



**HAL**  
open science

# La représentation du merveilleux dans l'historiographie romaine de l'époque impériale

Laurent Mattiussi

► **To cite this version:**

Laurent Mattiussi. La représentation du merveilleux dans l'historiographie romaine de l'époque impériale. Philosophie. Université de Nanterre - Paris X, 1987. Français. NNT : 1987PA100162 . tel-00903210

**HAL Id: tel-00903210**

**<https://theses.hal.science/tel-00903210>**

Submitted on 10 Nov 2013

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LAURENT MATTIUSI

LA REPRESENTATION DU  
MERVEILLEUX  
DANS L'HISTORIOGRAPHIE  
ROMAINE  
DE L'EPOQUE IMPERIALE

THESE DE PHILOSOPHIE

PRESENTEE EN VUE DE L'OBTENTION DU

DOCTORAT A L'UNIVERSITE DE

PARIS X - NANTERRE

DIRECTION : MONSIEUR LUCIEN JERPHAGNON

1987

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	5
AVANT-PROPOS.....	7
INTRODUCTION.....	11
PREMIÈRE PARTIE : LES RUSES DE LA RAISON	
Chapitre premier: Que la modernité ne date pas d'hier	19
Chapitre II: D'une raison l'autre.....	41
Chapitre III: Cris et chuchotements.....	86
Chapitre IV: Strates et failles.....	113
DEUXIÈME PARTIE : DE L'HISTOIRE AU MYTHE	
Chapitre V: Les obstacles réductionnistes.....	143
Chapitre VI: Prénance du mythe.....	169
Chapitre VII: La légende des siècles.....	200
Chapitre VIII: Alchimie du verbe.....	228
Chapitre IX: Le regard souverain.....	256

CONCLUSION.....	281
BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE.....	285
INDEX NOMINUM.....	301
INDEX RERUM.....	307

## REMERCIEMENTS

Que Monsieur Jerphagnon trouve ici l'expression de mes plus vifs remerciements et de ma plus sincère gratitude pour les conseils, les suggestions toujours si stimulantes et les encouragements qu'il m'a prodigués ainsi que pour la confiance qu'il m'a témoignée et la liberté dans laquelle il m'a permis de mener mes recherches.

Je remercie également Monsieur Duméry qui, tout au long des deux années passées au séminaire qu'il dirigeait à l'université de Paris X-Nanterre, m'a donné l'occasion par son enseignement, ainsi que par ses critiques, de mettre à l'épreuve mes positions, d'en approfondir les fondements et aussi, je l'espère, de les consolider.

Du temps que régnait le grand Pan  
.....  
C'était presque un plaisir  
De rendre le dernier soupir.  
La plus humble dépouille était alors bénie  
Embarquée par Charon, Pluton et compagnie  
Au pire des minus l'âme était accordée  
Et le moindre mortel avait l'éternité.  
Mais se touchant le crâne en criant: "j'ai trouvé!"  
La bande au professeur Nimbus est arrivée  
Qui s'est mise à frapper les cieux d'alignement  
Chasser les dieux du firmament.  
Aujourd'hui çà et là les gens passent encore  
Mais la tombe est hélas la dernière demeure  
Et les dieux ne répondent plus de ceux qui meurent  
La mort est naturelle et le grand Pan est mort.

G. BRASSENS, Le grand Pan

Ils reviendront ces dieux que tu pleures toujours!  
Le temps va ramener l'ordre des anciens jours

G. de NERVAL, Delfica

## AVANT-PROPOS

On se propose, dans le travail qui va suivre, de philosopher sur quelques aberrations qui se rencontrent sous la plume d'historiens romains apparemment respectables. Aberrations: le terme est dûment pesé. C'est bien ainsi, en effet, que le conçoivent la plupart des critiques modernes. Ici, il convient de s'entendre: on n'en est certes plus au temps où tout individu croyant à la possibilité du miracle ou du prodige passait pour un demeuré. Depuis lors, on a fait quelques progrès dans la subtilité: si l'on reste persuadé que le miracle ou le prodige sont événements impossibles, on accorde néanmoins des circonstances atténuantes à ceux qui ne sont pas (encore) assez raisonnables pour s'en persuader. On a quelque peu relativisé le positivisme triomphant du XIX<sup>e</sup> siècle et l'on admet aujourd'hui que tout cela n'est en définitive qu'une question de mentalité plus ou moins spéciale.

Depuis Descartes, nous nous faisons une gloire de notre rationalisme parce que nous n'interrogeons pas le point de départ cartésien qui pour nous va de soi.

C'est que nous sommes subjugués par son efficacité. Le projet de Descartes est en effet incompréhensible si l'on oublie la finalité qu'il s'est assignée, à savoir nous "rendre comme maîtres et possesseurs de la nature".

C'est pourquoi le développement matériel de la civilisation occidentale moderne, qui ne fait de doute pour personne, sert à tout le monde de critère pour juger cette civilisation supérieure à celles du moyen âge et de l'antiquité, aux civilisations non-occidentales.

Quel est, au fond, le sens du relativisme que nous affichons, par crainte de paraître rejeter les anciens et les primitifs dans l'enfer de l'inhumanité pure et simple, s'il est vrai que l'homme est un animal raisonnable (rationnel)? Notre relativisme est le revers, la bonne conscience de notre absolutisme. Lorsque nous parlons de "mentalité primitive", de "pensée sauvage", nous prétendons rester neutres en nous contentant de décrire, sans le juger, un mode de pensée certes différent du nôtre, mais ayant sa cohérence interne, ce qui devrait suffire à en justifier la validité. C'est d'une manière analogue que nous reconnaissons la validité du discours délirant qui a aussi sa logique propre: ce qui nous rend le fou insupportable, c'est précisément qu'il est trop logique, ou qu'il pousse trop loin les conséquences de ses prémisses. De même, nous voulons bien admettre que la mentalité des anciens et des sauvages possède sa logique propre, qu'en définitive le primitif n'est pas radicalement étranger à la raison et qu'il participe par conséquent lui aussi

de l'humanité. Mais nous n'en restons pas moins convaincus que sa logique, comme celle du fou, est déplacée: c'est une belle construction, mais une construction dont les fondations n'ont pas été posées au bon endroit. Le sauvage, l'homme de l'antiquité ou du moyen âge, comme le fou, parlent dans le vide: leur discours est cohérent mais inefficace. Car nous avons bien retenu la leçon cartésienne: le critère de la validité d'une pensée, c'est l'effet qu'elle produit dans la réalité, la vraie, celle qui se voit et se touche, celle qui nourrit et procure le bien-être.

"Nous ne voulons pas, dit Raoul Vaneigem, d'un monde où la garantie de ne pas mourir de faim s'échange contre le risque de mourir d'ennui."<sup>1</sup> Quelques-uns, qui n'ont pas été éblouis par les "Lumières", convertis par la "théologie sécularisée du progrès"<sup>2</sup>, ni séduits par les sirènes de la dialectique, se sont avisés que c'était très précisément là le sort qui les guettait. Ils ont commencé à soupçonner que le monde pléthorique et néanmoins boulimique dans lequel ils ont été jetés, ne pouvait pas ne pas celer, en ses profondeurs, un vide radical. Ils n'ont pu se garder du sentiment, de plus en plus net, que les phares qu'on faisait scintiller à leurs yeux du bout d'un avenir radieux n'étaient pas même des lanternes, mais de vulgaires vessies. Du même coup, ils se sont laissé aller à la tentation de passer outre l'interdiction formelle qu'on leur avait faite de se retourner. Ils n'ont pas hésité à porter leur regard sur le passé et sur les peuples étranges qui, à bien des égards, semblent en

être encore restés si proches. Et ce qu'ils y ont découvert leur a paru mériter une attention autrement orientée que celle, vaguement condescendante, des éminents experts en anthropologie.

Pourquoi cacher que le présent travail procède de cette inquiétude et s'en nourrit tout au long ?

#### Notes de l'avant-propos

1. Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations, Paris: Gallimard, 1966, p. 8.
2. K. PAPAIOANNOU, La consécration de l'histoire, p. 79.

## INTRODUCTION

Tite-Live, Tacite, Suétone, Ammien Marcellin, les Historiens de l'Histoire Auguste n'ont pas fait oeuvre philosophique: la vérité qu'ils prétendent communiquer n'a pas à être restituée, à travers le commentaire, à l'ordre conceptuel auquel elle est censée appartenir originellement. Leur message n'est ni théorique ni normatif, au moins dans son essence, mais descriptif.

Il y a donc lieu de se demander si la philosophie a quelque chose à faire avec l'examen d'un discours qui ne relève pas du concept mais du fait. Rien n'interdit cependant au philosophe d'étendre indéfiniment le champ de sa réflexion car ce n'est pas l'objet auquel elle s'applique qui définit la démarche philosophique mais l'attitude intellectuelle qu'elle met en oeuvre dans l'analyse de cet objet:

"La métaphysique [...] fait comparaître tous les objets possibles [...]. Comme elle n'a pas d'objet spécifique [...], la métaphysique est

partout chez elle [...]. La présence du philosophe suffit pour revêtir tout ce qu'elle touche d'une dignité nouvelle, le moindre objet, à ce contact s'échappant à lui-même pour s'ouvrir à des possibilités imprévisibles."<sup>1</sup>

Toute tentative pour limiter l'extension des objets susceptibles d'être soumis à une investigation philosophique doit donc apparaître comme nécessairement arbitraire.

Dans le cas présent, le discours historiographique envisagé ne nous renseigne pas seulement sur des événements d'ordre politique, biographique ou autres, mais aussi sur des faits de mentalité, celle de l'historiographe lui-même, celle des personnages dont il parle, celle, plus largement, de l'époque et de la culture auxquelles il appartient. Or ce qu'il convient précisément de souligner dès l'abord c'est que les anciens se meuvent dans un univers intellectuel et spirituel où la dimension non sensible de l'être tient une place prépondérante. On peut leur appliquer sans réserves cette remarque générale de Jean Servier:

"Dans l'esprit de l'homme des civilisations traditionnelles, l'Invisible [...] est une réalité, une dimension dans laquelle se meut chacun des hommes composant l'humanité entière. L'Invisible est dans l'homme plus réel, plus présent, plus sensible que n'importe quelle partie de son corps. L'Invisible est autour de l'homme comme

un milieu qui enregistre chacune de ses actions terrestres et les réfléchit en conséquences qui seraient inéluctables sans l'action de médiateurs, invisibles eux aussi."<sup>2</sup>

L'Occident a choisi, à un moment de son histoire, de se détourner de l'Invisible pour s'assurer la conquête et la maîtrise du visible. Ce choix a été préparé par une lente évolution qui a commencé en Grèce bien avant l'apparition de l'historiographie comme genre littéraire<sup>3</sup> et qui a été magistralement étudiée par Jean-Pierre Vernant. Il s'agit bien là d'un choix et non pas des suites de l'on ne sait quel prétendu "miracle" par lequel les Grecs se seraient soudain éveillés de l'assoupissement ancestral où l'humanité tout entière était plongée<sup>4</sup>.

