uiuere non poterit. Depone animos; ne uiuersos nos extermines : nemo enim nostrum libere loquetur, si tu aliquid fueris passa⁴⁷ ».

Survint alors mon père, venant de la cité ; il était consumé de chagrin et il monta me voir, pour tenter de provoquer ma chute en disant : « Aie pitié, ma fille, de mes cheveux blancs ; aie pitié de ton père, si je mérite de recevoir de toi le nom de père, s'il est vrai que je t'ai

40. La honte de l'Évangile est d'abord un thème scripturaire, cf. Rm 1, 16.

41. Tertullien par exemple introduit ainsi sa réfutation, *Apol.* 4, 2 ; trad. J.-P. Waltzing : *Respondebimus ad singula, quae in occulto admittere dicimur, quae palam admittentes inuenimur, in quibus scelesti, in quibus uani, in quibus damnandi, in quibus irridendi deputamur* (« Nous répondrons successivement sur chacun des actes qu'on nous accuse de commettre en secret, sur les actes qu'on nous voit commettre en public, sur les actes à propos desquels nous passons pour criminels, pour extravagants, pour punissables, pour ridicules »).

42. Cf. *À Diognète* 1, 1 ; Minucius Felix, *Octauius* 9, 2 ; Tertullien, *Apol.* 39, 7. Cf. B. Pouderon, *Les Apologistes grecs du II^e siècle*, p. 63-65 et p. 102.

43. *Apol.* 21, 3.

44. *Octauius* 9, 4.

45. *Octauius* 10, 5.

46. *Octauius* 12, 1 ; 12,3 ; 12,6.

47. *Passio Perpetuae et Felicitatis* 5 ; trad. J. Amat.

élevée de ces mains jusqu'à la fleur de l'âge où on te voit, s'il est vrai que je t'ai préférée à tous tes frères : ne fais pas de moi un objet de honte devant les gens. Pense à tes frères, pense à ta mère et à ta tante, pense à ton fils qui après toi ne pourra pas vivre. Laisse là ton orgueil ; ne nous fais pas tous mourir de chagrin : aucun de nous ne pourra plus parler sans crainte, si tu subis quelque condamnation. »

Le père de Perpétue est un notable, attaché aux valeurs traditionnelles et à l'honneur familial, désormais entaché par l'arrestation de Perpétue. Il se montre particulièrement préoccupé par la rumeur publique. On notera que le passage *ne me dederis in dedecus hominum* manque dans la traduction grecque, peut-être parce qu'il est trop typique de la mentalité romaine.

La honte comme instrument de polémique et de direction

Si la honte participe du sentiment de contrition religieuse, mais peut également constituer un obstacle de nature psychologique, c'est que la représentation que le sujet a de sa dignité n'est pas la même dans les deux cas. Dans le premier, elle implique de se conformer en tous points aux commandements de Dieu ; dans le second, les exigences de la nouvelle religion sont perçues comme ne permettant pas à ses adeptes de mériter leur propre estime ou celle d'autrui. Les considérations sur la honte sont alors utilisées par les auteurs chrétiens eux-mêmes dans le cadre de conflits inter-religieux pour amener leurs détracteurs à embrasser la nouvelle religion ou, dans le cadre de conflits intrareligieux (contre des hérétiques ou, tout simplement, contre des chrétiens laxistes), pour imposer des règles de conduite à la hauteur des exigences morales du christianisme. Ce type de discours apparaît comme un instrument efficace de polémique et de direction.

La notion sert tout d'abord de *levier apologétique*. Une des pratiques des apologistes consiste en effet à faire apparaître le ridicule ou l'immoralité des croyances et des pratiques de leurs adversaires, souvent pour répondre à des accusations de même type formulées par les païens. L'enjeu est de les convaincre de la supériorité morale du christianisme, en montrant d'une part que les accusations païennes qui stigmatisent le christianisme comme honteux sont sans fondements et, d'autre part, que les païens sont coutumiers des comportements scandaleux qu'ils imputent aux chrétiens, ainsi que le théorise Tertullien :

Nec tantum refutabo quae nobis obiciuntur, sed etiam in ipsos retorquebo, qui obiciunt, ut ex hoc quoque sciant homines, in Christianis non esse quae in se non nesciunt esse, simul uti erubescant accusantes, non dico pesimi optimos, sed et iam, ut uolunt, compares suos⁴⁸.

Je ne réfuterai pas seulement les reproches qu'on nous fait, mais je les rétorquerai contre leurs auteurs ; les hommes sauront ainsi qu'on ne trouve pas chez nous autres chrétiens ces crimes dont ils se savent eux-mêmes coupables, et en même temps ils rougiront de voir, ne

48. *Apologeticum* 4, 1.

disons pas que c'est le crime qui accuse la vertu, mais qu'ils accusent des hommes qui sont leurs pareils, à les entendre.

Dans le dialogue de Minucius Felix, Octavius répond point par point au discours de Caecilius. Par exemple sur l'accusation d'inceste et de débauche (§ 9, 2) :

Et de incesto conuiuio fabulam grandem aduersum nos daemonum coitio mentita est, ut gloriā pudicitiae deformis infamiae adspersione macularet, ut ante exploratam ueritatem homines a nobis terrore infandae opinionis auerteret. Sic de isto et tuus Fronto non ut adfirmator testimonium fecit, sed conuicium ut orator adspersit; haec enim potius de uestris gentibus nata sunt⁴⁹.

Quant aux banquets incestueux, c'est une énorme légende que les démons coalisés ont inventée contre nous, pour salir la gloire de notre chasteté en répandant sur nous une hideuse infamie, pour détourner de nous les esprits avant qu'ils n'aient découvert la vérité, par l'effet terrifiant d'un bruit abominable. C'est ainsi que sur ce point ton compatriote Fronton, entre autres, s'est conduit non en garant qui porte un témoignage, mais en orateur qui répand l'injure. En fait, ces pratiques viennent bien plutôt des peuples de votre espèce.

De manière générale, le procédé de rétorsion et les considérations sur la honte dans la bouche d'Octavius servent à détruire la représentation que se font les païens de leur religion⁵⁰.

Le *thème parénétique* de la concurrence des vertus chrétiennes et païennes fait lui aussi appel à des considérations sur la honte. Tertullien et Cyprien pratiquent une forme de discours qui consiste à faire honte aux chrétiens de la faiblesse de leur vertu par rapport aux autres, c'est-à-dire aux non chrétiens⁵¹. Dans le *De exhortatione castitatis* par exemple, consacré à la question du remariage du conjoint survivant, Tertullien énumère plusieurs exemples de monogames païens et explique quelle est la signification de cet éloge de la vertu non chrétienne :

Ad hanc meam cohortationem, frater dilectissime, accedunt etiam saecularia exempla, quae saepe nobis etiam in testimonio posita sunt, cum quid bonum et deo placitum ab extraneis quoque agnoscitur et testimonio honoratur. Denique monogamia apud ethnicos ita in summo honore est, ut et uirginibus legitime nubentibus uniura pronuba adhibeat; et si auspicii causa, utique boni auspicii est; item, ut in quibusdam sollemnibus et officiis prior sit uniurae locus. Certe Flaminica non nisi uniura est; quae et Flaminis lex est. Nam quod ipsi Pontifici Maximo iterare matrimonium non licet utique monogamiae gloria est. Cum autem dei sacramenta satanas affectat, prouocatio est nostra, immo suffusio, si pigri simus ad continentiam deo exhibendam, quam diabolo quidam praestant, nunc uirginitate, nunc uiduitate perpetua. [...] Erunt nobis in testimonium et feminae quaedam saeculares ob uniuiratus obstinationem famam consecutae; aliqua Dido, quae profuga in alieno solo, ubi nuptias regis ulro optasse debuerat, ne tamen secundas experiretur, maluit e contrario uiri quam nubere; uel illa Lucretia, quae etsi semel per uim et inuita alium uirum passa est, sanguine suo maculatam carnem abluit, ne uitueret iam non sibi uniura⁵².

49. *Octauius* 31, 1-2.

50. Ce qui n'implique pas une argumentation entièrement neuve ; sur bien des points, les apologistes reprennent les critiques formulées par les païens.

51. Le procédé a été surtout étudié dans le cadre des travaux sur l'*exemplum* chez Tertullien, cf. H. Pétré, *L'exemplum chez Tertullien*, p. 52-84 ; R. Braun, « Les païens juges des chrétiens : un thème parénétique de Tertullien ». Voir aussi E. A. Clark, « Sex, shame, and rhetoric : en-gendering early Christian ethics », p. 224-225.

52. *De exhortatione castitatis* 13, 1-3.

Aux motifs de ma présente exhortation, frère très aimé, s'ajoutent aussi les exemples du siècle, qui nous sont souvent aussi présentés comme un témoignage, quand quelque chose de bien et qui plaît à Dieu est également reconnu par ceux qui sont étrangers à la foi, et reçoit une marque d'honneur en devenant témoignage. Ainsi la monogamie est-elle très en honneur chez les païens, à tel point que, aux jeunes filles qui célèbrent de justes noces, on donne, pour les conduire, une femme qui n'a été mariée qu'une fois – et si c'est pour le présage, c'est assurément d'un bon présage ; à tel point, également, que, pour certaines cérémonies et certaines fonctions, la femme mariée une seule fois a la préséance. En tout cas, la femme du flamme ne doit avoir été mariée qu'une seule fois, ce qui est aussi la règle pour le flamme. Quant au fait que le grand pontife lui-même ne puisse pas se remarier, c'est assurément la gloire de la monogamie. Et quand Satan imite les observances consacrées par Dieu, c'est un défi qui nous est lancé, ou plutôt c'est une honte pour nous si nous hésitons à pratiquer pour Dieu la continence dont certains font preuve pour le Diable, en demeurant sans défaillance soit dans la virginité, soit dans le veuvage. [...] Elles constitueront aussi pour nous un témoignage, certaines femmes païennes qui ont acquis la célébrité pour leur attachement à n'être l'épouse que d'un seul homme : une Didon, qui en fuite sur un sol étranger où elle aurait dû souhaiter spontanément le mariage avec un roi, pour ne pas connaître cependant un second mariage préférera au contraire brûler plutôt que de se marier ; ou encore Lucrèce, qui bien qu'elle n'eût subi qu'une seule fois, sous la violence, malgré elle, un autre homme, a lavé dans son propre sang la souillure imposée à sa chair, pour ne pas vivre sans être à ses yeux l'épouse d'un seul homme.

Ce type de discours implique chez l'auditeur le désir d'appartenir à un groupe supérieur sur le plan moral et religieux, cette supériorité étant incarnée par le christianisme. Comme l'a montré R. Braun, Tertullien utilise de manière originale cette technique rhétorique éprouvée⁵³. Tout d'abord, la vertu païenne est chez lui une contrefaçon diabolique des vertus chrétiennes. Par ailleurs, Tertullien donne au fil des textes une forme paradoxale au motif : à l'encouragement que suscite la provocation diabolique se substitue la honte qui accablera les chrétiens au jour du jugement ; les païens vertueux deviennent témoins à charge, puis juges des chrétiens. Dans les textes qui orchestrent le thème, Tertullien exploite des figures susceptibles d'être estimées aussi bien par des chrétiens que par des païens⁵⁴.

Destinées à encourager les chrétiens et à leur faire honte, les références à la vertu des païens permettent aussi d'édicter des normes morales rigoureuses⁵⁵. Dans le cas de Tertullien, la vie morale est nettement orientée vers l'ascèse sexuelle, conformément au cadre théologique de l'économie du salut⁵⁶ : Tertullien considère

53. R. Braun, « Les païens juges des chrétiens : un thème parénétique de Tertullien ».

54. Cf. Tertullien, *Ad martyras* 5, 2; *Ad uxorem* I, 6, 3-5; *De virginibus uelandis* 17, 2; *De corona* 15, 3-4; *De monogamia* 17; Cyprien, *De opere et eleemosynis* 22.

55. E. A. Clark, « Sex, shame, and rhetoric : en-gendering early christian ethics », limite son étude à l'instauration de normes éthiques par le biais d'une « rhétorique de la honte ». Elle refuse, à tort selon nous, l'idée que celle-ci puisse prendre son sens, au moins en partie, dans la perspective de l'Écriture (p. 222).

56. C'est la thèse de K. De Brabander, *Le Retour au paradis : la relation entre la sanctification de l'homme et l'ascèse sexuelle chez Tertullien*, en particulier la troisième partie « L'ascèse sexuelle comme expression de sanctification ».

l'ascèse sexuelle, sous toutes ses formes⁵⁷, comme la modalité qui répond le mieux à l'état paradisiaque retrouvé par le baptême. La vie paradisiaque sert donc de norme pour la vie morale et le chrétien doit se comporter avec vigilance, puisque la pénitence n'est pas réitérable. La honte s'est manifestée après la faute qui prive le premier couple de l'état paradisiaque; le discours centré sur l'ascèse sexuelle, qui stigmatise comme honteuse toute conduite déviant par rapport à cette norme, doit permettre de le regagner.

La honte comme instrument du salut : le *necessarium dedecus fidei*

Dans les représentations des auteurs chrétiens, la honte peut engendrer deux démarches moralement opposées. Tout l'effort des auteurs de textes apologétiques ou disciplinaires, convaincus de la supériorité morale du christianisme, vise à inspirer la honte de ne pas être chrétien à des adversaires païens ou à des fidèles auxquels il est reproché de ne pas adopter un comportement à la hauteur de la nouvelle religion. Le discours renverse la situation : ceux qui doivent avoir honte ne sont plus les chrétiens, mais les autres, païens ou chrétiens tièdes.

Si la dualité axiologique ressort à ce point des indications éparses que renferment les textes, c'est en partie en raison de la situation du christianisme : la pensée chrétienne apporte un univers de signes et de représentations partiellement étranger aux cadres de pensée traditionnels et dominants⁵⁸. La pensée chrétienne valorise en effet, de manière paradoxale pour un esprit non converti, les conduites d'humilité, voire les pratiques d'abaissement dont elle fait la condition du salut. Les actes de la pénitence publique par exemple, en humiliant le pénitent, manifestent une adhésion renouvelée au renversement des valeurs qu'entend incarner le christianisme :

*Cum igitur prouolut hominem, magis releuat; cum squalidum facit, magis emundatum reddit; cum accusat, excusat; cum condemnat, absoluit. In quantum non peperceris tibi, in tantum tibi Deus, crede, parcer*⁵⁹.

C'est pourquoi, quand elle prosterne l'homme, elle le redresse bien plutôt; quand elle le charge de crasse, elle le rend plus propre; quand elle l'accuse, elle l'excuse; quand elle le condamne, elle l'absout. Autant tu auras refusé de t'épargner, autant, crois-le bien, Dieu t'épargnera.

Tertullien peut donc répondre aux chrétiens qui refusent cette discipline au profit d'une pénitence intérieure qu'ils méconnaissent ce qu'est réellement leur intérêt :

Ego rubori locum non facio, cum plus de detimento eius adquiro, cum ipse hominem quodammodo exhortatur : « Ne me respexeris, dicens, pro te mihi melius est perire. » Certe periculum eius tunc, si forte, onerosum est, cum penes insultatores in risoluo consistit, ubi de alterius ruina alter attollitur, ubi prostato supercenditur. Ceterum inter fratres atque conseruos, ubi communis

57. Cf. *De exhortatione castitatis* 1, 3-4.

58. Cf. B. Pouderon, *Les Apologistes grecs du II^e siècle*, p. 43 et 103.

59. *De paenitentia* 9, 6. Cf. G. G. Stroumsa, « Du repentir à la pénitence : l'exemple de Tertullien », p. 82.

spes, metus, gaudium, dolor, passio – quia communis Spiritus de communi Domino et patre –, quid tu hos aliud quam te opinaris? Quid consortes casuum tuorum ut plausores fugis? Non potest corpus de unius membra uestigatione laetum agere: condoleat uniuersum et ad remedium collaboret necesse est. In uno et altero ecclesia est, ecclesia uero Christus. Ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras. Aequi illi cum super te lacrimas agunt, Christus patitur, Christus patrem deprecatur. Facile impetratur semper quod filius postulat. Grande plane emolumen tum ueracundiae occultatio delicti pollicetur. Videlicet si quid humanae notitiae subduxerimus, proinde et Dominum celabimus? Adeone existimatio hominum et Dei conscientia comparantur? An melius est damnatum latere quam palam absolui⁶⁰?

Pour moi, je n'accorde aucune place à la honte, quand j'augmente mon profit à lui porter préjudice et qu'elle-même y exhorte l'homme, en quelque sorte, en lui disant : « N'aie de moi aucun souci ; mieux vaut que je périsse pour toi. » Certes, le péril qu'il lui arrive de courir est grave, étant donné qu'il consiste en propos moqueurs de la part de gens qui ont l'intention de vous insulter, là où l'un s'élève par la ruine de l'autre, où l'on monte en prenant pour marchepied celui qui git à terre. Mais au milieu de frères, serviteurs du même maître, là où sont communes l'espérance, la crainte, la joie, la peine, la souffrance – car commun est l'Esprit, envoyé par le même Seigneur et Père –, pourquoi les crois-tu différents de moi ? Pourquoi fuis-tu comme des railleur ceux qui partagent tes malheurs ? Le corps ne peut se réjouir, quand souffre l'un de ses membres ; il est nécessaire que tout entier il s'afflige et travaille à sa guérison. Là où sont ensemble un ou deux fidèles, là est l'Église, mais l'Église, c'est le Christ. Par conséquent, lorsque tu tends les mains vers les genoux de tes frères, c'est le Christ que tu touches, c'est le Christ que tu implores. Pareillement, quand ils versent des larmes sur toi, c'est le Christ qui compatit, c'est le Christ qui supplie son Père. Ce qu'un fils demande, il l'obtient toujours, facilement. Vraiment, il est grand le profit que la dissimulation du péché promet à la délicatesse. Bien sûr, si nous avons pu soustraire quelque chose à la connaissance des hommes, nous pourrons aussi le cacher au Seigneur ! En est-on au point de comparer l'opinion des hommes et le jugement de Dieu ? Ou bien vaut-il mieux être condamné en secret que d'être absous en public ?

L'amour-propre ne doit pas faire obstacle aux œuvres pénitentielles qui sont le moyen exigé par Dieu pour obtenir le salut. Tertullien juge vaines les craintes de subir des moqueries de la part des autres : la pénitence est accomplie devant des frères, membres de la même Église, qui intercèdent pour le pénitent. En d'autres termes, la honte est, en pareil cas, le fruit d'une mauvaise estimation de ce qui est utile au salut et de ce que sont les autres.

G. G. Stroumsa interprète ce texte de Tertullien comme le passage d'une éthique de la honte à une éthique de la culpabilité⁶¹. Mais par la conscience de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas, les chrétiens se soumettent aux commandements divins. Dans un livre récent, V. Burrus voit plutôt dans le christianisme naissant une conversion de la honte, qui prend en compte la notion de salut. La honte se transforme en une *defiant shamelessness*, un facteur essentiel dans la définition de l'identité chrétienne⁶². Dans le passage du *De paenitentia*

60. *De paenitentia* 10, 3-8.

61. G. G. Stroumsa, « Du repentir à la pénitence : l'exemple de Tertullien », p. 82-83.

62. V. Burrus, *Saving Shame : Martyrs, Saints, and Other Abject Subjects*, p. 7-8. Le propos, ordonné chronologiquement et géographiquement, vise à étudier le phénomène sur une ère géographique et chronologique (jusqu'au VIII^e siècle) nettement plus étendue que nous ne le faisons ici. L'auteur insiste en particulier sur le spectacle de la honte dans le cadre du martyre et des pratiques ascétiques,

cité plus haut, les notions de salut et de châtiment tiennent un rôle central⁶³. Cependant, l'humiliation publique, qui sert de prestation compensatoire, ainsi que les structures sociales dans lesquelles elle se développe sont des éléments tout aussi importants. Il est donc réducteur de définir ce que décrit Tertullien uniquement en termes d'éthique de la culpabilité ou d'éthique de la honte. Le fait même que V. Burrus mette l'accent sur une *transformation* de la honte montre bien que les frontières ne sont pas aussi rigides.

À plusieurs reprises, Tertullien répudie la honte. Mais ces déclarations, que ce soit dans le cadre d'une défense de la pénitence publique ou d'une réponse à Marcion sur l'Incarnation, sont toujours accompagnées d'une exploitation massive du vocabulaire du déshonneur et de la honte⁶⁴. Le poids de la polémique l'explique en partie, mais d'autres passages, où la honte est présentée comme une condition du salut, laissent entrevoir que les choses sont plus complexes et invitent à reconSIDéRer la question :

Totum denique dei mei penes uos dedecus sacramentum est humanae salutis⁶⁵.

Car tout ce qui est chez vous déshonneur de mon dieu est mystère sacré du salut de l'homme.

En recourant au lexique de la honte, Tertullien fait une place à la manière dont l'adversaire, chrétien laxiste, hérétique ou juif⁶⁶, juge certains aspects de la religion chrétienne. À cette lecture, Tertullien en substitue une autre, qui fait précisément des aspects honteux ou déshonorants dénoncés par l'adversaire la condition du salut. Loin d'être nié, le caractère scandaleux est présenté, sous la forme du paradoxe, comme constitutif de la religion. Dans le *De carne Christi* par exemple, Tertullien s'en prend à l'interprétation marcionite de l'Incarnation et montre que l'Incarnation n'est ni impossible, ni scandaleuse au regard de la divinité du Christ. Voulue par Dieu, l'Incarnation est un acte d'amour, puisque le Christ n'a pas eu honte de porter une chair identique à celle de l'homme ; Tertullien insiste également sur l'inconséquence de Marcion qui ne perçoit pas la solidarité de l'Incarnation et de la mort et de la passion du Christ⁶⁷. Tertullien assume le fait que, à l'aune des critères du monde, la naissance du Christ puisse être jugée inconvenante. Elle constitue un défi pour la sagesse des hommes, ainsi que le déclare Tertullien dans le sillage paulinien : *Stulta mundi elegit Deus ut confundat sapientia* (1 Co 1, 27)⁶⁸. Ce qui aux yeux du monde

mais sans indiquer nettement si le contexte géographique et historique a une influence sur le rôle dévolu à la honte.

63. Cf. *De paenitentia* 10, 1, où Tertullien vise les chrétiens plus soucieux de la honte que de leur salut (*pudoris magis memores quam salutis*).

64. Cf. *De paenitentia* 10, 3; *De carne Christi* 5, 4. La réponse à Marcion s'accompagne par exemple d'une description de la naissance humaine, cf. *De carne Christi* 4; *Aduersus Marcionem* III, 11; IV, 21, 10-12.

65. *Aduersus Marcionem* II, 27, 7 ; trad. R. Braun. Cf. V, 5, 5-10 ; IV, 21, 12 ; *De baptismo* 2, 3.

66. Tertullien, *Aduersus Iudeos* 10, sur la crucifixion ; 14, sur le double avènement du Christ.

67. *De carne Christi* 4-5.

68. *De carne Christi* 4, 5.

est objet de honte est voulu par Dieu et relève de la sagesse de Dieu. Il y a là un élément essentiel de la foi et un instrument du salut :

Quid destruis necessarium dedecus fidei? Quodcumque deo indignum est mihi expedit. Saluus sum si non confundar de domino meo. « Qui me, inquit, confusus fuerit, confundar et ego eius. » Alias non inuenio materias confusionis quae me per contemptum ruboris probent bene impudentem et feliciter stultum. Crucifixus est dei filius; non pudet quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; credibile est quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est quia impossibile⁶⁹.

Pourquoi détruire ce déshonneur nécessaire à la foi ? Tout ce qui est indigne de Dieu tourne à mon avantage. Je suis sauvé si je ne rougis point de mon Seigneur. Car il a dit : « Qui rougira de moi, je rougirai aussi de lui. » Or je ne trouve pas de matière à rougir que celles qui me prouvent, quand je méprise ma honte, que mon impudence est un bien et ma folie une félicité. Le Fils de Dieu a été crucifié ? Je n'ai pas honte puisqu'il faut avoir honte. Le Fils de Dieu est mort ? Il faut y croire puisque c'est absurde. Il a été enseveli, il est ressuscité : cela est certain puisque c'est impossible.

Une juste appréciation de l'attitude des chrétiens par rapport à la honte doit tenir compte de l'enracinement scripturaire. Au cœur de ce développement sur la honte et sur le salut se trouve l'affirmation de Mt 10, 33 (cf. Mc 8, 38, Lc 9, 26) : Tertullien s'attache à préciser ce qui a pu la provoquer et l'interprète comme une invitation à surmonter la honte.

La lecture chrétienne se caractérise par un renversement de perspective, souvent présenté comme un trait original de la nouvelle religion. S'en tenir à une lecture inspirée des valeurs traditionnelles est la marque d'une conversion inaboutie, d'un esprit incapable de prendre en compte le retournement des valeurs que prône le christianisme, retournement au cœur des incompréhensions entre païens et chrétiens. En témoigne la réponse d'Octavius à Caecilius qui décrivait la religion chrétienne comme une religion de pauvres⁷⁰. Le couple *pauper / diues* a évidemment changé de sens :

Ceterum quod plerique pauperes dicimus, non est infamia nostra, sed gloria [...]. Et tamen quis potest pauper esse qui non eget, qui non inhibat alieno, qui deo diues est⁷¹ ?

Quant à notre renom de pauvreté, ce n'est pas un déshonneur pour nous, mais notre gloire [...]. D'ailleurs peut-on être pauvre quand on n'a pas de besoin, qu'on n'aspire pas au bien d'autrui, qu'on est riche de Dieu ?

Cette inversion des signes se traduit par une invitation à dépasser la honte, qu'il s'agisse du dogme ou des pratiques pénitentielles, mais aussi des genres de vie érigés en modèles, qui sont eux aussi susceptibles d'une double lecture, païenne et chrétienne. Aux premiers temps du christianisme, le martyre est

69. *De carne Christi* 5, 3-4; trad. J.-P. Mahé. Le *De carne Christi* 5, 3-4 a été étudié dans cette perspective par V. Décarie, « Le paradoxe de Tertullien », en particulier p. 28-30; J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, p. 331-337. Cf. aussi V. Burrus, *Saving Shame : Martyrs, Saints, and Other Abject Subjects*, p. 52-57.

70. *Octavius* 8.

71. *Octavius* 36, 3-4.

ainsi considéré comme une voie privilégiée vers le salut⁷². La mort des martyrs est perçue comme ignominieuse par les spectateurs païens, tandis qu'elle est glorieuse aux yeux des chrétiens, qui y voient l'imitation du Christ⁷³. La persécution apporte aussi son lot d'apostats. Le chrétien qui flétrit est alors présenté comme un chrétien incapable de dépasser la honte. De manière significative, Cyprien lui oppose l'affirmation de Mc 8, 38 (Lc 9, 26) :

Christus in praecepsis suis dicit : « Qui confusus me fuerit, confundet eum Filius hominis », et christianum se putat qui christianus esse aut confunditur aut ueretur? Quomodo potest esse cum Christo qui ad Christum pertinere aut erubescit aut metuit⁷⁴?

Le Christ, dans ses préceptes, dit : « Si quelqu'un rougit de moi, le Fils de l'homme rougira de lui », et il pense être chrétien celui qui rougit ou a peur d'être chrétien ? Comment peut-il être avec le Christ celui qui a honte ou redoute d'appartenir au Christ ?