Les sociétés traditionnelles n'ont pas fait ce choix. Dans l'antiquité, ni les Grecs ni les Romains n'étaient prêts à le faire. Déjà pourtant ils en posaient les indispensables prémisses. C'est pourquoi les modernes ont reconnu en eux leurs dignes prédécesseurs tout en dénonçant ce qui pouvait subsister dans leur civilisation d'archaïsme, c'est-à-dire d'irrationalité<sup>5</sup>.

Si le jugement que l'on porte sur l'Antiquité gréco-romaine apparaît ainsi généralement partagé c'est que la culture antique elle-même est ambiguë. Elle comporte bien des traits caractéristiques de ce que Lévy-Bruhl nommait la "mentalité primitive" et pourtant le rationalisme moderne semble souvent, à de nombreux égards, s'y exprimer de façon frappante. Ce que l'on reproche en

somme couramment à l'antiquité, c'est de ne pas avoir su ou voulu aller jusqu'au bout des principes qu'elle avait commencé à définir. Les modernes ne lui pardonnent pas vraiment sa duplicité.

Le philosophe devrait au contraire s'en enchanter. Quel plus bel objet d'analyse en effet que ce moment où rien n'est encore joué et où, cependant, tout se décide? Où tout devrait se décider, plutôt, car c'est en fait l'incertitude qui domine. Les légendes, les mythes, les dieux eux-mêmes deviennent douteux et les traditions suspectes. On se refuse cependant à les rejeter en bloc. Un secret instinct retient les anciens de saborder tout ce qui est encore revêtu à leurs yeux du prestige des origines. Le rationalisme s'affirme et reflue. On n'ose pas aller trop loin.

Cette attitude, toute de timidité et d'audace, de crainte et de volonté iconoclaste à la fois, est parfaitement décelable chez les historiographes de l'Empire. Raisonables toujours, critiques souvent, sceptiques parfois, ils le sont, mais aussi crédules par tempérament ou parce qu'ils se forcent à l'être. C'est ainsi que les reculs prudents, voire les rétractations brutales succèdent à la suspicion la plus hardie. Le merveilleux gêne: on sait, on devine au moins, que ses bases sont fragiles, qu'il suffirait de peu de choses pour ébranler la croyance. Mais on hésite à porter des coups trop rudes car l'on pressent un danger encore indéfinissable.

Aujourd'hui les jeux sont faits. Faut-il le

regretter? Sans doute non, car ils peuvent encore se défaire et se refaire autrement. Quelques craquements, sinistres pour les uns, de joyeux augure pour les autres, commencent à se faire entendre çà et là dans notre culture. Si, pour parler comme Foucault, une nouvelle "configuration du savoir" est en train de se dessiner, elle pourrait ne pas laisser grand'place au positivisme qui a eu son heure de gloire à la fin du siècle dernier. Peut-être redeviendrait-il alors possible de penser librement en dehors des cadres d'un rationalisme réducteur sans s'exposer au risque de se voir disqualifier comme irresponsable ou comme simple dilettante.

"La pire déraison, écrit Georges Gusdorf, est la déraison de la raison, fascinée par son autorité formelle dont elle fait, à tort, un invariant éternel."<sup>6</sup> Tout laisse à penser que les anciens Romains n'étaient pas inaccessibles aux exigences de la raison. Mais ces exigences n'étaient pas les nôtres, ne pouvaient pas être les nôtres, parce que les finalités de leur culture étaient étrangères à celles que l'époque moderne a définies. Leur rationalisme n'était pas fondé sur l'exclusion de toute dimension transcendante et leur esprit critique s'accommodait volontiers d'un univers où étaient partout perceptibles les traces de l'Au-delà ou de l'En-haut.

On voudrait ici, après d'autres, s'attacher à suggérer que le rationalisme moderne ne va pas de soi, qu'il n'est pas le seul usage possible de la raison, qu'il n'est pas la seule expression valable d'une faculté brillant

de la pureté de son éclat dans le seul cerveau des philosophes ou des savants et transcendant l'histoire. Puisse-t-on ainsi contribuer à illustrer cette idée si chère à Mircea Eliade qu'il n'est pas de rencontre plus enrichissante sur le plan intellectuel, spirituel même, devrait-on dire, que celle d'une culture étrangère qui oblige la pensée à franchir les frontières de son étroite province mentale.

#### NOTES DE L'INTRODUCTION

1. G. GUSDORF, Traité de métaphysique, p. 137.
2. L'homme et l'invisible, pp. 9-10. Cf. H.-I. MARROU, Décadence romaine ou antiquité tardive?, p. 91.
3. Cf. F. CHÂTELET, La naissance de l'histoire, pp. 71 ss.

"Une hypothèse en effet se précise: celle selon laquelle la vie politique et l'assomption du statut politique de l'homme constituent l'élément majeur dans lequel peut et doit se développer, sous des formes diverses, une prise en considération de l'existence comme existence sensible-profane, comme devenir effectif où se produisent des faits valant la peine d'être notés et présentés comme événements aux générations présentes et futures." (Ibid., p. 83)

4. Position illustrée notamment par W. Jaeger dans l'introduction de sa Paideia. A l'encontre de cette interprétation, on lira les lignes incisives de J.-P. Vernant dans Mythe et pensée chez les Grecs, pp. 285-286. Dès l'introduction, l'auteur se refuse à admettre "l'existence d'une pensée rationnelle immuable. [...] Les Grecs n'ont pas inventé la raison, mais une raison, liée à un contexte historique, différente de celle de l'homme d'aujourd'hui." (Ibid., p. 11)
5. Cf. D. ROUSSEL, Les historiens grecs, p. 7.
6. Traité de métaphysique, pp. 455-456.

PREMIÈRE PARTIE

LES RUSES DE LA RAISON

## CHAPITRE PREMIER

### QUE LA MODERNITÉ NE DATE PAS D'HIER

Le lecteur qui ouvre Tite-Live, Tacite, Suétone, Ammien Marcellin ou l'Histoire-Auguste se heurte rapidement à ce qui peut sembler au premier abord un fatras de récits invraisemblables. Là sont réunis pêle-mêle rêves prémonitoires, présages sinistres, augures prometteurs, phénomènes étranges, monstres de toutes sortes, coups de tonnerre intempestifs et ravages de la foudre. Les empereurs attirent autour de leur personne une incroyable densité de bizarreries. Il est rare qu'un événement un tant soit peu marquant, qu'une époque particulièrement troublée ne soient pas précédés, accompagnés, suivis d'une kyrielle de faits singuliers sur lesquels les historiographes s'appesantissent avec une prédilection qui confine parfois à la manie. Cette accumulation suscite le malaise, irrite, ou amuse: "ce qui [...] nous est indiqué comme le charme exotique d'une autre pensée, c'est la limite de la nôtre: l'impossibilité nue de penser cela."<sup>1</sup>

La tentation est grande de rejeter tout "cela" en le taxant d'irrationalisme primitif et d'invoquer la

crédulité des anciens. Lorsque l'on examine cependant les textes d'un peu plus près, on aperçoit des failles parfois considérables dans ce qui pouvait sembler au premier abord le monolithe d'une pensée d'avant la science. On n'en voudra pour preuve que quelques passages, extraits de l'oeuvre de Tacite, qui manifestent clairement l'ambiguïté propre à l'attitude de l'auteur vis-à-vis de phénomènes que nous qualifierions aujourd'hui de merveilleux.

Dans les Annales (VI, xxviii), Tacite relate l'apparition du Phénix en Egypte: "avis ~~Phoenix~~ in Aegyptum uenit" (1)\*. Cet oiseau est un prodige ou tout au moins un animal extraordinaire -"eo miraculo" (1) - qui mérite toutefois d'être pris au sérieux puisqu'il retient l'attention des plus grands savants et suscite parmi eux des discussions: "doctissimis [...] disserendi" (1). Ces deux termes ont leur importance. Le premier souligne la somme des connaissances acquises, le second la capacité d'argumenter en enchaînant logiquement les idées. Lorsque, sur la parole de ces savants, Tacite admet naïvement l'existence du Phénix, il ne se montre pas plus crédule en somme qu'un homme d'aujourd'hui qui, sur la foi de son quotidien habituel, adhère sans sourciller à l'émerveillement des vulgarisateurs devant les miracles de la science capable, dit-on, de remplacer le coeur par une machine palpitante ou de concevoir des ordinateurs intelligents. Aujourd'hui comme hier, c'est le même pouvoir magique de mots revêtus d'un prestige indiscuté parce qu'ils sont maniés par une élite indiscutable. Le plaisir

---

\* Les chiffres placés entre parenthèses se distinguent des appels de notes; ils indiquent la subdivision du chapitre dont est extraite la citation analysée.

est trop grand à s'étourdir des prouesses de la technique pour se demander si un "coeur artificiel" mérite encore de s'appeler un coeur ou si l'intelligence se réduit aux quelques opérations purement mécaniques qu'est capable d'effectuer l'"intelligence artificielle". Tacite, lui aussi, trouve un agrément - "libet" - à exposer les points sur lesquels s'accordent ces savants et ceux qui sont incertains, douteux - "ambigua" -, mais qu'il n'est pas inconvenant de vouloir connaître: "cognita non absurda" (2). Cela ne l'empêche nullement de ne rapporter les différentes traditions qu'avec la plus extrême prudence, en se gardant bien de prendre parti pour l'une ou l'autre opinion: "consentiunt", "uarie traduntur" (3), "maxime uulgatum"; "sunt qui adseuerent" (4): il en est qui affirment avec sérieux -, laissant ainsi entendre qu'il n'est pas dupe de certaines exagérations. Que le Phénix vive cinq cents ans, passe encore, mais plus de quatorze cents, c'est décidément excessif: "non nulli falsum hunc phoenicem [...] credidere" (6). On ne saurait affirmer plus clairement sa détermination à ne pas gober la première fable venue, d'autant qu'il convient de se méfier de ce qui arrive du fond des âges: "sed antiquitas quidem obscura"(5); d'où l'expression finale d'un franc scepticisme: "haec incerta et fabulosis aucta" (8). Bien que l'on ne paraisse pas devoir douter de l'existence du Phénix, le reste ne pourrait être, en définitive, que pure fiction. Tacite marque ainsi une nette hésitation entre la défiance à l'égard de la tradition et une certaine répugnance à la

rejeter complètement. On a là une excellente illustration de la démarche, si bien analysée par Paul Veyne<sup>2</sup>, qui consiste à "épurer le mythe par la raison" en partant du principe que même si une grande partie de ce que l'on raconte est faux, il y a nécessairement quelque chose de vrai au fondement. Or, contrairement à ce qu'affirme Paul Veyne: "loin d'être un triomphe de la raison, l'épuration du mythe par le logos est un programme très daté, dont l'absurdité surprend"<sup>3</sup> -, il ne s'agit de rien de moins ici que d'appliquer le principe de raison, exprimé par exemple sous forme de dicton: il n'y a pas de fumée sans feu.