Par la suite, avec l'amélioration du sort fait aux chrétiens, le martyre sanglant ne sera plus d'actualité et les pratiques ascétiques, qui valorisent l'humiliation et l'abaissement du corps, seront vues comme un moyen de salut, tout en suscitant parfois étonnement et réserves en raison de leur caractère excessif⁷⁵. L'indignité de ces genres de vie est pleinement acceptée car ils confèrent la sainteté.

Dans leur présentation et leur apologie du christianisme, les auteurs insistent sur le fait que le christianisme se construit contre les représentations traditionnelles. La polémique contre les païens, mais aussi contre les juifs et les hérétiques, conduit les auteurs chrétiens à mettre au cœur de leur discours le caractère scandaleux de l'Incarnation et de la passion du Christ. Le retournement des valeurs qu'enseigne la passion du Christ, où l'abaissement fonde le salut, est aussi au centre des pratiques disciplinaires et des genres de vies défendus par ces auteurs.

Conclusion

Sentiment éprouvé par celui qui prend conscience d'une faute, la honte est étroitement liée à la représentation qu'il se fait de sa dignité. L'étude de ce sentiment, à une époque où tente de s'imposer une religion qui fait de la conduite morale de ses adeptes la raison de sa supériorité et qui lui accorde une valeur apologétique, revêt un intérêt particulier. Si elle ne fait pas l'objet

72. L'exégèse de la parabole du semeur associe couramment à chaque récompense un genre de vie : le martyre est crédité de la plus haute. Cf. Cyprien, *De habitu uirginum* 21 ; *Ep.* 76, 6, 2, mais aussi l'auteur de l'homélie *De centesima, sexagesima, tricesima* (III^e siècle).

73. Pour Tertullien, *Apol.* 21, 3, les chrétiens sont fiers d'être condamnés pour le Christ. Avec la peur de la douleur, la honte peut conduire à fuir le martyre, cf. *Scorpiae* 5, 6. V. Burrus, *Saving Shame : Martyrs, Saints, and Other Abject Subjects*, p. 19-32, analyse dans cette perspective les exemples d'Ignace d'Antioche, de Polycarpe, de Blandine et de Perpétue.

74. *De lapsis* 28. Pour Tertullien aussi, *Scorpiae* 9, 13, l'apostasie naît de la honte.

75. La pratique ascétique est étudiée par V. Burrus, *Saving Shame : Martyrs, Saints, and Other Abject Subjects*, p. 81-109.

d'un discours spécifique, la honte apparaît comme une notion récurrente dans le discours chrétien, dominé alors par l'apologétique et les traités de discipline. Au-delà du rôle que lui attribuent les auteurs chrétiens dans la vie morale, les considérations sur la honte permettent de saisir comment est reçue la nouvelle religion et surtout ce qui en fait, aux yeux de ses défenseurs, l'originalité.

Les considérations sur la honte chez les auteurs chrétiens laissent entrevoir aussi bien la psychologie du converti (incompréhension de certains points du dogme, réticences envers des pratiques jugées dégradantes), que celle des opposants au christianisme (la honte qu'éprouve le père de Perpétue). En dépit de sa place comme expression du sentiment de contrition religieuse, la honte risque de perdre tout effet salutaire lorsqu'elle repose sur une mauvaise estimation de ce qui est utile au chrétien ou sur une appréciation inexacte de ce qui fait sa dignité. Elle ne peut servir de ressort pour la vie morale que dans un esprit «converti», qui a pris en compte le renversement des valeurs que veut incarner le christianisme.

Si, dans le cadre de la polémique, les auteurs chrétiens stigmatisent comme honteuse la conduite de leurs adversaires païens et chrétiens – retournant parfois des accusations analogues –, ils s'emploient surtout à montrer comment, dans le cadre d'une opposition entre la sagesse de Dieu et celle du monde, ce qui peut sembler indigne est la condition du salut. Cette inversion des valeurs, qui invite le chrétien à dépasser le sentiment de honte, est au cœur des aspects essentiels de la foi et des genres de vie érigés par les chrétiens en modèles de sainteté.

DE LA HONTE CLASSIQUE À LA HONTE CHRÉTIENNE?

Quelques réflexions d'après l'œuvre d'Isidore de Séville

Jacques ELFASSI¹

Si, pour étudier la notion de honte, j'ai spontanément pensé à partir de l'œuvre d'Isidore de Séville, ce n'est pas seulement parce que je connais relativement bien cet auteur, mais c'est aussi parce qu'il offre souvent de nombreuses clés permettant la compréhension d'un concept. En effet, Isidore ne se contente pas d'utiliser des mots, il réfléchit aussi sur les mots qu'il emploie : une grande partie de son œuvre relève du métadiscours. Et ce métadiscours est de surcroît de deux types, à la fois linguistique et théologique : l'évêque de Séville a laissé plusieurs ouvrages grammaticaux, comme le premier livre des *Differentiae* et les *Etymologiae*, et des œuvres de contenu plus théologique et spirituel, comme le second livre des *Differentiae*, les *Sententiae* et les *Synonyma*. En outre, il est l'héritier d'une double tradition, à la fois classique et chrétienne, et chez lui, ce double héritage apparaît peut-être de manière plus visible que chez d'autres, parce que sa méthode, qui est souvent fondée sur la compilation, permet de mieux repérer ses sources, et parce que son rapport à la tradition classique païenne est exempt des complexes qui caractérisaient Jérôme ou Augustin par exemple. Cela vient probablement du fait qu'il a vécu au VII^e siècle, à une époque où le paganisme était déjà mort comme religion : on pouvait donc en parler en termes culturels et non plus cultuels. Enfin, Isidore a été abondamment lu et cité au Moyen Âge. Étudier la représentation de certains concepts chez cet auteur permet donc aussi de mieux comprendre la représentation de ces concepts au Moyen Âge².

Une première enquête sur la honte dans l'œuvre d'Isidore peut paraître décevante : on ne trouve pas de définition du mot dans les *Etymologiae*, ni de chapitre *De pudore* ou *De uerecundia* dans les *Sententiae*. Néanmoins, plusieurs

1. Maître de conférences en langue et littérature latines à l'université Paul-Verlaine de Metz.

2. Cet article s'inscrit d'ailleurs dans le cadre du projet de recherche *Hispania como intermediaria entre distintas culturas durante la Edad Media*, dirigé par C. Codoñer (université de Salamanque) et financé par le ministère de l'Éducation espagnol (projet HUM2006-05744/FILO).

passages de son œuvre éclairent la façon dont il concevait cette notion. Parmi ces passages, le plus significatif, ne serait-ce que par la proximité en quelques lignes des termes *pudor*, *uerecundia* et *erubescere*, se trouve dans le chapitre II, 23 des *Synonyma* :

Esto igitur paruu in oculis tuis, ut sis magnus in oculis Dei. Tanto enim eris ante Deum pretiosior, quanto fueris ante oculos tuos dispectior. Porta quoque semper uerecundiam in uultu de recordatione delicti, porta pudorem in facie de memoria commissi peccati. Peccati pudore oculos tuos adollere erubesce.

Sois donc petit à tes yeux, pour être grand aux yeux de Dieu. Car tu seras devant Dieu d'autant plus précieux que tu auras été à tes propres yeux plus méprisable. Porte aussi toujours la confusion sur ton visage au souvenir de ta faute, porte la honte sur ta face en te remémorant le péché commis. Par honte du péché rougis de lever les yeux.

Les sentences consacrées à la honte sont ici incluses dans un développement sur l'humilité : la honte apparaît comme une composante de cette vertu. Avoir conscience de la faute qu'on a commise, et en ressentir de la honte, est une marque d'humilité. Or l'humilité est une grande vertu, et donc la honte est d'une certaine façon mise en valeur pour cette raison. Elle est même prescrite à l'impératif (*porta uerecundiam, porta pudorem, erubescere*). Ce lien entre honte et humilité est du reste conservé dans les florilèges médiévaux qui reprennent ce passage d'Isidore, par exemple le *Liber scintillarum* de Defensor (4, 44)³, le *Liber de qualitate caelestis patriae* d'Emmo (chapitre 33; PL 118, 905 B)⁴, le *Liber de modo bene uiuendi* attribué à Bernard de Clairvaux (XXVII, 83; PL 184, 1250 D)⁵, ou l'*Exhortatio ad contemptum temporalium* attribuée à Anselme de Cantorbéry (PL 158, 680 D-681 A)⁶. En effet, aussi bien Defensor qu'Emmo insèrent cet extrait dans un chapitre consacré à l'humilité : le chapitre 4 de Defensor est intitulé *De humilitate* (« L'humilité »), et le chapitre 33 d'Emmo *De laude humilitatis* (« L'éloge de l'humilité »). L'*Exhortatio* attribuée à Anselme n'est pas découpée en chapitres, mais elle recopie l'ensemble du passage d'Isidore avec la même insistance sur l'humilité. En revanche, le chapitre xxvii du *Liber de modo bene uiuendi* s'appelle *De confessione peccatorum et paenitentia*, « la confession des péchés et la pénitence ».

De fait, la honte du péché doit amener au repentir et à la pénitence. Après avoir exhorté à la honte, Isidore continue ainsi :

3. L'auteur, Defensor, est généralement considéré comme un moine de Ligugé, mais cette hypothèse est incertaine : voir notamment F. Lifshitz, « Demonstrating Gun(t)za », p. 85-96.

4. On ne sait rien sur Embo. Le *Liber de qualitate caelestis patriae*, florilège moral, est dédié à un certain « Guillaume » : si, comme le pense A. Wilmart, « Lettres de l'époque carolingienne », p. 236-238, le dédicataire est Guillaume de Gellone, l'ouvrage fut nécessairement composé entre 804 et 812.

5. Sur ce texte, voir A. Mc Govern-Mouron, « Listen to me, daughter », et J. Elfassi, « La réception de l'envie dans la pensée médiévale », p. 49, note 45 (qui émet l'hypothèse que le texte est d'origine espagnole).

6. Sur ce texte, voir R. Bultot, « Les *Synonyma* d'Isidore de Séville », et J. Elfassi, « La réception de l'envie dans la pensée médiévale », p. 49, note 41 (qui suggère, à titre d'hypothèse, que le texte pourrait être d'origine française et plus précisément cartusienne).

*Sit conpunctio in corde, sit lamentum in pectore, ad lacrimas semper esto paratus [...]. Tanto sis promptus ad lamenta, quanto fuisti pronus ad culpam; qualis tibi fuit ad peccandum intentio, talis sit ad paenitendum deuotio*⁷.

Qu'il y ait de la componction dans ton cœur, qu'il y ait une lamentation dans ta poitrine, sois toujours prêt aux larmes [...]. Sois d'autant plus enclin aux lamentations que tu as été plus enclin à la faute ; telle fut ton application au péché, telle doit être ton application à la pénitence.

Ce lien entre honte et pénitence a une conséquence majeure : c'est que la honte incite à devenir plus vertueux, elle oblige à une véritable conversion personnelle. Certes, Isidore n'écrit nulle part explicitement que la honte amène à corriger sa vie. Mais il établit un lien entre pénitence et progrès moral, par exemple dans ce passage des *Synonyma* :

*Nihil prosunt lamenta, si replicantur peccata [...]. Esto in paenitentia fortiter confirmatus. Vitam bonam quam coepisti tenere non deseras, propositum bonae uitae conserua iam iugiter*⁸.

Les lamentations ne sont d'aucune utilité, si les péchés sont reproduits [...]. Avec force sois ferme dans la pénitence. Ne renonce pas à la vie honnête que tu as commencé de mener, désormais conserve continuellement ton projet de vie honnête.

Il est facile d'en déduire le syllogisme suivant : la honte du péché implique la pénitence et les larmes, d'autre part la pénitence et les larmes impliquent une conversion personnelle, donc, logiquement, la honte implique une conversion personnelle.

La honte a donc un statut particulier : sans doute n'est-ce pas une vertu, car elle suppose commise l'action honteuse – ce n'est qu'après coup que le pécheur regrette ce péché. Mais parce qu'elle est une preuve d'humilité, parce qu'elle conduit à un progrès moral, elle fait l'objet d'un jugement positif. Un autre texte d'Isidore, emprunté cette fois aux *Sententiae*, donne d'autres raisons encore de louer la honte :

*Multi enim publice delinquentes, sine ullo pudore sua flagitia praedicant, nec ullam utuntur sceleris uercundiam. Quaedam enim iam iustitiae portio est iniuriam suam homini abscondere, et in semetipso de peccatis propriis erubescere [...]. Ex eo ipso quo quisque peccatum quod agit abscondit, iudicii iam esse indicium, quia non erubescitur nisi de conscientiae reatu. Ergo ex hoc ipsud quod quisque de facto suo erubescit ipse sibi iam iudex fit*⁹.

Beaucoup d'hommes, en péchant de façon publique, prêchent leurs vices sans aucune honte, et ne font preuve d'aucune retenue dans leur crime. Il y a en effet déjà une certaine part de justice dans le fait de cacher son iniquité aux hommes, et de rougir en soi-même de ses propres péchés [...]. Du fait même que quelqu'un cache ce qu'il fait, cela prouve déjà qu'il se juge, car on ne rougit que de l'accusation de la conscience. Donc, du fait même que quelqu'un rougit de son méfait, il devient déjà lui-même son propre juge.

7. *Synonyma* II, 24. Ce passage est un de ceux où les différences entre les deux recensions des *Synonyma* sont les plus importantes (sur ce problème de la double recension de l'œuvre, voir J. Elfassi, « Les deux recensions des *Synonyma* »). Néanmoins, comme les deux rédactions sont probablement authentiques et que ce problème n'a aucune incidence sur le sujet de cet article, je n'en tiens pas compte ici.

8. *Synonyma* I, 77-78.

9. *Sententiae* II, 20, 2-3 et 5.