Tacite

Dans les Histoires (IV, LXXXI), rapporte deux miracles censés avoir été réalisés par Vespasien, en un récit qui ne laisse pas d'être extrêmement curieux. Il s'agit d'une double guérison: celle d'un aveugle et celle d'un estropié. L'aveugle est atteint d'une "oculorum tabe" (2), d'une infection ou purulence des yeux plutôt que d'une "décomposition de la vue", ainsi que traduit Goetzler, ce qui n'aurait pas grand sens. Pourtant le terme tabes peut avoir effectivement un sens beaucoup plus fort, celui de corruption, déliquescence, putréfaction et il pourrait y avoir là une ambiguïté, peut-être savamment calculée. Dans le premier cas il s'agirait seulement d'une affection bénigne qui ne compromettrait que très superficiellement et très momentanément l'exercice de la vue, tandis que si l'on adopte l'éventualité la plus extrême, il pourrait s'agir d'une cécité définitive:

"caecitatis" (2).

Quoi qu'il en soit, c'est précisément cette question que se pose Vespasien puisqu'il demande un avis médical concernant les maladies respectives de l'aveugle et de l'estropié qui, écrit Tacite d'une manière très vague, "souffre de la main" - "manum aeger" (3): "postremo aestimari a medicis iubet an talis caecitas ac debilitas ope humana superabiles forent" (4), si l'on pouvait triompher par une puissance humaine de cette cécité et de cette infirmité. La réponse des médecins indique très clairement que les deux maladies sont guérissables sans l'intervention d'une puissance transcendante. En somme, Sérapis n'a pas investi Vespasien de la puissance nécessaire pour accomplir un miracle, il l'a seulement choisi pour effectuer une guérison dont le dieu lui-même a pris soin de lui indiquer précisément le moyen. En envoyant les deux malades vers l'empereur, le dieu a aussi indiqué, en effet, le remède qu'il fallait appliquer et ce remède agit uniquement par des voies mécaniques: la salive nettoie la sanie de l'oeil et la pression du pied remet en place les articulations de la main qui avaient été déviées. La fonction propre de l'oeil n'est pas atteinte en elle-même: "non exesam uim luminis" (5), le principe de la vue n'est pas détérioré. Il en va de même de l'usage de la main qui n'est que momentanément empêché et peut être facilement recouvert: les articulations se sont dégagées de travers, se sont déboîtées - "elapses in prauum artus" (5).

La position de Tacite à l'égard de ces deux

miracles, à travers le récit qu'il en propose, apparaît donc très ambiguë. D'abord, il admet la réalité du fait puisqu'il éprouve le besoin de souligner que le désintéressement des témoins est une garantie de leur véracité: à supposer que certains aient menti à une époque où ils auraient pu avoir intérêt à le faire, pour flatter le prince et gagner ainsi ses faveurs, leur mensonge n'aurait plus lieu d'être une fois qu'ils n'auraient plus aucun bénéfice à en tirer. Le mensonge est appelé à disparaître en même temps que sa raison d'être: Tacite est bien persuadé que l'on ne ment pas sans raison. Reste que son récit tend à atténuer très notablement le caractère miraculeux de l'intervention impériale puisque Vespasien n'opère pas la guérison en mettant en oeuvre des moyens surnaturels, mais par deux opérations qui relèvent de la technique médicale la plus banale et la plus élémentaire, même pour son époque. On peut donc se demander s'il n'y a pas une certaine ironie de la part de Tacite dans cette réflexion: "Igitur Vespasiânus cuncta fortunae suae patere ratus nec quicquam ultra incredibile" (7), "donc Vespasien, persuadé que tout était possible à sa fortune et que désormais il n'y avait rien pour lui d'incroyable...". En effet, loin d'être incroyables, les actes auxquels il vient de se livrer sont non seulement vraisemblables mais même tout à fait explicables.

Ce chapitre constitue un témoignage remarquable sur la conception qu'un intellectuel romain du II<sup>e</sup> siècle pouvait se faire du miracle. Tacite fait parfaitement la

différence entre un processus naturel et un processus qui exige, pour s'accomplir, l'intervention d'une puissance surnaturelle. D'autre part, l'expression "nec quicquam ultra incredibile" prouve amplement qu'au moins certains Romains n'étaient pas prêts à croire n'importe quoi et que leur première attitude à l'égard d'un phénomène extraordinaire était le scepticisme et non pas la crédulité naïve. Comme on le verra par la suite, lorsque un Tite-Live ou un Tacite acceptent de croire à quelque chose qui les étonne, ce n'est jamais spontanément mais seulement après avoir pesé les raisons susceptibles de motiver leur assentiment. Il reste néanmoins, bien entendu, que ce qui nous paraîtrait aujourd'hui incroyable ne suscite pas toujours, ni nécessairement, leur surprise.

Il faut pourtant bien reconnaître que les textes précédents obligent déjà à remettre en cause bien des jugements hâtifs fondés implicitement sur une représentation de la "mentalité primitive" que Lévy-Bruhl a contribué à répandre, bien qu'elle ne soit souvent qu'une simplification abusive de sa pensée toute en finesse et en nuances. Il est clair en tout cas que ces textes ne concordent nullement avec certaines prétendues caractéristiques de la mentalité primitive que, résumant quelques propositions de Lévy-Bruhl, Henry Duméry définit en ces termes:

"Tout peut être numineux et tout est prodigieux; n'importe quel fait, n'importe quel événement peuvent passer pour miraculeux. C'est

trop peu dire que le primitif n'a pas la notion du miracle-exception. Il a la notion contraire: celle du miracle permanent, celle d'un merveilleux qui n'est pas l'exception, mais le régime ordinaire."<sup>4</sup>

Il est douteux qu'aucun ethnologue contemporain soit encore prêt à admettre l'existence d'une quelconque société humaine, passée ou présente, dont on puisse affirmer que, "dans son monde, qui est plus que nature, rien n'est miracle, au sens d'exception, et tout est miracle, au sens d'intervention, d'irruption des puissances d'en haut."<sup>5</sup> En fait si, pour l'homme archaïque, beaucoup de choses que nous considérons comme a priori impossibles se produisent dans certaines conditions, cela ne signifie nullement que n'importe quoi peut se produire n'importe quand et qu'il s'attend à tout moment à assister aux miracles les plus stupéfiants. Les opérations magiques elles-mêmes obéissent aux règles les plus strictes et mettent en oeuvre un savoir-faire et une énergie qui ne sont pas à la portée du premier venu<sup>6</sup>. Quoi qu'il en soit, la plus grande prudence s'impose à l'égard des historiens romains car, s'il est manifeste que l'on trouve dans leurs oeuvres des traits qui les apparentent à ce que l'on sait par ailleurs des sociétés archaïques, il serait abusif de supposer d'emblée une complète similitude entre des cultures que séparent à la fois le temps et l'espace.

Tout au contraire, une lecture plus attentive ne tarde pas à dévoiler les étonnantes ressources de ce

qu'il faut bien appeler le rationalisme antique. Ce qui devient dès lors l'objet d'une surprise constamment renouvelée, ce n'est plus d'être confronté sans cesse à un tissu d'apparentes élucubrations qui peuvent dérouter mais de les voir coexister avec une critique souvent incisive des procédés à l'oeuvre dans les créations de l'esprit humain que l'on a coutume de dénoncer aujourd'hui et qui étaient déjà dénoncées alors comme relevant de la fantaisie la plus débridée.

Un premier exemple, tiré des Annales de Tacite, au premier livre, chap. xxviii, fera parfaitement comprendre de quoi il s'agit. Le chapitre relate un épisode de la révolte fomentée par les légions de Pannonie. Les soldats sont des "imperitos animos"<sup>7</sup>, des esprits ignorants, mal informés, et des "rudes animos"<sup>8</sup>, des esprits grossiers, incultes. C'est cette insuffisance intellectuelle qui détermine leur attitude devant un phénomène étrange: "luna claro repente caelo uisa languescere" (1), "on vit, dans un ciel serein, la lune pâlir tout à coup." Le ciel est dégagé: le phénomène est donc apparemment sans cause. Il est en outre soudain - "subita" (2): cette notation est également essentielle car elle indique l'impossibilité de situer l'obscurcissement de la lune dans le cours d'une évolution nettement repérable par l'observation des facteurs météorologiques. Cette absence de causalité n'est cependant qu'apparente aux yeux de Tacite car il prend bien soin de préciser que le soldat est "rationis ignarus" (2), qu'il ignore la raison, l'explication du

phénomène. Tacite sait, en revanche, qu'il s'agit d'une "defectionem sideris" (2), d'une éclipse. Mais, parce qu'ils l'ignorent, les soldats sont frappés - "perculsae semel mentes" (3) - et, parce qu'ils sont frappés, ils en deviennent superstitieux: "mobiles ad superstitionem" (3).

On trouve donc, sous-jacente à ce texte, une opposition radicale entre deux points de vue possibles sur le phénomène: ou bien il a une cause d'ordre physique, naturel, même si elle n'est pas immédiatement perceptible, et le phénomène est le produit du hasard - "fors" (1), "casus" (4): il résulte d'un enchaînement causal au terme duquel il doit se produire à un moment donné, mais le fait qu'il se produise à tel moment n'a en lui-même aucune signification particulière; ou bien, au contraire, n'apercevant pas sa cause immédiate, on saisit dans le phénomène l'absence de cause<sup>9</sup>. Ce n'est pas vraiment le phénomène que l'on perçoit mais une rupture dans le cours habituel des choses<sup>10</sup>. Peut-être ce cours habituel n'est-il pas conçu comme un cours normal, encore moins comme un cours légal. Il importe peu: cette rupture si fortement ressentie, au point que les esprits en sont "frappés", n'en manifeste pas moins l'intrusion dans la nature d'une puissance transcendante.