La honte est ici doublement louangée : à la fois comme preuve de justice et comme contraire de l'impudence éhontée. Elle est preuve de justice, car le simple fait d'avoir honte prouve déjà qu'on se juge coupable, qu'on a conscience d'avoir mal agi (c'est la « mauvaise conscience¹⁰ »). Et elle s'oppose à l'impudence éhontée, car celle-ci prouve un attachement au vice que le pécheur honteux, heureusement, n'a pas.

La plupart des thèmes que nous avons vus jusqu'à présent s'entremêlent dans ce passage des *Sententiae*, consacré à la componction :

Conpunctio cordis est humilitas mentis cum lacrimis, exoriens de recordatione peccati et timore iudicii [...]. Quisque peccatorum memoria compungitur ad lamenta, tunc Dei se sciat uisitari praesentia, quando id quod se admissoe recolit interius erubescit, suoque iudicio paenitendo iam punit¹¹.

La componction du cœur est l'humilité de l'esprit accompagnée de larmes, née du souvenir du péché et de la crainte du Jugement [...]. Tous ceux qui, lorsqu'ils se souviennent de leurs péchés, éprouvent de la componction jusqu'à se lamenter, qu'ils sachent qu'alors ils sont visités par la présence de Dieu, puisqu'ils rougissent intérieurement de ce qu'ils se rappellent avoir commis, et qu'en faisant pénitence ils se punissent déjà par leur propre jugement.

Ce texte est très proche de celui des *Synonyma* (II, 23) par lequel cet exposé a été commencé, y compris dans le détail de la formulation : *de recordatione peccati* dans les *Sententiae* rappelle *de memoria commissi peccati* dans les *Synonyma*. On y trouve la combinaison des mêmes thèmes : la honte (*erubescit*), l'humilité (*humilitas mentis*), la componction (*conpunctio, compungitur*), les larmes (*lacrimis*) et les lamentations (*lamenta*), la pénitence (*paenitendo*). On y décèle aussi le thème de la justice que nous avons vu dans le chapitre II, 20 des *Sententiae* : le pécheur honteux se punit « par son propre jugement » (*suo iudicio*). Enfin, ce passage confirme la haute idée qu'Isidore se fait de la honte : l'évêque y dit même que celui qui a honte est « visité par la présence de Dieu ».

La définition de la componction par Isidore associe, d'une manière qui peut paraître curieuse pour un lecteur du xx^e siècle, la honte et la crainte du Jugement (*timore iudicii*). Comme Isidore l'écrit dans le même chapitre des *Sententiae* :

Quattuor esse qualitates affectionum quibus mens iusti taedio salubri compungitur, hoc est memoria praeteritorum facinorum, recordatio futurarum poenarum, consideratio peregrinationis suae in huius uitiae longinquitate, desiderium supernae patriae¹².

Il y a quatre types de sentiments par lesquels l'esprit du juste, avec une tristesse salutaire, est amené à la componction : la mémoire des méfaits passés, le souvenir des châtiments à venir, la considération de son exil tout au long de sa vie ici-bas, le désir de la patrie céleste.

Certes, la componction et la honte sont deux concepts différents ; la honte que l'on éprouve au souvenir de ses péchés passés n'est qu'une des composantes de la componction. En outre, il n'y a pas de lien de cause à effet entre crainte

10. L'expression *mala conscientia* est d'ailleurs employée par Isidore (*Syn. II, 36 et 61*).

11. *Sententiae* II, 12, 1 et 5.

12. *Sententiae* II, 12, 4.

du Jugement et honte : ce n'est pas la crainte du Jugement qui provoque la honte, elle ne fait que l'accompagner. La coordination *de recordatione peccati et timore iudicii* (*Sent.* II, 12, 1) n'en est pas moins remarquable, et on trouve la même association dans le passage, déjà plusieurs fois cité, des *Synonyma* (II, 23-24), où Isidore passe insensiblement de la honte à la pénitence et de la pénitence à la peur de l'enfer. Le pécheur qui prend conscience de son péché est d'autant plus enclin à la pénitence qu'il espère en la miséricorde divine et qu'il craint le jugement divin :

Sic te spes indulgentiae erigat, ut metus gehennae semper adfligat¹³.

Que l'espérance du pardon te rende courage autant que la peur de la gêhennne ne cesse de t'affliger.

De fait, puisque le péché est la transgression de la loi de Dieu, le sentiment de culpabilité qu'éprouve celui qui a péché est un sentiment de culpabilité à l'égard de Dieu. Celui qui a honte est à lui-même son propre juge, certes, mais il se juge en sachant que Dieu est le Juge suprême : celui qui se juge coupable juge que Dieu le juge coupable. Quand Isidore exhorte à la honte (c'est à nouveau l'extrait de *Syn.* II, 23 qui est cité), c'est juste après avoir évoqué le regard de Dieu : *in oculis Dei* (« aux yeux de Dieu »), *ante Deum* (« devant Dieu »). Celui qui a honte se sent petit, non pas par rapport à ses semblables, mais par rapport à Dieu. J.-F. Thomas, dans son livre consacré à la honte¹⁴, définit ainsi le « sentiment de honte » désigné par *pudor* et *uerecundia* : « sentiment de retenue où la conscience critique du sujet l'amène à savoir [et peut l'amener à mesurer pleinement] qu'il ne mérite pas sa propre estime ni celle de la collectivité, [ce qui peut l'entraîner à réorienter sa conduite] conformément aux principes fondamentaux de la morale sociale » (le trait sémantique [et peut l'amener à mesurer pleinement] est spécifique à *uerecundia*, et [ce qui peut l'entraîner à réorienter sa conduite] spécifique à *pudor*). Par rapport à cette définition, il est possible de dégager au moins une spécificité du christianisme : là où J.-F. Thomas dit « la conscience critique du sujet l'amène à savoir qu'il ne mérite pas sa propre estime ni celle de la collectivité », il semble que, dans une perspective chrétienne, on pourrait ajouter « la conscience critique du sujet l'amène à savoir qu'il ne mérite pas sa propre estime, ni celle de la collectivité, *ni celle de Dieu* ».

La honte s'accompagne donc d'une attente du jugement divin : le pardon ou le châtiment. Elle n'est certes pas provoquée par l'espoir de la miséricorde divine ou la peur de la damnation éternelle, mais le sentiment de culpabilité éprouvé par le pécheur honteux est renforcé par la conscience qu'il a que sa faute est aussi jugée par Dieu et que de ce jugement dépend son salut ou sa damnation éternels.

13. *Synonyma* II, 25.

14. J.-F. Thomas, *Déshonneur et honte en latin : étude sémantique*, p. 429.

Pour résumer de manière schématique ce qui vient d'être dit, il est donc possible d'isoler cinq traits remarquables qui caractérisent la honte telle que la décrit Isidore :

- (1) La honte suppose le jugement de Dieu.
- (2) La honte est une preuve d'humilité.
- (3) La honte amène à la pénitence, et donc à la conversion personnelle.
- (4) La honte s'oppose à l'impudence éhontée.
- (5) La honte implique un jugement sur soi et le sentiment de culpabilité.

Ces cinq aspects permettent-ils d'esquisser ce qui pourrait être une conception spécifiquement chrétienne de la honte, qui se distinguerait d'une conception classique ? Il apparaît en effet que les deux premiers éléments (le jugement de Dieu et l'éloge de l'humilité) sont proprement chrétiens. Mais qu'en est-il des trois autres ? L'affirmation (3) ne paraît chrétienne que parce qu'on utilise les termes, très connotés, de « pénitence » et de « conversion ». L'idée que la honte amène à la *paenitentia*, au repentir, est en fait largement présente dans l'Antiquité classique¹⁵. L'idée (4) que la honte s'oppose à l'impudence éhontée ne semble pas non plus vraiment chrétienne. Dans le *De signis* par exemple, Cicéron ne reproche pas seulement à Verrès de mal se comporter, mais de mal se comporter « publiquement » (*palam*¹⁶). Reste le point (5) : la honte suppose un jugement sur soi. Est-ce une idée chrétienne ou du moins tardo-antique ? Je me suis posé la question en grande partie à cause de cette affirmation de F. Dupont¹⁷ : « La citoyenneté implique chez le Romain une structure psychologique qui suppose que l'homme n'est pas son propre juge. De fait l'homme romain est incapable de se connaître par soi-même, il a besoin du regard des autres. Rome ignore l'intériorité et l'examen de conscience. L'homme romain n'est qu'extériorité. Il n'a d'autre miroir que ses semblables pour se voir dans son honneur... ou son indignité. »

En fait, il faut nuancer deux points de vue qu'il serait facile d'opposer de manière caricaturale : à la fois l'affirmation de F. Dupont selon laquelle « Rome ignore l'intériorité et l'examen de conscience », et l'idée inverse selon laquelle le point de vue chrétien ne serait qu'intériorité. La honte suppose l'intériorisation par un individu des reproches qu'on lui fait : autrement dit, F. Dupont a raison de dire que le regard extérieur est premier. Ce qui vient en premier, ce sont effectivement les reproches que l'on fait ou que l'on est susceptible de faire à quelqu'un. Il n'en reste pas moins que ces reproches peuvent parfois être intériorisés, et c'est précisément ce qui définit la honte¹⁸. En sens inverse, le christianisme tardo-antique et médiéval est très éloigné de la conception

15. Il est inutile de s'étendre ici sur ce point, car il suffit de renvoyer à J.-F. Thomas, *Déshonneur et honte en latin : étude sémantique*, p. 364.

16. Cicéron, 2 Ver. IV, 49, 50, 53, 54, 85.

17. F. Dupont, *Le Citoyen romain sous la République*, p. 23.

18. Voir à nouveau J.-F. Thomas, *Déshonneur et honte en latin : étude sémantique*, p. 360.

« romantique » de l'individu seul face à Dieu avec sa conscience, et à qui le jugement de la société serait indifférent. La morale d'Isidore est avant tout une morale sociale, ne serait-ce que parce que lui-même est évêque et que c'est un pasteur. Il est parfaitement conscient de l'importance de l'apparence que l'on donne, et il ne la récuse pas, bien au contraire. Dans le chapitre II, 23 des *Synonyma*, si souvent cité dans cet article, Isidore incite le pécheur à « porter la honte » sur son visage : il faut que la honte se voie. Il précise par la suite : « la face vers la terre... le visage abattu, la figure triste » (*deposita facie... abiecto uultu, maesto ore*). Et ce n'est pas seulement le visage et l'allure qui doivent témoigner du repentir, mais même le vêtement : il faut porter un « habit de deuil » (*lugubri ueste*). S'il fallait prouver l'importance qu'Isidore accorde à l'apparence extérieure, il suffirait de citer cet autre passage des *Synonyma* :

*Qualis haberi uis, talis esto. Professionem tuam et habitu et incessu demonstra. Sit in gressu tuo simplicitas, in motu puritas, in gestu grauitas, in incessu honestas*¹⁹.

Sois tel que tu veux qu'on te prenne. Montre ta condition à la fois par ton comportement et ta démarche. Qu'il y ait dans ton allure de la simplicité, dans ton mouvement de la pureté, dans ton geste de la gravité, dans ta démarche de l'honnêteté.

Voilà un texte typiquement « vieux-romain », que n'aurait pas renié Cicéron. Et il est significatif que ces prescriptions sur l'apparence extérieure aient été reprises dans la *Vie de saint Éloi* composée (peut-être) par Ouen de Rouen au VII^e siècle et dans la *Vie de saint Étienne de Muret* complétée par Gérard Ithier à la fin du XII^e siècle²⁰ : l'idéal antique de la *grauitas* s'est maintenu au Moyen Âge.

En fait, les « principes fondamentaux de la morale sociale », comme dit J.-F. Thomas dans sa définition (déjà citée) de la honte, ne sont guère différents dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge de ce qu'ils étaient dans l'Antiquité classique. Par exemple, lorsque Isidore, dans sa *Chronique* (c. 309), parle du « déshonneur » (*dedecus*) de Valérien après qu'il eut été fait prisonnier par les Perses, cet emploi de *dedecus* est le même que celui que J.-F. Thomas a repéré dans de nombreux textes de l'époque classique²¹ ; on y décèle la même idée que l'indignité est la conséquence d'une déchéance sociale. Semblablement, quand Isidore, dans l'*Historia Gothorum* (c. 37), évoque le « grand déshonneur » (*multum dedecus*) de Gésalic, cet opprobre est dû à une « fuite honteuse » (*fugae ignominia*) lors d'une opération militaire ; là encore, l'emploi de *dedecus* par Isidore a des parallèles étroits chez les historiens classiques²². Si la perception du déshonneur (*dedecus*) par la société est de même nature dans l'Antiquité

19. *Synonyma* II, 43.

20. Sur ces deux *Vies* et leurs emprunts aux *Synonyma*, voir J. Elfassi, « Trois aspects inattendus de la postérité des *Synonyma* d'Isidore de Séville », p. 127-128. Sur la *Vie de saint Éloi* et sur la question de son authenticité, voir aussi, maintenant, F. Dolbeau, « Vie et Miracles de sainte Aure », p. 20-21, et surtout C. M. M. Bayer, « *Vita Eligii* ».

21. J.-F. Thomas, *Déshonneur et honte en latin : étude sémantique*, p. 26-30.

22. Voir J.-F. Thomas, *Déshonneur et honte en latin : étude sémantique*, p. 37.

tardive que dans l'Antiquité classique, il en est logiquement de même pour la perception par chaque individu de son propre déshonneur, sa honte (*pudor* ou *uerecundia*).