Lorsque, de par le savoir dont on dispose, l'on est conduit à adopter la première attitude, le phénomène reste silencieux, ou plutôt il ne dit rien d'autre que son inclusion dans une série causale, il se contente de renvoyer à d'autres phénomènes. Lorsqu'au contraire le manque

d'information dont on est victime induit la seconde attitude, le phénomène devient plus parlant, il devient signe - "omen" (2). On n'admet pas davantage que le phénomène puisse être dépourvu de causalité mais, puisqu'on ne la découvre pas dans la nature, on l'attribue à une réalité extérieure. Encore faut-il s'entendre sur cette dernière expression qui ne signifie pas nécessairement que cette réalité soit à chercher en dehors de la nature mais, en tout cas, hors de l'enchaînement naturel des causes. Dans le cas présent, comme on n'a pu déceler aucun écran, brume ou nuages, susceptible d'affaiblir la luminosité de la lune, c'est que quelque chose de tout autre se manifeste à travers les variations de son intensité. Par la faille qui soudain interrompt l'ordre des choses, s'introduit le divin: la lune cesse d'être vue comme un vulgaire astre et se transfigure en déesse - "deae" (2). On sort ainsi de la causalité strictement mécanique pour entrer dans l'ordre de l'intention, de la motivation: la lune s'assombrit parce qu'elle a quelque chose à signifier et elle le signifie dans le seul langage dont elle dispose, à savoir les variations de son éclat.

Par ailleurs, il va de soi que ce que la lune a à dire se rapporte à la situation présente: "id miles [...] omen praesentius accepit" (2). La lune parle pour avertir; cet avertissement s'adresse donc nécessairement à quelqu'un et concerne sa situation du moment. Or le soldat ne saurait douter que le message lunaire s'adresse

précisément à lui puisque, justement, il se trouve dans une situation exceptionnelle, dont l'issue est loin, en outre, de se dessiner avec certitude. La lune intervient providentiellement pour satisfaire ce besoin d'être guidé. C'est alors que s'insinue la tentation de la magie. Car si la lune n'est pas prise dans le réseau de la causalité phénoménale, elle est réceptive à toutes les influences qui, de toutes les parties du cosmos, viennent inscrire leur empreinte sur sa surface. C'est du moins ce que croit le soldat qui voit dans l'effacement progressif de l'astre une image de son propre malheur - "suis laboribus defectionem sideris adsimulans" (2). Il y a un rapport d'analogie entre le caractère de la situation et l'aspect de la lune, il y a sympathie entre les agissements des soldats et l'activité du corps céleste. D'où - "igitur" (3) - l'idée de produire des sons clairs en faisant résonner divers instruments<sup>11</sup> afin de restituer à la lune la fraîcheur de son teint et d'éclaircir par là-même leur propre situation qui prend de plus en plus nettement la tournure du désastre, si ce n'est objectivement, du moins dans leur esprit.

S'ils ont, en effet, interprété initialement le langage de la lune comme une traduction des événements qu'ils étaient en train de vivre, par un juste retour des choses c'est réciproquement ce langage qui les renseigne à présent sur le cours que va désormais emprunter pour eux la suite des événements, qu'ils ignorent encore. Puisque le comportement de la lune reflète l'état de leur

situation, le second devient lisible dans le premier: c'est pourquoi lorsque la lune finit par s'obscurcir totalement et définitivement, les soldats en concluent le caractère irrémédiable de leur perte.

Tous les fondements d'une analyse rationaliste du prodige et de sa constitution en présage déterminant sont posés dans ce passage. Certes l'analyse n'est pas conduite explicitement par Tacite mais les concepts de hasard et d'explication rationnelle apparaissent nommément dans le récit et les autres peuvent en être aisément dégagés. Le récit est d'ailleurs construit avec une admirable rigueur afin de manifester clairement le mouvement des esprits - "inclinacione ea" (4) - dont Drusus va profiter pour rétablir la situation à son avantage.

Les soldats, plongés dans un trouble psychologique profond par les risques de leur entreprise insurrectionnelle, projettent dans un phénomène naturel fortuit les oscillations de leur désir et de leur inquiétude, de leur espoir et de leur crainte. Entraînés dès lors dans une dynamique passionnelle incontrôlable, ils comptent, en agissant sur le signe, exercer une influence sur son référent et diriger ainsi en leur faveur le cours des événements. Le phénomène naturel, ainsi investi par le comportement des soldats d'une puissance sympathique, devient alors non seulement préfiguration mais aussi détermination de l'avenir: "sibi aeternum laborem portendi [...] lamentantur" (3), "les soldats s'écrient en gémissant que le ciel leur annonce d'éternelles infortunes".

Tacite n'est pas non plus sans mesurer l'immense parti qu'un chef politique éclairé peut tirer de la superstition populaire: "utendam inclinatione ea Caesar et quae casus obtulerat in sapientiam uertenda ratus" (4), "César, s'avisant d'utiliser cette tendance et de faire habilement tourner à son profit l'occasion que lui offrait le hasard...". Dès le début, les soldats ont été victimes de leurs passions en prêtant à un phénomène inhabituel une signification qu'il n'avait nullement en lui-même. Ils se sont de la sorte enfermés dans un cercle vicieux qui n'a d'autre aboutissement que d'attiser les tendances affectives initiales. Leur conduite se serait avérée strictement improductive si le chef n'avait la sagesse de faire contribuer les ressorts mis en branle au rétablissement de l'ordre. A son instigation, les centurions font jouer l'espoir et la crainte: "spem offerunt, metum intendunt" (5). Par là, il manifeste l'incomparable supériorité d'une conduite rationnelle sur les pratiques superstitieuses: à la stérilité de la superstition qui emballe les passions en les faisant tourner à vide s'oppose l'efficacité de la raison qui met en oeuvre les mêmes moyens en vue d'une fin autrement plus appréciable. Car c'est aussi en agissant sur les esprits pour les ébranler - "commotis per haec mentibus" (8) - que le prince parvient à retourner en sa faveur l'agitation des soldats et, finalement, à l'annuler.

Grâce à son remarquable talent littéraire mis au service d'une non moins grande perspicacité, Tacite

se montre largement à la hauteur de n'importe quel positiviste moderne. On pourrait objecter, il est vrai, que cette conclusion n'est que le résultat d'une série d'extrapolations abusives et qu'il est facile de prétendre extraire d'un passage de Tacite des considérations d'inspiration rationaliste après les y avoir soi-même introduites. Il y a effectivement là un certain risque, inhérent au fait que Tacite fait oeuvre de littérateur et non pas de philosophe: il rapporte des événements, il décrit des attitudes, il ne se propose pas explicitement de les analyser à l'aide de concepts opératoires.

La même difficulté est soulevée par un passage analogue de Tite-Live. Au livre XLIV, chap. xxxvii, un tribun militaire prédit une éclipse de lune avec l'heure exacte "afin qu'il n'y eût personne pour voir là un prodige" - "ne quis id pro portento acciperet" (5). L'attitude adoptée ici est inverse de celle de Drusus parce que les circonstances sont différentes: il ne s'agit plus de faire fond sur la frayeur des soldats mais au contraire de les délivrer d'une terreur prévisible afin qu'elle ne vienne pas faire obstacle à la victoire.

L'argumentation du chef militaire est absolument saisissante, surtout si l'on imagine naïvement que la notion de loi naturelle n'aurait soudainement traversé, surgie l'on ne sait d'où, la cervelle d'un philosophe qu'au XVII<sup>e</sup> siècle: "id quia naturali ordine statis temporibus fiat, et sciri ante et praedici posse" (6) - "parce que c'était là un phénomène qui était dans

l'ordre naturel des choses et qui se produisait à dates fixes, on pouvait le calculer et le prédire." Il n'y a rien là de plus extraordinaire, de moins normal que le lever et le coucher du soleil et de la lune; il serait par conséquent déplacé de songer à transformer le fait en prodige: "trahere in prodigium" (7). Ce qui est tout aussi courant, tout aussi prévisible ne saurait susciter davantage d'étonnement: "quia certi [...] sint, [...] non mirarentur" (7). Cela n'empêche nullement les soldats de considérer la science du tribun comme presque divine lorsque ce qu'ils tiennent pour sa prédiction se réalise: "sapientia prope diuina uideri" (8). C'est qu'ils y voient sans doute davantage le fruit d'une inspiration que d'un calcul. Malgré la démystification du tribun, le phénomène reste pour eux surnaturel et si le tribun a pu le prédire, plus que le prévoir, c'est qu'il a été mis dans le secret des dieux. Un simple discours rationaliste ne suffit pas à changer l'orientation religieuse de la mentalité des soldats. D'ailleurs les Macédoniens, eux, considèrent sans réserves le phénomène comme un funeste présage, "ut triste prodigium" (9).

Au livre XLIV de Tite-Live, l'inattendu se rencontre donc sous les espèces d'une expression inouïe: "naturali ordine". "Triomphe de la raison" ? Certes non. Paul Veyne n'a pas tort: la raison n'a pas triomphé dans l'antiquité. Ce n'est pas toutefois parce qu'elle se serait entêtée dans la poursuite de programmes absurdes mais parce que la raison n'a jamais eu à triompher puisqu'elle

a toujours été là, se manifestant, à l'instar de Protée, sous les formes les plus diverses. Il suffit, pour continuer à s'en convaincre, de poursuivre la lecture de Tacite.

Au chapitre xxx du livre premier, peu de temps après les événements de Pannonie qui viennent d'être relatés, les soldats sont en butte à un hiver précocé - "praematura hiems" (2). De nouveau, le cours habituel de la nature est perturbé. Encore sous le coup de ce qui vient de se passer, les soldats ne sauraient considérer ce fait comme purement fortuit. Au contraire, il doit avoir une signification et Tacite rapporte: "durabat et formido caelestis irae" (3) - "ajoutons la colère céleste, dont la crainte durait encore" - avant de poursuivre au style indirect: "nec frustra aduersus impios hebescere sidera, ruere tempestates" - "ce n'était pas en vain qu'ils voyaient les astres pâlir, les tempêtes se déchaîner sur leurs têtes impies." Ce changement de registre suffirait à laisser supposer que Tacite ne prend pas cette réflexion à son compte. Cette hypothèse se confirme si l'on rapproche le présent passage du chap. ix où il est question des commentaires suscités par la mort d'Auguste. Là aussi, Tacite se contente d'une simple constatation: "plerique uana mirantibus" (1), la foule s'ébahissait pour des futilités. Il s'agit des coïncidences numériques que l'on s'applique à relever dans l'existence d'Auguste.

Il est aisé de remarquer que le uana du chap. ix s'oppose très exactement au nec frustra du chap. xxx. Vana, c'est tout ce qui est creux, sans fondement, trompeur.