La notion de honte suppose un certain degré d'intériorisation et de conscience de cette intériorisation. Le degré d'individualisation, si tant est que ce degré puisse être mesuré, ne semble guère plus élevé dans l'Antiquité tardive que dans l'Antiquité classique : la société tardo-antique reste une société de l'extériorité. Certes, le christianisme ajoute au jugement social une autre instance de jugement, qui est celle de Dieu : au jugement de la société que l'on intériorise s'ajoute le jugement divin que l'on redoute. Mais le jugement divin étant de toute façon impénétrable à l'homme, on ne peut s'empêcher de le concevoir selon les critères de la société où l'on vit, et les principes de la morale sociale ne semblent guère différents sous l'Antiquité tardive de ce qu'ils étaient dans l'Antiquité classique.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

Les textes anciens sont cités dans l'édition de la collection des Universités de France, à l'exception des ouvrages indiqués ci-dessous.

CELSÉ, *De medicina*, texte établi et traduit par W. G. Spencer, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1938.

FESTUS, *De uerborum significatu quae supersunt, cum Pauli Epitome*, texte établi par W. M. Lindsay, Teubner, 1913.

FRONTON, *Correspondance*, texte traduit par Ph. Fleury avec la collaboration de S. Demougin, Paris, Les Belles Lettres, « Fragments », 2003.

HISTOIRE AUGUSTE, *Les Empereurs romains des II^e et III^e siècles*, texte traduit par A. Chastagnol, Paris, Robert Laffont, 1994.

La Bible d'Alexandrie. La Genèse, sous la direction de M. Harl, Paris, Éditions du Cerf, 1986.

La Préface du De medicina de Celse, texte, traduction et commentaire par Ph. Mudry, Rome, Institut suisse, 1982.

Le Premier livre Ad nationes de Tertullien, texte établi et traduit par A. Schneider, Rome, Institut suisse, 1968.

Octavia. Attributed to Seneca, texte établi par A. J. Boyle, Oxford, Oxford University Press, 2008.

TERTULLIEN, *La Pudicité*, introduction, commentaires et index par C. Micaelli, texte critique et traduction par C. Munier, Paris, Éditions du Cerf, 1993.

TERTULLIEN, *Exhortation à la chasteté*, introduction, texte critique et commentaire par C. Moreschini, traduction par J.-C. Fredouille, Paris, Éditions du Cerf, 1985.

Orientations bibliographiques générales

AGOSTINO, Vittorio d', « I concetti di pudore e pudicizia negli scrittori antichi », *Rivista di studi classici*, 17, 1969, p. 320-329.

Bibliographie

- ARMSTRONG, Richard Hamilton, *Shame and Negativity : Critical Prolegomena to the Study of the Ugly in Antiquity*, dissertation, Yale University, 1993.
- BARTON, Carlin A., *Roman Honor : the Fire in the Bones*, Berkeley, University of California Press, 2001.
- BETTINI, Maurizio, « La uerecundia di Alcmena : Plauto *Amphitruo* 903 », in *Studi latini in ricordo di Rita Cappelletto*, Urbino, Quattro Venti, 1996, p. 1-12.
- CURRIE, H. M., « Dido. *Pietas* and *pudor* », *Classical Bulletin*, 51, 1975, p. 37-39.
- DÖPP, Siegmar, « *Verecundia* in *Institutio oratoria* 12, 5, 1-4 : wie Quintilian Cicero, *De oratore* 1, 119-122 und Seneca, *Epistulae morales* 11 rezipiert », *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, 11, 2008, p. 241-247.
- EDWARDS, Catherine, « Unspeakable professions : public performance and prostitution in Ancient Rome », in J. P. Hallett et M. B. Skinner (éd.), *Roman Sexualities*, Princeton, Princeton University Press, 1997, p. 66-95.
- ENGELEN, Eva-Maria, « Eine kurze Geschichte von "Zorn" und "Scham" », *Archiv für Begriffsgeschichte*, 50, 2008, p. 41-73.
- FORSSMAN, Bernhard, « *Ignominia* », *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung*, 81, 1967, p. 72-103.
- GALLÉ CEJUDO, Rafael J., « Expresión y desarrollo de los "signa pudoris" en la literatura tardía de tema amatorio », in J. F. G. Castro et A. Ezquerra (éd.), *Actas del XI congreso español de estudios clásicos (Santiago de Compostela, del 15 al 20 de septiembre de 2003)*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2005, p. 285-292.
- GERARD, Albert S., *The Phaedra Syndrome : of Shame and Guilt in Drama*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1993.
- GREENIDGE, Abel H. J., *Infamia. Its Place in Roman Public and Private Law*, Oxford, Clarendon Press, 1894.
- HOPKINS, Keith, « From shamelessness to guilt. The Roman moral revolution », *Proceedings of the Classical Association*, 81, 1984, p. 23-24.
- KASER, Max, « *Infamia* und *ignominia* in den römischen Rechtsquellen », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung*, 73, 1956, p. 220-278.
- LAMACCHIA, R., « Aspetti di civiltà diverse in alcune espressioni idiomatiche tradizionali », *Rivista di cultura classica e medioevale*, 20, 1978, p. 957-986.
- LA PENNA, A., « *Rubor* e *inpudentia* da Pompeo a Domiziano (nota a Tacito, *Agr.* 45, 2) », *Maia*, 27, 1975, p. 117-119.
- LENTANO, Mario, « *Patris pudor / matris pietas*. Aspetti terminologici e valenze antropologiche del rapporto generazionale in Terenzio », *Aufidus*, 15, 1991, p. 15-40.
- NEWBOLD, Ron F., « Sensitivity to shame in Greek and Roman epic, with particular reference to Claudian and Nonnus », *Ramus*, 14, 1985, p. 30-45.

- , « Rulers and shame : the case of Tiberius Caesar and the Senate », *Ancient History*, 28, 1998, p. 27-37.
- PÓLAY, Elemér, « Der Schutz der Ehre und des guten Rufes im römischen Recht », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung*, 106, 1989, p. 502-534.
- POMMERAY, Léon, *Études sur l'infamie en droit romain*, Paris, Sirey, 1937.
- RAINA, Giampiera, « Rossore e pallore sul volto dei personaggi tragici senecani », *Paideia*, 52, 1997, p. 275-292.
- REEKMANS, Tony, « Pudor in Ovidius' *Ars amatoria* », in *Zetesis. Album amicorum aangeboden aan E. de Strycker*, Anvers, De nederl. Boekhandel, 1973, p. 373-395.
- RIZZO, Roberta, « *Virgineus rubor* », *Pan*, 14, 1995, p. 213-235.
- THOMAS, Jean-François, « *Pudicitia, impudicitia, impudentia* dans leurs relations avec *pudor* : étude sémantique », *Revue des études latines*, 5, 2005, p. 53-73.
- , « *Pudor et uerecundia* : deux formes de la conscience morale? », *Euphrosyne*, 34, 2006, p. 365-368.
- WALLACE-HADRILL, Andrew, « Public honour and private shame : the urban texture of Pompeii », in T. J. Cornell et K. Lomas, (éd.), *Urban Society in Roman Italy*, New York, Routledge, 1995, p. 39-62.
- WILLIAMS, Bernard, *Shame and Necessity*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- WŁOSOK, Antonie, « *Nihil nisi pudorem*. Über die Rolle der Scham in der römischen Rechtskultur », in *Id.*, *Res humanae-res divinae. Kleine Schriften*, Heidelberg, C. Winter, 1990, p. 84-100.

Études critiques

- ADAMS, James Noel, *The Latin Sexual Vocabulary*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1982.
- ANDRÉ, Jacques, *Le Vocabulaire latin de l'anatomie*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- ARBOIS DE JUBAINVILLE HENRY D', « La procédure du jeûne en Irlande », *Revue celtique*, 7, 1886, p. 245-246.
- ARIAS BONET José A., « Prueba testifical y *obvagulatio* en el antico diritto romano », *Studi in onore di Pietro di Francisci*, I, Milan, Giuffrè, 1956, p. 283-301.
- AUVRAY-ASSAYAS, Clara, « Les “installations” grecques dans les dialogues de Cicéron », in F. Dupont et E. Valette (éd.), *Façons de parler grec à Rome*, Paris, Belin, 2005, p. 211-228.
- BALANDIER, Georges, *Le Pouvoir sur scènes* [1980], Paris, Balland, 1992.
- BAYER, Clemens M. M., « *Vita Eligii* », in *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Berlin, Walter de Gruyter, t. 35, 2007, p. 461-524.
- BAYLON, Christian et MIGNOT, Xavier, *Sémantique du langage*, Paris, Nathan, 1995.

Bibliographie

- BARTSCH, Shadi, *The Mirror of the Self. Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.
- BEACHAM, Richard C., *Spectacle Entertainments of Early Imperial Rome*, New Haven, Yale University Press, 1999.
- BENOIST, Stéphane, *La Fête à Rome au premier siècle de l'Empire. Recherches sur l'univers festif sous les règnes d'Auguste et des Julio-Claudiens*, Bruxelles, Latomus, 1999.
- , « Le prince, la cité et les événements : l'année 68-69 à Rome », *Historia*, 50-3, 2001, p. 279-311.
- , « *Imperator scaenicus, citharoedus princeps*. Théâtre et politique à Rome, ou le “métier” d’empereur selon Néron », in P. Defosse (éd.), *Hommages à Carl Deroux III – Histoire et épigraphie, Droit*, Bruxelles, Latomus, 2003, p. 50-66.
- , « Réflexions contemporaines sur le principat d’Auguste à Constantin », *L’Antiquité classique*, 72, 2003, p. 275-289.
- , *Rome, le prince et la Cité. Pouvoir impérial et cérémonies publiques (1^{er} siècle av.-début du IV^e siècle apr. J.-C.)*, Paris, Presses universitaires de France, 2005.
- , « Les rapports sociaux dans l’œuvre de Sénèque : l’homme dans la cité », in M. Molin (dir.), *Les Régulations sociales dans l’Antiquité*, actes du colloque d’Angers (23-24 mai 2003), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, p. 55-70.
- , « Marc Aurèle, un prince philosophe face à la guerre », in Ph. Martin et S. Simiz (dir.), *L’Empreinte de la guerre. De la Grèce classique à la Tchétchénie*, Paris, Lavaudelle, 2006, p. 277-285.
- , « *Vitae Caesarum* et histoire impériale : Rome au miroir de ses princes », *Antiquité classique*, 76, 2007, p. 205-220.
- , « L’identité du prince face à la crise : construction d’un discours et usage de la *memoria* », in O. Hekster, G. de Kleijn et D. Slootjes (éd.), *Crises and the Roman Empire. Proceedings of the Seventh Workshop of the International Network Impact of Empire (Nijmegen, 20-24 juin, 2006)*, Leyde-Boston, Brill, 2007, p. 261-273.
- , « Conclusion. Les usages de la *memoria* à Rome, de la *Respublica* à l’Empire chrétien », in S. Benoist (éd.), *Mémoire et histoire. Les procédures de condamnation dans l’Antiquité romaine*, Metz, Publications du Centre régional universitaire lorrain d’histoire, 2007, p. 307-315.
- , « Introduction. Images, discours et mémoire » et « Le pouvoir et ses représentations, enjeu de la mémoire. Rapport introductif », in S. Benoist, A. Daguet-Gagey (éd.), *Un discours en images de la condamnation de mémoire*, Metz, Publications du Centre régional universitaire lorrain d’histoire, 2008, p. 11-22 et p. 25-42.
- , « L’usage de la *memoria* des Sévères à Constantin : notes d’épigraphie et d’histoire », *Cahiers du Centre Gustave-Glotz*, XIX, 2008, p. 129-143.
- , « Fragments de mémoire : en quête de paroles condamnées », in B. Delignon et Y. Roman (éd.), *Le Poète irrévérencieux. Modèles hellénistiques et réalités romaines*, Paris, Collection du CEROR, 2009, p. 49-64.

- , «Le prince nu. Discours en images, discours en mots. Représentation, célébration, dénonciation», in V. Huet et F. Gherchanoc (éd.), *Vêtements antiques. S'habiller, se déshabiller dans les mondes anciens*, à paraître en 2012.
- BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, II, Paris, Gallimard, 1974.
- BERTIER, Janine, «Les noms des lésions corporelles d'origine interne d'après le *De medicina* de Celse (V, 28)», in G. Sabbah (éd.), *Le Latin médical. La constitution d'un langage scientifique*, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 1991.
- BOUTIN, Renaud, «Quand Démosthène parle latin», in F. Dupont et E. Valette (éd.), *Façons de parler grec à Rome*, Paris, Belin, 2005, p. 135-174.
- BRABANDER, Kris de, *Le Retour au paradis : la relation entre la sanctification de l'homme et l'ascèse sexuelle chez Tertullien*, Turnhout, Brepols, 2007.
- BRADLEY, Keith R., «Imperial Virtues in Suetonius' *Caesares*», *The Journal of Indo-European Studies*, 4, 1976, p. 245-253.
- BRASIELLO U., v° *Incesto, Noviss. Digest. it.*, VIII, Turin, 1962, p. 499-500.
- BRAUN, René, «*Honeste cadere* : un topos d'hagiographie antique», *Bulletin du Centre de romanistique et de latinité tardive*, 1, 1983, p. 1-12.
- , «Les païens juges des chrétiens : un thème parénétique de Tertullien», *Annales de la faculté des lettres et sciences humaines de Nice*, 50 (Hommage à Jean Granarolo), 1985, p. 407-414, repris dans *Approches de Tertullien*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1992, p. 119-126.
- BRUNT, Peter A., «Marcus Aurelius in his *Meditations*», *Journal of Roman Studies*, 64, 1974, p. 1-20.
- BULTOT, Robert, «Les *Synonyma* d'Isidore de Séville, source principale de l'*Exhortatio ad contemptum temporalium* du Pseudo-Anselme», *Revue bénédictine*, 78, 1968, p. 333-339.
- BURRUS, Virginia, *Saving Shame : Martyrs, Saints, and Other Abject Subjects*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2008.
- CAIRNS, Douglas L., Aidōs. *The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- CANTARELLA, Eva, *Les Peines de mort en Grèce et à Rome*, Paris, Albin Michel, 2000.
- CÈBE, Jean-Pierre, *La Caricature et la parodie dans le monde romain antique des origines à Juvénal*, Rome, École française de Rome, 1966.
- CHAMPLIN, Edward, *Fronto and Antonine Rome*, Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard University Press, 1980.
- , *Nero*, Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard University Press, 2003.
- CLARK, Elizabeth A., «Sex, shame, and rhetoric : en-gendering early christian ethics», *Journal of the American Academy of Religion*, 59, 1991, p. 221-245.
- CORDIER, Pierre, *Nudités romaines. Un problème d'histoire et d'anthropologie*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