Frustra est l'adverbe qui correspond à ce même contenu sémantique. Il y a d'une part ceux pour qui la conjonction d'un événement exceptionnel et d'une situation exceptionnelle fait surgir le sens; il y a d'autre part ceux pour qui cette conjonction ne cesse d'être anodine que dans la mesure où elle peut être exploitée, à des fins politiques ou autres. C'était l'opposition du vulgus ignarum<sup>12</sup> et du dux sapiens, c'est maintenant la même opposition entre la masse des plerique et l'élite restreinte des prudentes: "at apud prudentibus uita eius uarie extollatur arguebaturue"<sup>13</sup>. Il n'est pas inutile de signaler que prudens est d'ailleurs un antonyme d'ignarus. Les gens avisés sont au courant de ce qui doit se pratiquer judicieusement dans des circonstances déterminées, ils possèdent les outils nécessaires pour louer avec pertinence ou mettre en accusation ce qui mérite de l'être, ils disposent d'une technique intellectuelle qui leur permet d'exercer un discernement salutaire, surtout lorsqu'il s'agit de politique.

Il va de soi que Tacite, en tant qu'historien, se situe dans le camp de la sagacité. La foule incompétente perçoit dans l'existence d'Auguste la trace d'une puissance mystérieuse qui semble intervenir pour en déterminer le cours. Du point de vue de l'historien, ces prétendues interventions sont au contraire ramenées au rang de simples coïncidences, leur véritable nature est dévoilée comme hasard insignifiant. L'historien ne cherche pas à déceler derrière les événements une signification cachée

qui renverrait à l'influence d'une volonté transcendante, il analyse les situations en se fondant sur des critères politiques, rationnels: le prince respecte-t-il la liberté ou cherche-t-il à établir sa domination ? Il s'agit de discerner pour donner ou refuser son assentiment dans la perspective d'une action sur les événements et non pas de lire un sens qui s'imposerait et qui serait déjà nécessairement constitué; il s'agit d'analyser les motifs du prince pour juger la situation et non pas de lire à travers elle les décrets d'une destinée dont il ne serait que le jouet.

On est ici en présence des thèmes fondamentaux du rationalisme moderne et les traducteurs ne s'y sont pas trompés: lorsque Burnouf traduit "apud prudentibus" par: les gens éclairés et "arguebatur" par: faisaient la critique, il ne force en somme que très peu le sens. Il est fort peu douteux que nos penseurs du siècle pompeusement dit des "Lumières" ont puisé chez Tacite et quelques autres une bonne part de leur inspiration, tout comme Hegel a tiré de ses oeuvres sa conception fantaisiste du "despotisme oriental". On ne saurait éliminer d'un trait de plume les liens intellectuels qui se sont tissés entre les époques historiques, comme si une culture nouvelle - une "épistémè", si l'on préfère - pouvait un jour jaillir du néant en faisant table rase de tout ce qui l'a précédée.

Ce point qui, s'il peut être solidement établi, devra en être d'autant plus fermement maintenu, permet

d'ouvrir une perspective intéressante quant à la présence du merveilleux dans l'historiographie romaine en laissant entrevoir que les explications par la crédulité, la naïveté, la puérilité, voire la stupidité, risquent bien de s'avérer un peu courtes.

#### Notes du chapitre premier

1. M. FOUCAULT, Les mots et les choses, p. 7.
2. Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?, pp. 69-70 et passim.
3. Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?, p. 13.
4. Article "Miracle" de l'Encyclopedia Universalis, p. 82, 1ère colonne. Cf. L. LÉVY-BRUHL, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, p. 445 et Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, pp. VII, XXXVIII, 227-228.
5. H. DUMÉRY, article "Miracle" de l'E. U., p. 82, 1ère col.
6. Voir, entre autres, M. ELIADE, Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris: Payot, passim.
7. Annales, I, vi, 5.
8. Annales, I, xxxi, 5. Cf. Histoires, I, LXXXVI, 1: "rudibus saeculis", en ces siècles grossiers.

9. Cf. Histoires, I, LXXXVI, 5: "a fortuitis uel naturalibus causis in prodigium et omen imminentium cladum uertebatur", "et cet effet de causes fortuites ou naturelles était interprété comme un prodige et comme un présage de désastres menaçants."
10. Cf. Annales, IV, XLIV, 1: "ultra solitum", extraordinaire. La violence inhabituelle, excédant ce à quoi l'on est accoutumé, de l'incendie qui éclate la même année où un amphithéâtre s'écroule à Fidènes, suffit à conférer, aux yeux de la foule - "uulgo" - une tonalité funèbre à cette année qui reçoit du même coup une dimension sacrée. Mais pour Tacite l'événement appartient à l'espèce des accidents fortuits et il dénonce la tendance de la foule à chercher des responsabilités là où seul le hasard est en cause: "fortuita ad culpam trahentes", "faisant d'événements fortuits la conséquence d'une faute". Considérer l'incendie comme une punition, c'est faire intervenir une puissance transcendante pour rendre compte du caractère exceptionnel des catastrophes qui adviennent au cours de cette année.
11. Cette pratique semble courante, ainsi qu'en témoigne ce passage de Tite-Live (XXVI, v, 9): "tantum cum aeris crepitu, qualis in defectu lunae silenti nocte cieri solet", "un bruit de cuivres tel qu'on en fait, lors d'une éclipse de lune, dans le silence de la nuit".
12. Cf. Annales, I, XXIX, 3: "nihil in uulgo modicum", rien qui, venant de la foule, soit mesuré.

13. Annales, I, ix, 3: "mais les gens éclairés s'entretenaient en sens divers de sa vie, dont ils faisaient l'éloge ou la critique."

## CHAPITRE II

### D'UNE RAISON L'AUTRE

Dans la conclusion de La mentalité primitive, Lévy-Bruhl résume en quelques lignes l'une des différences essentielles qui séparent, à ses yeux, la pensée des primitifs du rationalisme moderne:

"Pour des esprits ainsi orientés, il n'y a pas de fait purement physique. [...] Quand nous voulons en expliquer un, nous en cherchons, dans les séries mêmes des phénomènes, les conditions nécessaires et suffisantes. [...] L'attitude du primitif est tout autre. [...] La cause réelle, il la cherchera toujours dans le monde des puissances invisibles".

Les exemples analysés plus haut montrent déjà amplement que l'attitude ici décrite par Lévy-Bruhl est loin d'être constante chez les Anciens. En réalité, ils étaient tout à fait capables de manifester une authentique curiosité scientifique en recherchant l'explication des phénomènes naturels qui les étonnaient. Loin de rapporter immédiatement, par une démarche spontanée et comme automatique

de l'esprit, l'origine de ce qui les frappe à une puissance transcendante<sup>1</sup>, ils se représentent très clairement une série causale par laquelle un phénomène donné peut en produire un autre susceptible, à son tour, d'entraîner de nouvelles modifications. Cicéron va même jusqu'à déplorer que cette démarche ne soit pas assez systématique et qu'il faille quelque chose d'inhabituel pour susciter le désir de l'investigation:

"Mais l'habitude quotidienne et l'entraînement des yeux accoutument l'esprit et on ne s'étonne plus et on ne cherche plus le pourquoi des choses (neque requirunt rationes earum rerum) que l'on voit tout le temps comme si le caractère insolite (nouitas) plutôt que la grandeur des choses devait nous inciter à rechercher les causes (ad exquirendas causas)."<sup>2</sup>

Une étude systématique et exhaustive de tous les passages qui témoignent de cette préoccupation scientifique, au sens moderne du terme - encore la notion de cause relève-t-elle pour les positivistes de la pure fiction mythologique et devrait-elle céder la place à la notion de loi - excèderait largement les limites de ce travail. On se contentera donc de quelques approches ponctuelles, portant surtout sur les historiens mais éventuellement étayées sur les ouvrages d'autres auteurs anciens.

En ce qui concerne les éclipses de lune, E. Rawson souligne que les historiens ne les mentionnent pas, alors qu'elles devaient être assez fréquentes. C'est

qu'à partir du II<sup>e</sup> siècle, le rationalisme ambiant devait leur avoir ôté tout caractère effrayant<sup>3</sup>. Dans La république Cicéron présente la sphère d'Archimède qui reproduit les mouvements planétaires. Cette représentation suppose une régularité qui permet d'expliquer, même de façon inexacte, l'éclipse de lune<sup>4</sup>. Plus loin, rapportant l'épisode, également raconté par Tite-Live, où Sulpicius Gallus explique aux soldats qu'il ne faut pas voir dans une éclipse de lune un prodige ("docere nullum esse prodigium") parce que le phénomène se produit à dates fixes ("certis temporibus"), il conclut par cette remarque significative: "Il avait obtenu un important résultat en chassant du coeur de ces hommes bouleversés ("perturbatis") une crainte sotte et superstitieuse ("inanem religionem timoremque")."<sup>5</sup> L'esprit est ici exactement le même que dans les passages correspondants de Tacite et de Tite-Live, d'autant plus que les soldats sont également présentés comme des êtres "incultes" (agrestos) et "ignorants" (imperitos). Enfin, Cicéron ne manque pas de signaler que Périclès agit de même au cours de la guerre contre les Lacédémoniens. C'est dire à quel point le thème lui tient à coeur et combien il juge important de dégonfler ce genre de baudruches. On se trouve déjà en pleine démystification avant la lettre: "Il donna au peuple des explications si rationnelles (rationibus) de ce phénomène qu'il le délivra de la peur (populum liberavit metu)."<sup>6</sup> Pline l'Ancien propose lui aussi une explication de ce "phénomène prodigieux (ostento similem), le plus étonnant (maxime miram) que

nous offre la contemplation de la nature entière."<sup>7</sup>

Si l'on s'est jusqu'à présent gaussé à l'envi de l'incurable crédulité des Anciens, poussée jusqu'à rédiger des recueils entiers de prodiges, scrupuleusement transmis de génération en génération, l'on n'a peut-être pas assez souligné qu'il s'est constitué parallèlement une solide tradition de l'explication scientifique dont on trouve plus que des traces chez les historiographes. Ainsi, les Quaestiones naturales de Pline l'Ancien seraient <sup>un</sup> en sens à l'historiographie ce que le Liber prodigiorum d'Obsequens lui est en sens inverse. Certes, Pline accumule avec le plus grand sérieux les manifestations naturelles les plus incongrues mais ses présupposés ne sont pas religieux. Il ne s'agit pas de témoigner de la puissance des dieux mais de la formidable impulsion créatrice qui anime la nature:

"Telles sont, parmi d'autres, quelques variétés de l'espèce humaine, que l'ingénieuse nature a créées (ingeniosa fecit natura) pour son amusement (ludibria) à elle, pour notre émerveillement (miracula) à nous. [...] Pour révéler sa puissance (potentiam), il nous suffira d'avoir montré que, parmi les prodiges (prodigia), se trouvent des nations entières."<sup>8</sup>

Pline ne se croit nullement obligé de faire appel à une intervention divine expresse pour rendre compte des innombrables fantaisies déployées par la nature: ce n'est pas parce qu'il lui arrive de produire des monstres qu'elle

cesse pour autant d'être une puissance autonome. Le plus curieux est que cet étrange concept, ludibria, dont l'étymologie (ludus, le jeu) est assez parlante en elle-même, se retrouve chez Suétone: Auguste "avait horreur [...] des créatures difformes (distortos) [...], les regardant comme des caprices (ludibria) de la nature et des êtres de mauvais présage (malique ominis)."<sup>9</sup> Chez Tacite, il désignerait plutôt ce que l'on appellerait aujourd'hui l'ironie du sort: "ludibria rerum mortalium cunctis in negotiis obseruantur"<sup>10</sup>, toutes les activités humaines manifestent la fantaisie à laquelle elles sont soumises.