Bibliographie

- CRIFÒ, Giuliano, « Diffamazione e ingiuria », *ED*, XII, 1964, p. 469-474.
- CROISILLE, Jean-Michel, MARTIN, René et PERRIN, Yves (éd.), *Neronia V. Néron : histoire et légende*, Actes du V^e colloque international de la SIEN (2-6 novembre 1994), Bruxelles, Latomus, 1999.
- DANGEL, Jacqueline, *Le Poète architecte. Arts métriques et arts poétiques latins*, Louvain-Paris, Peeters, 2001.
- DAUBE, David, « *Ne quid infamandi causa fiat. The Roman law of defamation* », in G. Moschetti (éd), *Atti del congresso internazionale di diritto romano e di storia del diritto*, Vérone, 27-28-29 septembre 1948, Milan, 1951, p. 411-450.
- DAVID, Jean-Michel, *Le Patronat judiciaire au dernier siècle de la République romaine*, Rome, École française de Rome, 1992.
- DAVIDSON, James, « Dover, Foucault and Greek homosexuality : penetration and the truth of sex », *Past and Present*, 170, 2001, p. 3-51.
- DÉCARIE, Vianney, « Le paradoxe de Tertullien », *Vigiliae Christianae*, 15, 1961, p. 23-31.
- DECLERQ, Gilles (éd.), *La Parole polémique*, Paris, Champion, 2003.
- DOIGNON, Jean, « *De singularitate clericorum* », in R. Herzog (éd.), *Nouvelle histoire de la littérature latine 5. Restauration et renouveau : la littérature latine de 284 à 374 après J.-C.*, Turnhout, Brepols, 1993.
- DOLBEAU, François, « Vie et Miracles de sainte Aure, abbesse, jadis vénérée à Paris », *Analecta Bollandiana*, 125, 2005, p. 17-91.
- DUCOS, Michèle, « La crainte de l'infamie et l'obéissance à la loi », *Revue des études latines*, 57, 1979, p. 145-165.
- , « Le droit romain et la polémique », in G. Declercq, M. Murat et J. Dangel (éd.), *La Parole polémique*, Paris, Champion, 2003, p. 283-296.
- DUNKLE, J. Roger, « The Greek tyrant and Roman political invective of the late republic », *Transactions of the American Philological Association*, 98, 1967, p. 151-171.
- , « The rhetorical tyrant in Roman historiography : Sallust, Livy and Tacitus », *The Classical World*, septembre 1971, p. 12-20.
- DUPONT, Florence, *L'Orateur sans visage*, Paris, Presses universitaires de France, 2000.
- , *Le Citoyen romain sous la République. 509-27 av. J.-C.*, Paris, Hachette, 1994.
- et ÉLOI, Thierry, *L'Erotisme masculin dans la Rome antique*, Paris, Belin, 2001.
- ELFASSI, Jacques, « La réception de l'envie dans la pensée médiévale à travers l'œuvre d'Isidore de Séville », in J.-P. Bordier et J.-F. Chevalier (éd.), *Le Théâtre de l'Envie. Actes du colloque de Metz, 5-7 octobre 2006*, Metz, 2011, p. 37-55.
- , « Les deux recensions des *Synonyma* », in M. A. Andrés Sanz, J. Elfassi et J.-C. Martín (éd.), *L'Édition critique des œuvres d'Isidore de Séville. Les recensions multiples. Actes du colloque organisé à la Casa de Velázquez et à l'université Rey Juan Carlos de Madrid (14-15 janvier 2002)*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2008, p. 153-184.

- , « Trois aspects inattendus de la postérité des *Synonyma* d'Isidore de Séville : les prières, les textes hagiographiques et les collections canoniques », *Revue d'histoire des textes*, n. s. 1, 2006, p. 109-152.
- ERNOUT, Alfred et MEILLET, Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klinscksieck, 1967.
- FISCHER, Bonifatius (éd.), *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 2. *Genesis*, Fribourg, Verlag Herder, 1951-1954.
- FLOBERT, Pierre, *Les Verbes déponents latins des origines à Charlemagne*, Paris, Les Belles Lettres, 1975.
- FLOWER, Harriet I., *The Art of Forgetting. Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2006.
- FRASCHETTI, Augusto, « Cesare e Antonio ai Lupercalia », in F. M. Fales et C. Grottanelli (éd.), *Soprannaturale e potere nel mondo antico e nelle società tradizionali*, Milan, 1985, p. 165-186.
- FREDOUILLE, Jean-Claude, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1972.
- GALINSKY, Karl, *Augustan Culture. An Interpretive Introduction*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- GANGLOFF, Anne, « Le sophiste Dion de Pruse, le bon roi et l'empereur », *Revue historique*, 649, 2009, p. 3-38.
- GARAPON, Antoine, *Bien juger. Essai sur le rituel judiciaire*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- GAULEJAC DE, Vincent, *Les Sources de la honte*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.
- GERNET, Louis, « Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne », *L'Antiquité classique*, 5, 1936, p. 325-339.
- GIRARD, René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961.
- , *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.
- , *Le Bouc émissaire*, Paris, Librairie générale française, 1986.
- , *Shakespeare. Les Feux de l'envie*, Paris, Grasset, 1990.
- , ANTONELLO, Pierpaolo et DE CASTRO ROCHA, João Cezar, *Les Origines de la culture*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.
- GOWING, Alain M., *Empire and Memory. The Representation of the Roman Republic in Imperial Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- GRAF, Fritz, *La Magie dans l'antiquité gréco-romaine : idéologie et pratique*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- GRIMAL, Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine* [1951], Paris, PUF, 1994.
- GRMEK, Mirko Dražen, *Les Maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, Paris, Le Seuil, 1994.
- HADOT, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995.

Bibliographie

- , *Exercices spirituels et philosophie antique* [1993], Paris, Albin Michel, 2^e éd., 2002.
- , *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle. La Citadelle intérieure* [1992], Paris, Le Livre de Poche, 2005.
- HANI, Jean, « *Aidós* personnifiée et sa portée réelle chez les Grecs », in J. Duchemin (éd.), *Mythe et personification*, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 103-112.
- HARKOT DE LA TAILLE, Élizabeth, *Bref examen sémiotique de la honte*, Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2000.
- HALLETT, Christopher H., *The Roman Nude. Heroic Portrait Statuary 200 BC-AD 300*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- HAEPEREN van, Françoise, « Sacrifices humains et mises à mort rituelles à Rome : quelques observations », *Folia Electronica Classica* (Louvain-la-Neuve), 8, 2004, <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/08/sacrifices.htm>
- HARL, Marguerite, « La prise de conscience de la “nudité” d’Adam. Une interprétation de Genèse 3, 7 chez les Pères grecs », in F. Leslie Cross (éd.), *Studia patristica*, VII. Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1963. Part I. *Editiones, Critica, Philologica, Biblica*, Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 486-495.
- HEKSTER, Olivier, *Commodus. An Emperor at the Crossroads*, Amsterdam, J. C. Gieben, 2002.
- , « Honouring ancestors : the dynamics of deification », in O. Hekster, S. Schmidt-Hofner et C. Witschel (éd.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire* (Heidelberg, 5-7 juillet, 2007), Leyde-Boston, Brill, 2009, p. 95-110.
- HENDRICKSON, George Lincoln, « *Convicium* », *Classical Philology*, 21, 1926, p. 114-120.
- , « Verbal injury, magic or erotic *comus?* (*occidentare ostium* and its greek counterpart) », *Classical Philology*, 20, 1925, p. 289-308.
- HUET, Valérie, « *Spolia in re, spolia in se et damnatio memoriae* : les statues et les empereurs julio-claudiens chez Suétone ou de véritables jeux de “têtes” », in S. Benoist et A. Daguet-Gagey (éd.), *Un discours en images de la condamnation de mémoire*, Metz, Publications du Centre régional universitaire lorrain d’histoire, 2008, p. 173-211.
- HUVELIN, Paul, « La notion de l’*iniuria* dans le très ancien droit romain », in *Mélanges Charles Appleton*, Lyon, A. Rey, 1903, p. 369-499.
- , « Magie et droit individuel », *Année sociologique*, 10, 1905-6, p. 1-47.
- , « Les tablettes magiques et le droit romain », in *Études de droit commercial romain*, Paris, Recueil Sirey, 1929, p. 235-237.
- DE JONG, Janneke et HEKSTER, Olivier, « Damnation, déification, commémoration », in S. Benoist et A. Daguet-Gagey (éd.), *Un Discours en images de la*

- condamnation de mémoire*, Metz, Publications du Centre régional universitaire lorrain d'histoire, 2008, p. 79-96.
- JOSHEL, Sandra Rae, « Female desire and the discourse of empire : Tacitus's Messalina », in J. P. Hallett et M. B. Skinner (éd.), *Roman Sexualities*, Princeton, Princeton University Press, 1997, p. 221-254.
- , « The body female and the body politic : Livy's Lucretia and Verginia », in A. Richlin (éd.), *Pornography and Representation in Greece and Rome*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 112-130.
- KASTER, Robert A., « The shame of the Romans », *Transactions of the American Philological Association*, 127, 1997, p. 1-19.
- , *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- KELLUM, Barbara, « The phallus as signifier. The forum of Augustus and rituals of masculinity », in N. B. Kampen (éd.), *Sexuality in Ancient Art. Near East, Egypt, Greece, and Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 170-183.
- LANGLANDS, Rebecca, *Sexual Morality in Ancient Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- LENEL, Otto, *Essai de reconstitution de l'édit perpétuel*, Paris, Larose, 1876.
- LEPOINTE, Gabriel, « L'occentario de la loi des XII Tables d'après saint Augustin et Cicéron », *Revue internationale des droits de l'Antiquité*, 2, 1955, p. 287-302.
- LESOT, Sylvie, *La Notion de « maladie honteuse » dans le discours médical. À propos du De medicina de Celse*, thèse de doctorat dactylographiée, Paris, EPHE, Section des sciences historiques et philologiques, 1996.
- LÉVY, Jean-Philippe, « Cicéron et la preuve judiciaire », in *Mélanges Henri Lévy-Bruhl*, Paris, Sirey, 1959, p. 187-197.
- LICANDRO, Orazio, Domicilium. *Il principio dell'inviolabilità dalle XII tavole all'età tardoantica*, Turin, Lezioni di esegesi, 2009.
- LIEBS, Detlef, « Strafprozesse wegen Zauberei. Magie und politisches Kalkül in der römischen Geschichte », in U. Manthe et J. von Ungern-Sternberg (éd.), *Grosse Prozesse der römischen Antike*, Munich, Beck, 1997, p. 146-158.
- LIFSHITZ, Felice, « Demonstrating Gun(t)za : women, manuscripts, and the question of historical “proof” », in W. Pohl et P. Herold (éd.), *Vom Nutzen des Schreibens : Soziales Gedächtnis, Herrschaft und Besitz im Mittelalter*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002, p. 67-96.
- LOUNSBURY, Richard Cecil, *The Arts of Suetonius. An Introduction*, New York, Peter Lang, 1987.
- LOVISI, Claire, *Contribution à l'étude de la peine de mort sous la république romaine (509-149 av. J.-C.)*, Paris, de Boccard, 1999.
- MACCORMACK, Geoffrey, « Witnesses in the law of the Twelve Tables », *BIDR* 76, 1973, p. 225-243.

Bibliographie

- Mc GOVERN-MOURON, Anne, « “Listen to me, daughter, listen to a faithful counsel” : the *Liber de modo bene vivendi ad sororem* », in D. Renevey et C. Whitehead (éd.), *Writing Religious Women : Female Spiritual and Textual Practices in Late Medieval England*, Cardiff, University of Wales Press, 2000, p. 81-106.
- MC GUIRE, Donald T., *Acts of Silence. Civil War, Tyranny, and Suicide in the Flavian Epics*, Hildesheim, Olms, 1997.
- MAIR, Lucy, *La Sorcellerie*, trad. P. Rondard, Paris, Hachette, 1969.
- MANFREDINI, Arrigo D., *La diffamazione verbale nel diritto romano*, Milan, A. Giuffrè, 1979.
- MARRONE, Matteo, « Note di costume e considerazioni giuridico-sociologiche sulla maledicenza e la diffamazione nell’antica Roma », *Atti della Accademia di scienze, lettere e arti di Palermo*, 22, 1963, série 4, partie 2.
- MÉTHY, Nicole, « Éloge rhétorique et propagande politique sous le Haut-Empire. L’exemple du *Panégyrique de Trajan* », *Mélanges de l’École française de Rome. Antiq.*, 112-1, 2000, p. 365-411.
- , « Une critique de l’*optimus princeps*. Trajan dans les *Principia historiae* de Fronton », *Museum Helveticum*, 60, 2003, p. 105-123.
- MICHEL, Jacques-Henri, *Éléments de droit romain à l’usage des juristes, des latinistes et des historiens*, Fasc. I, Bruxelles, Presses de l’université libre de Bruxelles, 1998.
- , « La satire 2, 1 à Trebatius ou la consultation du juriste », *Revue internationale des droits de l’Antiquité*, 3^e série, 46, 1999, p. 369-391.
- MOMMSEN, Theodor, *Droit pénal romain*, t. III, Paris, A. Fontemoing, 1907.
- MONTEIL, Pierre, *Beau et laid en latin : étude de vocabulaire*, Paris, Klincksieck, 1964.
- PARDON, Muriel, « La *lippitudo* dans la littérature classique : de l’œil qui dégoutte à l’œil qui dégoûte », in S. Sconocchia et F. Cavalli (éd.), *Testi medici latini antichi. Le parole della medicina : Lessico e Storia. Atti del VII Convegno internazionale*, Trieste, 11-13 ottobre 2001, Bologne, Pàtron, 2004, p. 651-662.
- , *L’Oculistique dans le monde romain. Textes et documents épigraphiques (I^e-V^e s. apr. J.-C.)*, thèse de doctorat dactylographiée, Université de Franche-Comté, 2004.
- PÉTRÉ, Hélène, *L’Exemplum chez Tertullien*, Dijon, Impr. Darantière, 1940.
- PIGEAUD, Jackie, « Un médecin humaniste : Celse. Notes sur le *prooemium* du *De medicina* », *Les Études classiques*, 40, 1972, p. 302-310.
- POLAK, J. M., « The Roman conception of the inviolability of the house », in M. David (éd.), *Symbolae ad ius et historiam antiquitatis pertinentes J.C. Van Oven dedicatae*, Leyde, 1946, p. 251-268.
- POUDERON, Bernard, *Les Apologistes grecs du II^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2005.
- PUCCINI-DELBEY, Géraldine, *La Vie sexuelle à Rome*, Paris, Tallandier, 2007.
- PUGLIESE, Giovanni, *Studi sull’iniuria*, Milan, A. Giuffrè, 1941.
- QUELLET, Henri, *Les dérivés latins en -or, étude lexicographique, statistique, morphologique et sémantique*, Paris, Klincksieck, 1969.