Bien plus, ce n'est pas parce qu'un phénomène est inhabituel et encore inexpliqué qu'il est interdit de lui supposer une explication cachée: "raritate autem occultam esse rationem", "omnia incerta ratione et in naturae maiestate abdita"<sup>11</sup>, "l'explication de tout cela est incertaine et cachée dans la majesté de la nature." A deux reprises, Tacite oppose explicitement l'aspect fortuit des événements à leur rationalité profonde. Dans les deux cas il est un ordre caché, sous-jacent au désordre apparent, qui ne trouve pas son ultime fondement dans une hypothétique volonté divine. En une formule saisissante de concision, l'historien décrit le massacre nocturne de soldats rebelles: "des traits, des cris, du sang, voilà ce qui apparaît (palam); la cause on l'ignore (causa in occulto); le hasard conduit tout (cetera fors regit)."<sup>12</sup> Il en va exactement de même pour ce qui est du déroulement des événements historiques:

"Avant d'exposer avec ordre ce que je me suis proposé, il me paraît bon de rappeler quelle était la situation de Rome, l'esprit des armées, l'attitude des provinces, ce qu'il y avait de sain, ce qu'il y avait de malade dans le monde. Ainsi, l'on connaîtra dans chaque affaire non seulement les péripéties et le dénouement, où d'ordinaire le hasard fait tout, mais encore la logique (ratio) et les causes (causae)."<sup>13</sup>

Comment ne pas songer ici au rationalisme de Polybe qui transpose si bien dans son domaine les exigences de l'investigation physicienne<sup>14</sup>? Certes, comme Paul Veyne l'a brillamment suggéré, il convient de ne pas se laisser impressionner par ces déclarations d'intention qui risquent de faire illusion en masquant l'irréductibilité radicale des projets antiques de démystification aux démarches de la mentalité moderne. On ne peut cependant persister à méconnaître les textes où se montrent à l'oeuvre tous les processus mentaux de la critique la plus intransigeante, pas plus d'ailleurs qu'il serait légitime de s'en prévaloir pour sous-estimer la distance qui nous sépare des Anciens. Toute la difficulté consiste à l'appréhender correctement: faut-il la concevoir comme un abîme infranchissable, conséquence d'un retournement aussi soudain qu'incompréhensible, comme le résultat d'une série d'éloignements successifs, comme le développement progressif de potentialités qui se trouvaient en germe dès l'origine? Sans doute

serait-il présomptueux de vouloir donner à cette question une réponse définitive mais peut-être ne sera-t-il pas inutile, en revanche, de rechercher tous les éléments grâce auxquels on pourrait au moins la poser de façon pertinente.

Il existe cependant bien des façons de supposer la question résolue avant même d'en avoir convenablement mesuré les termes. On peut, à titre d'exemple, adopter pour point de départ celle de Jean Bayet:

"L'ignorance révérentielle et l'absence de tout enchaînement, rationnel ou divin, des phénomènes, laissaient la voie libre à toutes sortes de crédulités [...]. Ces superstitions, qui affirmaient entre faits hétérogènes les plus étranges liaisons, surprennent par leur vitalité non moins que par leur emprise sur les esprits les plus évolués"<sup>15</sup>.

Ce jugement péremptoire et définitif trouve aisément sa contrepartie dans l'opinion exactement inverse: "Tacite incarne, quoi qu'on en ait dit, une tendance nettement incrédule et agnostique."<sup>16</sup> On pourrait accumuler les citations contradictoires: en 1940, Kröger consacre déjà trois pages à exposer les divergences des critiques sur la question de savoir si Tacite ajoutait foi, ou non, aux prodiges qu'il relate<sup>17</sup>. Loin de s'apaiser, le combat a, depuis, continué de faire rage. Rares sont ceux qui se sont résignés à reconnaître leur impuissance<sup>18</sup>. Plutôt que de s'engager sur ce terrain miné, sans doute vaut-il

mieux, en effet, contourner la difficulté et renoncer, au moins provisoirement, à trancher dans un sens ou dans l'autre. Cela apparaît d'ailleurs d'autant moins nécessaire qu'au fond, la position personnelle des auteurs importe peu, moins en tout cas que le témoignage qu'ils apportent sur les possibilités de la culture dont ils sont les représentants, au moment où ils écrivent. Or il est évident que, quelle que soit leur attitude propre à l'égard de la religion traditionnelle, tous appartiennent à un milieu où l'on conçoit fort bien que l'explication des phénomènes observables, aussi étranges soient-ils, peut, voire doit être recherchée dans la nature elle-même, fût-elle considérée comme capricieuse et livrée à la fantaisie la plus débridée. La technique narrative, les remarques incidentes, les commentaires d'un Tite-Live ou d'un Tacite sont des témoignages de ce même rationalisme que l'on retrouve, où plutôt dont on trouve les racines, sous une forme plus explicite chez Cicéron, Lucrèce, Pline l'Ancien ou Sénèque. Jusque dans l'oeuvre de Suétone, où le merveilleux s'épanouit largement, quelques indices, tenus certes mais bien réels, attestent de son recul vis-à-vis de ce qui pourrait apparaître à une lecture rapide comme un donné brut et indiscuté. Même si, à partir du II<sup>e</sup> siècle, on assiste à un reflux du scepticisme<sup>19</sup>, c'est sur la divination et les présages qu'Ammien Marcellin et l'Histoire Auguste portent l'accent, bien plus que sur le miracle proprement dit, selon une tendance qui se dessine d'ailleurs très tôt dans l'histoire de la religion romaine<sup>20</sup>.

Relatant un moment difficile de la campagne contre les Perses, Ammien<sup>21</sup> rapporte que Julien aurait un soir aperçu le génie de l'Empire traverser sa tente, son air triste faisant pressentir à l'empereur sa fin prochaine. Puis Julien voit une traînée de lumière sillonner le ciel et la prend pour l'étoile de Mars. Mais Ammien dément aussitôt cette interprétation en développant l'explication naturelle du phénomène, dont il va jusqu'à donner le nom grec afin qu'aucun doute ne soit plus permis sur sa véritable nature et son caractère parfaitement anodin.

VIII

Au livre, chap. ix, de Tite-Live, la devotio de Decius suscite la panique dans les rangs ennemis sans qu'il soit possible de discerner s'il s'agit d'une conséquence surnaturelle du rite qui vient d'être accompli ou de l'effet prévisible de l'impétuosité du consul qui, certain d'avoir désormais les dieux avec lui, se précipite sans hésiter sur l'adversaire pour consommer son sacrifice. Aussitôt, "les Romains délivrés de crainte religieuse (*exsolutis religione animis*)," donnent l'assaut décisif et s'assurent l'avantage mais la suite du récit montre bien que la victoire est due à l'habileté de l'autre consul, Titus Manlius, plus qu'à la devotio de Decius: "l'on est facilement d'accord [...] pour dire que celui des deux partis, quel qu'il fût, qui avait pour chef Titus Manlius, avait certainement la victoire."<sup>22</sup>

Un peu plus loin, au chap. xxx, Tite-Live montre une fois de plus qu'il ne confond nullement les causes invisibles et les raisons psychologiques. La guerre

contre les Samnites s'engage sous des "auspices douteux (incertis auspiciis)". "Toutefois ce vice religieux tourna non contre le succès de la guerre, qui fut victorieuse, mais en rage et en colère chez les généraux." Or l'auteur assigne à cette mauvaise humeur une origine bien humaine, l'ordre du dictateur n'ayant pas été exécuté par le maître de la cavalerie qui n'en remporte pas moins la victoire.

Eus significatifs encore sont les nombreux passages où, des Annales à l'Histoire Auguste, des phénomènes couramment considérés comme des signes divins sont traités avec la plus complète indifférence et apparaissent négligeables alors qu'ils attirent habituellement l'attention et suscitent des réactions d'ordre religieux. L'exemple sans doute le plus inattendu se rencontre dans la biographie de Caligula<sup>23</sup> où, à la suite des nombreux prodiges qui annoncèrent l'assassinat de cet empereur, Suétone mentionne des faits dus au hasard ("quae forte [...] acciderant") qui n'en furent pas moins tenus pour des prodiges ("prodigiorum loco habita sunt"). Suétone s'avère donc capable de discrimination: sa prétendue superstition ne va pas jusqu'à lui faire voir partout l'intervention des dieux puisque des événements qui présentent un lien plus ou moins étroit avec la mort de l'empereur restent néanmoins insignifiants à ses yeux, loin d'être porteurs d'un message divin. Qu'à quelques heures de sa mort, la scène d'un théâtre et Caligula lui-même soient éclaboussés de sang, que l'on représente

au cours d'un spectacle un assassinat ou les enfers: comment toutes ces coïncidences réunies peuvent-elles donc ne pas être parlantes? Comment peuvent-elles n'avoir aucun lien avec le drame qui s'annonce? D'où vient cette marque de scepticisme, aussi soudaine qu'inexplicable, qui retient l'auteur de ranger ces faits dans la catégorie des prodiges dont il vient pourtant de faire, comme à l'accoutumée, une énumération interminable? La même question se pose à propos d'une épidémie qui, comparée aux méfaits de Néron, est tout bonnement reléguée parmi les événements dus au hasard ("fortuita")<sup>24</sup>: ce genre de calamités publiques manque pourtant rarement d'être tenu pour un signe certain de la colère divine. Faut-il penser qu'elle s'incarne déjà suffisamment dans la malice néronienne pour n'avoir pas en outre à s'exprimer plus directement par le biais de catastrophes naturelles? Ce même Néron semble d'ailleurs décidément inspirer à Suétone le meilleur de ses velléités critiques puisqu'il qualifie de "présage frivole (friuolo auspicio)"<sup>25</sup> la vue d'un bas-relief qui semble annoncer à Néron une victoire sur les Gaulois. Il arrive souvent à Tite-Live de mentionner des épidémies ou des famines qui font de nombreuses victimes sans qu'il soit question de fléaux envoyés par les dieux<sup>26</sup>. Au contraire, il invoque des causes strictement naturelles, telles les conditions atmosphériques.