- RAAFLAUB, Kurt A. et SAMONS, Loren J. II, « Opposition to Augustus », in K. A. Raaflaub et M. Toher (éd.), *Between Republic and Empire. Interpretations of Augustus and His Principate*, Los Angeles, University of California Press, 1990, p. 417-454.
- RAMBAUX, Claude, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
- RENOU, Louis, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », *Journal asiatique*, 234-236, 1947, p. 117-131.
- REYNAUD, Jean-Daniel, *Les Règles du jeu : l'action collective et la régulation sociale*, Paris, Armand Colin, 1997.
- RICCEUR, Paul, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1963.
- RIST, John M., « Are you a stoic? The case of Marcus Aurelius », in B. F. Meyer et E. P. Sanders, *Jewish and Christian Self-Definition III*, Londres, SCM Press, 1983, p. 23-45.
- RONCONI, Alessandro, « *Malum carmen e malus poeta* », in A. Guarino et L. Labruna (éd.), *Synteleia Vincenzo Arangio-Ruiz*, Naples, Jovene, 1964, p. 958-971.
- ROSSO, Emmanuelle, « Les destins multiples de la *domus Aurea*. L'exploitation de la condamnation de Néron dans l'idéologie flavienne », in S. Benoist et A. Daguet-Gagey (éd.), *Un discours en images de la condamnation de mémoire*, Metz, Publications du Centre régional universitaire lorrain d'histoire, 2008, p. 43-78.
- ROTONDI, Giovanni, *Leges publicae populi Romani. Elenco cronologico con una introduzione sull'attività legislativa dei comizi romani*, Hildesheim, Olms, 1966.
- RUELLE, Annette, « L'anathème en chantant. Scandale, *fascinatio* et fatalité », in L. Van Eynde et S. Klimis (éd.), *Littérature et savoir(s)*, Bruxelles, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 2002, p. 127-173.
- RUTHERFORD, Richard Brown, *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- SERBAT, Guy, *Grammaire fondamentale du latin. T. VI. L'emploi des cas : vol. 1*, Louvain-Paris, Peeters, 1996.
- SHOTTER, David, *Tiberius Caesar*, Londres-New York, Routledge, 2004 [1992].
- SKODA, Françoise, « L'eau et le vocabulaire de la maladie », in R. Ginouvès, A.-M. Guimier-Sorbets, J. Jouanna et L. Villard (éd.), *L'Eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, Rome, École française de Rome, 1994, p. 271-296.
- SMITH, Jonathan Z., « The garments of shame », *History of Religions*, 5, 1966, p. 217-238.
- STADEN VON, Heinrich, « *Apud nos foediora uerba* : Celsus' reluctant construction of the female body », in G. Sabbah (éd.), *Le Latin médical. La constitution d'un langage scientifique*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 1991.

Bibliographie

- STAHL, Renate, *Verecundia und verwandte politisch-moralische Begriffe in der Zeit der ausgehenden Republik*, Dissertation, Freiburg im Br., Bamberg, K. Urlaub, 1968.
- STEVENSON, Tom, « The “problem” with nude honorific statuary and portraits in late republican and augustan Rome », *Greece and Rome*, 45, 1, avril 1998, p. 45-69.
- STROUMSA, Guy G., « Du repentir à la pénitence : l'exemple de Tertullien », in A. Charles-Saget (éd.), *Retour, repentir et constitution de soi*, Paris, Vrin, 1998, p. 74-84.
- THOMAS, Jean-François, « Les fonctions linguistiques de la synonymie lexicale », in Cl. Moussy (éd.), *De lingua latina nouae quaestiones*, Louvain-Paris, Peeters, 2001, p. 875-890.
- , *Dés honneur et honte en latin : étude sémantique*, Louvain-Paris, Peeters, 2007.
- THOMAS, Yan, « La valeur des choses. Le droit romain hors la religion », *Annales HSS*, 57, 6, 2002, p. 1431-1462.
- TOHER, Mark, « Augustus and the evolution of Roman historiography », in Kurt A. Raaflaub et M. Toher (éd.), *Between Republic and Empire. Interpretations of Augustus and His Principate*, Los Angeles, University of California Press, 1990, p. 139-154.
- USENER, Hermann, « Italische Volksjustiz », *Rheinisches Museum für Philologie*, 56, 1901, p. 1-28.
- VAUBEL, Eckemar, Pudor, uerecundia, reuerentia : *Untersuchungen zur Psychologie von Scham und Ehrfurcht bei den Römern bis Augustin*, Dissertation, Münster, 1969.
- VEYNE, Paul, *La Société romaine*, Paris, Le Seuil, 1991.
- VIDEAU, Anne, *Les Tristes d'Ovide et l'élegie romaine : une poétique de la rupture*, Paris, Klincksieck, 1991.
- VOUT, Caroline, *Power and Eroticism in Imperial Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- WALLACE-HADRILL, Andrew, « Civilis Princeps : between citizen and king », *Journal of Roman Studies*, 72, 1982, p. 32-48.
- WATSON, Alan, *Law Making in the Roman Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1974.
- WILMART, André, « Lettres de l'époque carolingienne », *Revue bénédictine*, 34, 1922, p. 234-245.
- WU, Tianyue, « Shame in the context of sin. Augustine on the feeling of shame in *De ciuitate Dei* », *Recherches de théologie et de philosophie médiévales*, 74, 2007, p. 1-31.
- YAGUELLO, Marina, *Les Mots et les femmes. Essai d'approche sociolinguistique de la condition féminine*, Paris, Payot, 2002.
- YAVETZ, Zvi, *Tiberio. Dalla finzione alla pazzia con un'appendice su Tacito. Il trauma della tirannia*, Bari, Edipuglia, 1999.
- ZANKER, Paul, *The Power of Images in the Age of Augustus*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1990.

INDEX DES ŒUVRES ET PASSAGES CITÉS

XII Tables : 62, 63, 65, 68 — 2, 3 : 62, n. 6, 63, n. 8 — 8, 1a : 71, n. 56 — 2-4 : 68, n. 40 — 8a-b : 76, n. 78 — 12-13 : 64, n. 15 — 22 : 63, 66

ANSELME DE CANTORBÉRY (PSEUDO-)
Exhortatio ad contemptum temporalium PL 158, 680 D-681 A : 120

APULÉE
Apologie 47 : 76, n. 78
Métamorphoses VII, 29 : 66, n. 27

ARISTOTE
Éthique à Nicomaque 1128b : 26, n. 53

AUGUSTIN
Cité de Dieu I, 9 : 78, n. 88 — 19 : 99, n. 4 — II, 9 : 78, n. 89 — 9-10 : 78, n. 90 — 12 : 79, n. 91 — VI, 5 : 79, n. 92 — 7 : 81, n. 100 — 8 : 79, n. 92, 81, n. 100 — VII, 4 : 80, n. 98 — 19 : 80, n. 95 — 21 : 75, n. 73, 79, n. 93 — 25-26 : 80, n. 94 — 26 : 80, n. 95 — 27 : 81, n. 101 — 32 : 81, n. 99 — VIII, 5 : 81, n. 101 — 19 : 76, n. 78 — XIV, 17 : 99, n. 4
Confessions II, 8, 16-9, 17 : 99, n. 4
Locutions employées dans l'Heptateuque V, 62 : 74, n. 68
Sur la Genèse au sens littéral XI, 1, 3 : 99, n. 4 — 31, 40-42 : 99, n. 4 — 33, 44 : 99, n. 4

AULU-GELLE
Nuits attiques III, 3, 15 : 78, n. 90 — IX, 4, 8 : 74, n. 70, 75, n. 75, 76, n. 80 — 12, 1 : 73, n. 67

(PSEUDO-) **BERNARD DE CLAIRVAUX**
Liber de modo bene uiuendi XXVII, 83 (PL 184, 1250 D) : 120

Bible
Genèse 2, 25 : 99, n. 4, 100, 105 — 3, 7 : 100
Psaumes 35, 19 : 82, n. 104
Évangile selon Luc 9, 26 : 115, 116
Évangile selon Marc 8, 38 : 115, 116
Évangile selon Matthieu 10, 33 : 115
1^{re} Épître aux Corinthiens 1, 27 : 114
Épître aux Romains 1, 16 : 108, n. 40
Apocalypse 3, 18 : 101, n. 7

CELSÉ
De la médecine 11, 45 — I, pr. 4 : 53, n. 44 — 49 : 58, n. 79 — 50 : 59, n. 80 — 52 : 56, n. 67 — 2, 8 : 56, n. 66 — 3, 17 : 54, n. 56 — 19 : 55, n. 59 — 21 : 55, n. 58 — II, 16, 2 : 56, n. 65 — III, 2, 7 : 59, n. 81 — 15, 6 : 55, n. 60 — 21, 2 : 55, n. 63, n. 64 — 3 : 56, n. 71 — V, 26, 36 C : 47, n. 8 — 28, 3 A : 52, n. 40 — 19 A-B : 48, n. 16 — VI, 2, 1 : 52, n. 41 — 2 : 52, n. 42 — 6, 8 G : 49, n. 23 — 8, 1 A : 52, n. 40 — 9 B-C : 48, n. 17, 49, n. 24, n. 25 — 18 : 57, n. 73 — 18, 21 : 47, n. 10 — VII, 8, 3 : 46, n. 5 — 9, 1 : 46, n. 3, n. 6 — 10, 7 N : 46, n. 4 — 14, 1 : 50, n. 26 — 17, 1 A : 50, n. 27 — 18, 1 : 58, n. 78 — 3 : 58, n. 76 — 23, 5 : 48, n. 13 — 25, 1 A : 47, n. 9 — VIII, 10, 5 B : 48, n. 18, 51, n. 37

CÉSAR
Guerre des Gaules I, 67, 4 : 15, n. 8 — III, 60, 2-3 : 15, n. 7

Index des œuvres et passages cités

CICÉRON

2 Verrines I, 158 : 67, n. 37 — IV, 49-50 : 124, n. 16 — 53-54 : 124, n. 16 — 85 : 124, n. 16 — V, 28 : 67, n. 36
Catilinaires I, 22 : 15, n. 11
Contre Pison 10, 22 : 54, n. 52
De l'orateur 11, 33 — I, 5 : 37 — 59 : 37, n. 16 — 64-65 : 37, n. 16 — 71 : 37, n. 16 — 75 : 37, n. 16 — 98 : 38, n. 18 — 99 : 39, n. 20 — 101 : 39, n. 21 — 102 : 40, n. 22, n. 23 — 104 : 40, n. 24 — 105 : 40, n. 25 — 107 : 41, n. 27 — 119 : 34, n. 4, n. 5 — 120 : 35, n. 6 — 121-122 : 36, n. 11, n. 12 — 163 : 41, n. 28 — 172 : 35, n. 7 — 185 : 35, n. 7 — 206 : 38, n. 17 — 237 : 35, n. 7 — II, 3 : 41, n. 29 — 4 : 38 — 10 : 37, n. 14 — 75 : 40, n. 25 — 182 : 37, n. 15 — 233 : 42, n. 30 — 235 : 40, n. 26 — 276 : 38, n. 19 — 361 : 42, n. 32 — 361-364 : 43 — 364 : 43, n. 33 — III, 18 : 44, n. 34 — 94 : 35, n. 8 — 95 : 36, n. 10
Des devoirs I, 93 : 46, n. 2 — 106 : 53, n. 48 — 123 : 35, n. 9, 53, n. 49 — 127-128 : 58, n. 74
Des termes suprêmes des biens et des maux V, 17, 40 : 47, n. 7 — 46 : 59, n. 81
Lettres à Quintus II, 3, 2 : 67, n. 36
Lettres familiaires VII, 7, 2 : 25, n. 51 — IX, 21, 3 : 37, n. 13 — XIV, 3, 2 : 21, n. 35
Partitions oratoires 79 : 26, n. 55
Philippiques II, 34 : 85, n. 8 — 61 : 17, n. 21 — 76 : 17, n. 20 — 85-87 : 85, n. 8 — III, 5 : 85, n. 8 — 12 : 85, n. 8
Pour Caelius 6 : 67, n. 37
Pour M. Tullius 50 : 62, n. 2, 64, n. 14
Pour Sestius 118 : 67, n. 36
République IV, 10 : 78, n. 90 — 10, 12 : 66, n. 28, 70, n. 52, 71, n. 54, 78, n. 89 — fr. 11 : 31, n. 70 — V, 4, 8 : 27, n. 56
Tusculanes I, 48 : 44, n. 35 — 60 : 44, n. 35 — II, 14 : 44, n. 35 — III, 4, 16 : 73, n. 65 — 9, 20 : 73, n. 65 — IV, 19 : 23, n. 44 — 46 : 27 — V, 74 : 22