Il en va de même pour Ammien qui est pourtant censé écrire en une époque de crédulité croissante. Lorsqu'il relate le tremblement de terre qui a détruit Nicomédie<sup>27</sup>, il

n'en fait nullement une manifestation de la colère divine, suggérant au contraire que l'aspect terrifiant des éléments déchaînés et l'ampleur du désastre sont susceptibles de faire imaginer derrière un enchaînement de phénomènes naturels le résultat d'une intervention fictive de puissances transcendantes: "puis, comme si la divinité souveraine (uelut numine summo) dardait ses foudres mortelles [...] " (3). Le uelut est essentiel: il indique qu'Ammien ne songe pas à expliquer le séisme par une action divine mais à donner une image susceptible de rendre compte de la catastrophe. L'allusion à la divinité n'est en somme qu'une fiction poétique, prétexte à un développement littéraire saisissant. De même, l'épidémie qui sévit à Amida<sup>28</sup> n'est qu'une occasion d'"exposer rapidement les causes habituelles (unde oriri solent) des maladies de ce genre" (1). Les auteurs de l'Histoire Auguste eux-mêmes présentent des famines, des épidémies, des tremblements de terre comme de simples calamités naturelles dont Hadrien et Marcus Antoninus s'emploient à soulager les victimes<sup>29</sup>.

Enfin Ammien ne manque pas d'expliquer longuement certains phénomènes astronomiques, tels les éclipses de soleil et de lune ou les parhélies<sup>30</sup>, qui sont susceptibles de paraître effrayants à des esprits mal informés, ou l'arc-en-ciel, souvent considéré comme un signe envoyé par les dieux<sup>31</sup>. Comme l'écrit très justement R. Bloch, "la recherche philosophique et scientifique sut assez vite, auprès des classes cultivées, expliquer les causes réelles de toute une série de phénomènes d'apparence

insolite."<sup>32</sup> C'est assez dire que, malgré les recueils de mirabilia, il ne suffisait pas aux Romains, à certains Romains en tout cas, de s'étonner pour devenir superstitieux. Lucrèce, Cicéron, Sénèque, tous voltairiens avant la lettre, s'étaient employés à dissiper les brumes de la superstition. Il ne pouvait pas ne pas rester quelques séquelles de ce combat chez les historiographes.

Le second leitmotiv d'une certaine critique positiviste est que les Anciens auraient ignoré la notion d'un ordre naturel, pour ne pas parler des lois de la nature. Pour eux, comme pour les primitifs, tout serait possible puisqu'il n'y aurait rien d'impossible. Il faut bien reconnaître que, comme le souligne R. M. Grant<sup>33</sup>, l'expression de "loi naturelle" ou "loi de la nature" n'apparaît guère que dans l'Antiquité tardive et encore dans un sens presque exclusivement moral. On a déjà rencontré chez Tite-Live celle d'ordo naturae, dont on peut difficilement nier qu'elle signifie à peu près la même chose mais il faut attendre l'Histoire Auguste pour lire qu'il est contraire aux lois naturelles ("naturae legibus non licebat") de maintenir un parricide en vie<sup>34</sup> ou encore que "toutes choses changent comme s'il s'agissait d'une loi naturelle (quasi naturali lege)."<sup>35</sup> Paradoxalement, ce n'est d'ailleurs pas nécessairement là où l'expression apparaît explicitement que la notion moderne de loi naturelle est le plus nettement impliquée.

Il est clair que les Anciens ne disposaient pas du concept de loi naturelle tel qu'il a été élaboré par

le rationalisme du XVII<sup>e</sup> siècle. Cela ne signifie nullement qu'ils n'avaient pas conscience de l'ordre de l'univers. Dans toutes les sociétés archaïques, les mythes racontent à leur façon le passage du chaos primordial au monde organisé que nous connaissons. Ce passage marque précisément l'irruption du sacré qui donne forme à ce qui, jusque là, en était dépourvu. C'est une expérience que les Grecs ont faite :

"Lorsque les Grecs ont découvert la régularité rationnelle et l'ensemble harmonieux que forment les relations et les mouvements de l'univers, la perfection de cet ordre cosmique leur a inspiré une vénération religieuse et une béatitude contemplative."<sup>36</sup>

Le prodige, en tant que manifestation extraordinaire, ne peut se produire que sur le fond d'un cosmos ordonné. Si les Anciens n'avaient pas eu la notion, même implicite, de loi naturelle, le monstre ou le prodige seraient, dans leur culture, strictement inconcevables. Pour qu'un événement soit considéré comme extraordinaire, il faut évidemment qu'il sorte du cours habituel des choses. Le prodige n'est d'ailleurs pas nécessairement un événement exceptionnel - la foudre, par exemple - mais, lorsque c'est le cas, il est en même temps conçu comme hors de la norme, même si cette norme n'a pas reçu de définition au sein d'un système théorique.

Comme le montre Kostas Papaioannou, les Grecs

conçoivent l'ordre du monde sur le modèle de l'ordre qui règne dans la cité. Dans les deux cas, c'est la Justice qui le garantit, dont l'expression est la loi<sup>37</sup>. Or il est évident que les Romains, au moins l'élite cultivée, ne pouvaient pas être étrangers à cette conception que l'on trouve clairement exprimée chez Platon<sup>38</sup> et qui sera développée par les Stoïciens. "La Justice apparaît en Grèce comme une inclusion de l'ordre civique à l'ordre éternel du cosmos"<sup>39</sup>. Cette conception se rencontre également, sous une forme transposée, à Rome: les crimes, les violations de la loi, c'est-à-dire les désordres de la cité, entraînent des désordres dans l'univers: monstres ou prodiges.

"Bref, le cosmos, un univers fini, ordonné, harmonieux, objet de vénération religieuse [...] plutôt que de reconstruction scientifique ou d'exploitation technique, est pour les Grecs le modèle d'ordre et de régularité auquel le monde humain doit se conformer dans la mesure du possible."<sup>40</sup>

Papaioannou touche du doigt dans cette remarque ce qui est précisément en question, à savoir la différence d'attitude entre les anciens et les modernes à l'égard de la nature. La notion de loi naturelle n'a pu être pleinement développée que dans une civilisation où l'économie est devenue la préoccupation fondamentale et où toutes les autres activités, même théoriques, lui sont subordonnées. Elle est indispensable pour concevoir un

programme d'interventions dont les résultats sont certains à l'avance parce qu'il est possible de calculer les conséquences de telle ou telle modification ponctuelle dans un processus naturel; elle est strictement inutile dans une société où les besoins sont maintenus à l'intérieur de limites à peu près invariables.

Dans l'antiquité l'ordre du monde, loin d'être, ce qu'il devient chez Descartes, la garantie d'une maîtrise de la nature, est la manifestation éclatante de la puissance divine, une preuve de l'existence de la divinité suprême. Cette idée platonicienne est au fondement du déisme cicéronien: "C'est par le commandement, la raison (ratione), le pouvoir, la pensée ou la volonté sainte des dieux immortels [...] qu'est dirigé l'ensemble de la nature (naturam omnem regi)"<sup>41</sup>. Or l'idée de raison est explicitement associée à celle de loi: "mais pour ceux entre lesquels est commune la faculté de la raison (ratio), la droite raison aussi est commune et, comme c'est elle qui est la loi (quae cum sit lex) [...] (23)." <sup>42</sup> Le thème de la divinité comme "législateur rationnel"<sup>43</sup> du cosmos est amplement développé dans le stoïcisme. Sénèque pose cette question: "Qu'est-ce que la nature si ce n'est Dieu et la raison divine présente dans l'univers entier et dans ses parties?"<sup>44</sup> Les deux domaines où l'ordre est le plus apparent sont le ciel<sup>45</sup> et la vie. Dans le sommaire de son Histoire naturelle, Pline l'Ancien désigne clairement l'ordre naturel qui régit les cycles végétaux ("ordo naturae in satis") et introduit son chapitre en annonçant:

"voici l'ordre annuel suivi par la nature (ordo autem naturae annus ita se habet)"<sup>46</sup>. Quant à Lucrèce, sa perspective semble englober la totalité de l'univers: "Chaque chose suit sa marche propre (suo ritu procedit) et toutes, conformément aux lois fixées par la nature (foedere naturae certo), conservent les caractères qui les différencient (discrimina seruant)." <sup>47</sup>

Un épisode rapporté par Suétone<sup>48</sup> illustre assez bien la conception romaine du prodige comme transgression d'un ordre naturel au moins implicitement supposé. On prédit à l'aïeul de Galba qu'il y aurait un jour un empereur dans sa famille.

"Alors il dit en plaisantant: 'Oui, quand une mule aura mis bas!' Aussi, plus tard, lorsque Galba s'engagea dans la révolte, rien ne lui donna autant de confiance que de voir une mule mettre bas, et, quoique ce présage considéré comme sinistre soulevât l'horreur de tous, lui seul l'accueillit comme un signe des plus favorables".