CYPRIEN

De la bienfaisance et des aumônes 14 : 101, n. 7 — 22 : 111, n. 54
De la conduite des vierges 104, n. 27 — 21 : 116, n. 72
Lettres 14, 3, 2 : 105, n. 28 — 15, 3, 1 : 105, n. 28 — 30, 6, 3 : 107, n. 35 — 76, 6, 2 : 116, n. 72

Sur ceux qui sont tombés pendant la persécution 27 : 104, n. 22 — 28 : 116, n. 74 — 30 : 102, n. 16 — 36 : 103, n. 20

CYPRIEN (PSEUDO-)

Sermon sur la récompense du cent, soixante et trente fois plus 116, n. 72
De la singularité des clercs 14 : 100, n. 6

DEFENSOR DE LIGUGÉ

Liber scintillarum 4, 44 : 120

Digeste II, 4, 18 : 62, n. 7 — IX, 2, 4, 1 : 64, n. 16 — XLVII, 10, 10, 1 : 68, n. 39 — 10, 15, 25 : 77, n. 85 — 28 : 77, n. 85 — XLVII, 10, 15, 5 : 67, n. 34 — 7 : 62, n. 6 — 11-12 : 67, n. 33 — 27 : 68, n. 38 — XLVII, 10, 18 : 68, n. 42 — XLIX, 15, 2, 2 : 65, n. 24

DONAT

Commentaire à l'Eunuque de Térence 382 (II, 3, 91) : 62, n. 2, 65, n. 23

EMMO

Liber de qualitate caelestis patriae 120, n. 4 — 4 : 120 — 33 (PL 118, 905 B) : 120

FESTUS

De la signification des mots 95L : 64, n. 14 — 162L : 62, n. 6 — 190L : 62, n. 2, n. 5, 66, n. 30, 69, n. 46 — 260L : 64, n. 18 — 375L : 63, n. 8

FRONTON

Lettres à Marc-Aurèle I, 2, 7 : 93, n. 46

Principes de l'histoire 20 : 97, n. 57

GAIUS

Institutes 4, 16 : 75, n. 71

Sur la Loi des XII Tables I : 62, n. 7 — III, 220 : 68, n. 38

GÉRARD ITHIER

Vie de saint Étienne de Muret 125

Histoire Auguste 11 — *Marc-Aurèle* XXVIII, 10 : 92, n. 42 — *Vérus* IV, 3-5 : 93, n. 45 — 6 : 92, n. 42, 93, n. 44 — X, 6-8 : 93, n. 46 — *Commode* XIX, 2 : 92, n. 42 — *Elagabal* I, 1 : 92,

Index des œuvres et passages cités

n. 42 — 1-2 : 94, n. 48 — 2 : 92, n. 43 — 3 : 94, n. 51 — X, 6-7 : 95, n. 52 — XXXIV, 1 : 92, n. 42, 95, n. 53

HORACE

Épîtres I, 16, 24 : 59, n. 82 — II, 145-150 : 75, n. 72

Odes III, 5, 37-40 : 28, n. 60

Satires I, 9, 70 : 48, n. 12 — II, 1, 23 : 78, n. 86 — 57-60 : 78, n. 87 — 60-63 : 78, n. 86 — 74-86 : 77, n. 83 — 3, 122-126 : 52, n. 43

ISIDORE

Chronique 309 : 125

Histoire des Goths 37 : 125

Origines X, 134 : 73, n. 65

Sentences II, 12, 1 : 122, n. 11, 123 — 4 : 122, n. 12 — 5 : 122, n. 11 — II, 20 : 122
Synonyma I, 77-78 : 121, n. 8 — II, 20, 2-3 : 121, n. 9 — 5 : 121, n. 9 — II, 23 : 120, 122, 123, 125 — 23-24 : 123 — 24 : 121, n. 7 — 25 : 123, n. 13 — 36 : 122, n. 10 — 43 : 125, n. 19 — 61 : 122, n. 10

JUVÉNAL

Satires 6, 432 : 54, n. 55

La Passion des saintes Perpétue et Félicité
5 : 108, n. 47 — 20, 4 : 104, n. 25

Lettre à Diognète 1, 1 : 108, n. 42

LUCAIN

Pharsale II, 446 : 17, n. 18 — II, 439-440 : 17, n. 19

LUCILIUS

Satires 1185 Marx (= H 118 Charpin) : 49, n. 21

MARC-AURÈLE

Écrits pour lui-même 97 — I, 16 : 98, n. 59 — 16, 8 : 98, n. 61

MARTIAL

Épigrammes VI, 78, 2 : 50, n. 30 — VII, 8, 7 : 75, n. 74 — XII, 83, 1 : 51, n. 34

MINUCIUS FELIX

Octavius 8 : 115, n. 70 — 9, 2 : 108, n. 42,

110 — 4 : 108, n. 44 — 10, 5 : 104, n. 23, 108, n. 45 — 12, 1 : 108, n. 46 — 12, 3 : 108, n. 46 — 12, 6 : 108, n. 46 — 31, 1-2 : 110, n. 49 — 36, 3-4 : 115, n. 71

NÉMÉSIUS

De la nature de l'homme 20 (SVF III, 416, l. 34-35) : 26, n. 53

NONINS

De compendiosa doctrina 313, 18 : 66, n. 27 — 461, 21 : 66, n. 26

OUEN DE ROUEN

Vie de saint Éloi 125

OVIDE

Art d'aimer III, 167 : 24, n. 49

Tristes V, 8, 23-24 : 27, n. 58

PAUL

Sur l'édit du préteur LV : 68, n. 42

PHILOSTRATE

Apollonios de Tyane IV, 39 : 93, n. 44

PLATON

Phèdre 44

PLAUTE

Bacchides 1016 : 17, n. 17

Captifs 865 : 70, n. 50

Casina 877 : 18, n. 22

Charançon 145 : 62, n. 6, 72, n. 59 — 527 : 70, n. 50

Épidique 413 : 70, n. 50

Marchand 405-411 : 72, n. 60 — 407 : 62, n. 6, 72, n. 59

Persan 567-568 : 72, n. 61 — 568 : 62, n. 6, 72, n. 59, 73, n. 62 — 568-572 : 73, n. 63

PLINE L'ANCIEN

Histoire naturelle XI, 150 : 51, n. 32 — 254 : 52, n. 38 — XVIII, 41 : 76, n. 77 — XXVI, 17 : 54, n. 57 — XXVIII, 10 : 71, n. 56, 76, n. 78 — 39 : 75, n. 74 — XXIX, 26 : 54, n. 51

PLINE LE JEUNE

Lettres III, 18, 2-3 : 83, n. 2

Index des œuvres et passages cités

POLYBE

Histoires VI, 37 : 65, n. 24

QUINTE-CURCE

Histoire d'Alexandre le Grand V, 2, 14-15 : 19, n. 27

QUINTILIEN

Institution oratoire I, 3, 16 : 23, n. 42 — VI, 2, 21 : 73, n. 67 — XI, 3, 78 : 23, n. 45

Rhétorique à Hérennius I, 14, 12 : 78, n. 90 — II, 12, 19 : 78, n. 90

SÉNÈQUE

De la constance du sage 5, 4 : 89, n. 26 17, 3 : 18, n. 22

Des biensfaits II, 15, 1 : 30, n. 67 — IV, 36, 2 : 24, n. 48 — VI, 32, 2 : 22, n. 37

Lettres 95, 18 : 53, n. 50 — 21 : 54, n. 55

Questions naturelles III, 25, 11 : 49, n. 20 — IV, 7, 2 : 76, n. 78

Sur la colère III, 23, 4-8 : 86, n. 14

SÉNÈQUE (PSEUDO-)

Octavie 11, 89 — 273-290 : 87, n. 20 — 287 : 87, n. 19 — 295-303 : 88, n. 21 — 435-592 : 88 — 538-539 : 88, n. 22 — 539 : 87, n. 19 — 547 : 87, n. 19 — 547-550 : 88, n. 23 — 586-587 : 88, n. 24 — 587 : 87, n. 19 — 642 : 87, n. 19

SÉNÈQUE LE RHÉTEUR

Controverses X, 5, 22 : 86, n. 13

Sentences de Paul V, 23, 15 : 71, n. 55

SERVIUS

Commentaire à l'Énéide II, 124 : 65, n. 23

Commentaire aux Églogues VII, 27 : 75, n. 75 — VIII, 99 : 76, n. 78

SILIUS ITALICUS

Puniques I, 493 : 16, n. 13 — X, 630-632 : 21, n. 36

SORANOS D'ÉPHÈSE

Maladies des femmes II, 12 : 47, n. 11

SUÉTONE

Vies 11, 84, 89 — *Vie d'Auguste* 69, 1-2 : 85, n. 8 — *Vie de Caligula* 22, 1 : 91, n. 35 — *Vie de Claude* 33 : 54, n. 54 — *Vie de Néron* 1, 6 : 90, n. 34 — 19, 5 : 91, n. 35 — 26, 1 : 91, n. 36 — 2-4 : 93, n. 44 — 27, 1 : 91, n. 37 — 29, 2 : 91, n. 38 — 36, 3 : 91, n. 38 — 51, 2 : 92, n. 39 — *Vie de Vitellius* 13 : 54, n. 53

TACITE

Annales 89 — III, 26 : 89, n. 28 — 54, 5 : 84, n. 7 — IV, 3 : 90, n. 29 — VI, 25, 2 : 90, n. 29 — XII, 7 : 90, n. 29 — XIII, 44-46 : 90, n. 29 — XVI, 6, 2 : 92, n. 40

Germanie 17-20 : 89, n. 28

Histoires 89 — I, 30, 1 : 29, n. 63 — IV, 11, 13 : 26

TÉRENCE

Adelphes 57-58 : 25, n. 52

TERTULLIEN

À son épouse I, 6, 3-5 : 111, n. 54

Apologétique 1, 1 : 102, n. 15 — 10-13 : 102, n. 12 — 4, 1 : 109, n. 48 — 2 : 108, n. 41 — 9 : 103, n. 17 — 21, 3 : 108, n. 43, 116, n. 73 — 39, 7 : 108, n. 42

Aux martyrs 5, 2 : 111, n. 54

Aux nations I, 1, 8 : 102, n. 13 — 10 : 102, n. 14

Contre les Juifs 10 : 114, n. 66 — 14 : 114, n. 66

Contre Marcion II, 25, 1 : 102, n. 11 — 27, 7 : 114, n. 65 — III, 11 : 114, n. 64 — IV, 21, 10-12 : 114, n. 64 — 12 : 114, n. 65 — V, 5, 5-10 : 114, n. 65

De l'âme 38, 2 : 101, n. 10

De l'oraison dominicale 22, 8 : 101, n. 10

De la chair du Christ 4, 5 : 114, n. 67, n. 68 — 5, 3-4 : 115, n. 69 — 4 : 114, n. 64

De la couronne du soldat 15, 3-4 : 111, n. 54

De la monogamie 17 : 111, n. 54 — 17, 5 : 101, n. 9, 102

De la pénitence 1 : 103, n. 18 — 2, 2 : 103, n. 19 — 3, 10 : 104, n. 22 — 5, 10 : 107, n. 38 — 7, 13 : 107, n. 39 — 9, 1-4 : 106, n. 33 — 6 : 112, n. 59 — 10 : 99 — 10, 1 : 114, n. 63 — 10, 1-4 : 107, n. 39 — 3 : 99, n. 2, 114, n. 64 — 3-8 : 113, n. 60 — 11, 1 : 107, n. 39

De la pudicité 3, 4 : 107, n. 37 — 13, 7 : 106, n. 34

Du baptême 2, 3 : 114, n. 65

Du voile des vierges 11, 2 : 101, n. 10 — 17,
2 : 111, n. 54

Exhortation à la chasteté 1, 3-4 : 112, n. 57 —
10, 3 : 105 — 13, 1-3 : 110, n. 52 — 2 : 105

Scorpiaice 5, 6 : 116, n. 73 — 9, 13 : 116, n. 74

TIBULLE

Élégies I, 18, 19 : 76, n. 78

TITE-LIVE

Histoire romaine II, 10, 5-6 : 20, n. 32 — 8-9 :
21, n. 33 — VI, 24, 6-7 : 16, n. 14 — IX, 29, 7 :
20, n. 29 — XXIII, 36, 8 : 19, n. 26 — XXIV,
42, 9 : 19, n. 28 — XXXIV, 2, 8-9 : 24, n. 47
— 58, 7 : 27, n. 57 — XLV, 13, 14 : 24, n. 46
— 37, 14 : 21, n. 34 — 39, 17-18 : 51, n. 36

Traité de physiognomie 32 : 50

ULPIEN

Sur l'édit du préteur LVI : 68, n. 39 — LVII : 62,
n. 6, 78, n. 85 — n° 1350-1351, col. 771-772 :
67, n. 31 — LXXVII : 67, n. 33, n. 34, 68, n. 38

VALÈRE MAXIME

Faits et dits mémorables I, 1, 15 : 24, n. 46 — V, 4, 1 :
20, n. 30 — VI, 3, 7 : 29, n. 62 — VII, 5, 4 : 25, n. 50

VARRON

Antiquités des choses divines I, 7 : 79, n. 92

De la langue latine VII, 103 : 62, n. 3

VIRGILE

Énéide V, 453-456 : 16, n. 12

Imprimerie
N° d'impression :
Dépôt légal : février 2012