La réplique de l'aïeul ne peut être perçue comme une plaisanterie que parce qu'il est évident pour tout le monde qu'une mule ne saurait mettre bas. C'est là chose impossible, tellement impossible qu'elle sert ici à représenter l'essence même de l'impossibilité. Que la chose se soit finalement produite suppose donc une intervention expresse des dieux puisqu'elle est rigoureusement exclue par le fonctionnement normal de la nature. On ne saurait manquer

de citer ici, à titre de commentaire, un passage de Cicéron qui va très loin dans cet ordre d'idée:

"On cite cette réponse assez spirituelle d'un homme qui faisait lui-même profession de trouver un sens aux prodiges, de les interpréter (coniectator quidam et interpres portentorum): quelqu'un était venu lui rapporter comme une chose prodigieuse (quasi ostentum) que dans sa maison un serpent s'était enroulé autour d'un verrou. 'Le prodige, répondit-il, serait que le verrou se fût enroulé autour du serpent.' Il montrait assez clairement par cette réponse qu'il ne faut regarder comme un prodige rien de ce qui est possible (nihil habendum esse, quod fieri posset, ostentum)."<sup>49</sup>

On ne saurait, en effet, être plus clair: pour qu'il y ait prodige il faut qu'il y ait impossibilité naturelle, ce qui suppose, bien entendu, un soubassement d'ordre sur lequel et par contraste avec lequel, le prodige peut apparaître comme tel. Cicéron ne s'en tient d'ailleurs pas là et, poussant ses prémisses jusqu'au bout, il en conclut tout bonnement l'impossibilité du prodige: "Nihil enim fieri sine causa potest; nec quidquam fit, quod fieri non potest. Nec, si id factum est, quod potuit fieri, portentum debet uideri. Nulla igitur portenta sunt."<sup>50</sup>

On ne voit pas vraiment ce qu'un positiviste aurait aujourd'hui à dire de plus contre l'éventualité d'un miracle: puisqu'il ne peut rien se produire d'impossible, il ne se produira rien d'impossible et comme le miracle

est impossible, il ne peut pas se produire de miracle. Donc il n'y a pas de miracles. En bonne logique, cela s'appelle une pétition de principe mais comme le positiviste est un peu plus subtil que la logique, il dira en réalité, à l'instar de Cicéron, que rien ne peut se produire sans cause ("sine causa"), ce qui équivaut strictement à déclarer que rien ne peut arriver à l'encontre de la nature: "quel que soit l'être qui vient au monde, il a nécessairement une cause naturelle (causam habeat a natura necesse est) car rien ne peut se produire qui soit contraire à la nature (praeter naturam tamen non possit exsistere)."<sup>51</sup> En d'autres termes, il ne se produit que des événements inhabituels ("praeter consuetudinem") dont on ignore la cause mais qui n'ont rien de miraculeux.

Le malheur est que tous les Romains n'étaient pas franchement conquis par ces brillantes arguties. Ils voyaient un peu trop bien, tout simples fussent-ils, qu'à partir du moment où l'on posait en principe qu'il ne pouvait y avoir de causalité que naturelle, on ne risquait pas de finir par admettre une causalité surnaturelle, sans laquelle il n'est point de miracle. D'où la précaution qu'ils prenaient de souligner, à chaque fois qu'un fait quelque peu singulier pouvait raisonnablement passer pour un prodige, qu'il n'avait pas de cause apparente. Bref, les débats de ce temps devaient ressembler d'assez près à ceux que connaissent encore de nos jours les commissions médicales chargées de statuer sur les cas de guérisons miraculeuses à Lourdes. Les exemples abondent

chez Tite-Live, Tacite et Suétone mais font cruellement défaut chez Ammien et les auteurs de l'Histoire Auguste, beaucoup plus préoccupés de présages que de prodiges proprement dits. Ainsi Tacite rapporte que, Vitellius et Tiridate étant en train d'offrir un sacrifice, l'Euphrate se met à bouillonner sans cause apparente: "nulla imbrium ui", "sponte"<sup>52</sup>, sans que cela soit en rien produit par l'effet de la pluie, de lui-même. C'est cette caractéristique qui fait immédiatement tenir le phénomène pour un présage ("auspicium"), c'est-à-dire un message de la divinité. La réaction devant cette manifestation du fleuve, imprévisible au regard des conditions naturelles, est strictement identique à celle des soldats de Pannonie devant l'obscurcissement de la lune, que rien ne peut expliquer dans l'état du ciel. Au livre XIV des Annales, chap. xxxii, Tacite rapporte un prodige très courant, l'écroulement d'une statue "nulla palam causa" (1), sans qu'on puisse assigner au phénomène une cause évidente. Une fois de plus, le fait est tenu pour prodigieux parce qu'il n'est pas inscriptible dans le cours normal des événements naturels. Dire qu'il n'y a pas de cause apparente ne signifie d'ailleurs nullement qu'il n'y a pas de cause du tout mais que cette cause est cachée. D'où deux attitudes possibles: celle, rationaliste et sceptique, qui consiste à supposer une cause naturelle ignorée et à la rechercher; celle, religieuse, qui consiste à invoquer l'intervention d'une puissance transcendante. Ces deux attitudes opposées sont aussi susceptibles d'être adoptées à l'égard d'un

phénomène plus courant. Ainsi, ceux qui savent se prévaudront de leur connaissance des causes du tonnerre, de l'éclair et de la foudre, par exemple, pour ramener ces phénomènes à leurs seules dimensions physiques et pour leur dénier toute origine divine<sup>53</sup>. Sénèque est tout à fait explicite à cet égard:

"Entre les Étrusques, les plus habiles des hommes dans l'art d'interpréter les éclairs, et nous, il y a la différence que voici. Nous pensons que la foudre est lancée parce qu'il y a eu collision de nuages; suivant eux, la collision se fait pour que la foudre soit lancée. Rapportant toutes choses à la divinité, ils sont convaincus, non pas que les coups de foudre donnent des signes parce qu'ils se sont produits, mais qu'ils se produisent parce qu'ils ont quelque chose à signifier."<sup>54</sup>

La distinction entre causes mécaniques et cause finale ou, si l'on préfère, entre causes secondes et cause première apparaît ici on ne peut plus clairement et permet d'éclairer un passage des Histoires<sup>55</sup> où elle se dessine assez distinctement. Le niveau du Rhin est exceptionnellement bas à cause d'une sécheresse inhabituelle: "incognita illi caelo siccitate" (1), ce qui occasionne de graves inconvénients pour les légions de Germanie. "Aux yeux des ignorants (apud imperitos) la baisse même des eaux passait pour un prodige" (2). C'est parce que le phénomène leur

paraît manifester de l'hostilité à leur égard et qu'il s'ajoute à d'autres tourments qu'il est considéré par les soldats comme un prodige, du moins par ceux qui, parce qu'ils sont ignorants, ne se doutent même pas que ce tarissement a une explication toute trouvée dans la rudesse du climat. Tacite insiste d'ailleurs sur le fait que le phénomène n'est pas perçu comme significatif en lui-même mais étant donné les circonstances: "ce qu'en temps de paix on regarde comme hasard ou événement naturel (*fors seu natura*), on l'appelait fatalité et colère céleste (*tunc fatum et ira dei uocabatur*)."<sup>(2)</sup> On retrouve ici, mais encore plus nettement exprimé, un point de vue habituel chez Tacite: un phénomène dû au hasard ou, ce qui est la même chose, à des causes strictement naturelles se voit conférer un sens dont il est en réalité dépourvu. Les soldats s'imaginent que les cours d'eau sont dotés d'une volonté et qu'ils ont réduit leur débit de leur propre chef dans l'intention d'entraver la marche de l'armée. Leur ignorance consiste à supposer une finalité là où n'interviennent que des causes mécaniques, notamment le défaut de pluie. L'expression "*fors seu natura*" est fondamentale parce qu'elle prouve que Tacite assimile le naturel et le fortuit, par opposition au fatal et au divin. Ce qui est naturel ou fortuit, c'est ce qui est indépendant d'une volonté transcendante, ce qui ne se produit que par le simple jeu des forces naturelles, fussent-elles inconnues. Tacite exclut ainsi l'hypothèse selon laquelle la sécheresse elle-même aurait été voulue par les dieux, ou par le destin, que la causalité

physique serait subordonnée à une causalité métaphysique.

Dans les Annales<sup>56</sup>, Tacite rapporte trois faits tenus pour de "funestes auspices (tristi omine)" (2). Un cheval, notamment, prend peur "nulla palam causa" (3). Cet exemple est particulièrement significatif parce qu'il s'agit d'un incident tout à fait anodin auquel son caractère inexplicable suffit à conférer une dimension sacrée. Il peut être rapproché d'un passage de Tite-Live<sup>57</sup> qui témoigne d'une attitude analogue. Au cours d'un sacrifice offert par le consul Flaminius, la victime éclabousse l'assistance de son sang. "La plupart des gens virent là le présage d'une grande terreur", "id a plerisque in omen magni terroris acceptum." Tout le monde s'enfuit mais avec le plus de célérité ceux qui ignorent la cause de cette frayeur ("ignaros quid trepidaretur"). L'ironie de l'auteur est évidente: moins on en sait, plus on prend peur et plus imposante est la grandeur sacrée dont on revêt un incident sinistre, étrange ou inhabituel. Il est inutile de multiplier les citations<sup>58</sup>: toutes concordent et tendent à montrer que le prodige est conçu comme l'interruption brusque d'une série causale naturelle. Pour les Romains, autant que pour les "primitifs", un phénomène n'apparaît singulier, inquiétant, n'attire, d'une façon ou d'une autre, l'attention que parce que l'on ne s'y attend pas. Et s'ils ne s'y attendent pas, c'est qu'ils ont conscience qu'habituellement les choses se passent autrement, bref qu'elles doivent être conformes à un ordre qui ne peut pas être troublé sans raison, même si cette raison n'est

pas de celles que nous admettons aujourd'hui. Cette évidence n'avait d'ailleurs pas échappé à Lévy-Bruhl qui souligne la "fixité relative" du monde présent en comparaison de la "fluidité" de la période mythique, "le contraste entre cette 'surnature' et la nature actuelle, où les séquences de phénomènes sont régulières, même si le déterminisme n'est pas rigoureux."<sup>59</sup>

En outre, tous les savants qui se sont penchés sur la question du prodige dans l'antiquité s'accordent à le définir comme une exception dans le comportement habituel de la nature. On pourrait certes leur reprocher d'adopter de la sorte une problématique moderne et de s'exprimer en des termes incompatibles avec une conception du monde dite "pré-scientifique". En réalité, ils n'ont fait ainsi que refléter les représentations anciennes telles qu'elles apparaissent implicitement dans les pratiques et dans les textes. On peut discuter indéfiniment lorsque l'on ne dispose que de documents archéologiques, iconographiques ou épigraphiques. Mais quand on rencontre sous la plume des historiographes, de Tite-Live aux auteurs de l'Histoire Auguste, les expressions nulla palam causa ou sponte à propos des événements considérés comme miraculeux, aucun doute n'est plus permis et l'on est bien obligé d'admettre que les anciens concevaient parfaitement la causalité naturelle comme série d'actions de phénomènes les uns sur les autres et **caractérisaient** le prodige notamment par le défaut d'antécédent naturel d'un fait donné.

R. Bloch, opposant l'attitude prétendue supersti-

tieuse des Romains à celle des Grecs, écrit:

"Le prodige n'est pas [...] un simple signe parmi d'autres signes, symboliques et sacrés. Son caractère exceptionnel lui accorde une valeur sans égale. En revanche, comme il semble interrompre, pour un temps, le cours des lois naturelles, un peuple, enclin au rationalisme, comme le fut le peuple grec, ne l'admet pas si volontiers."<sup>60</sup>

J. Bayet parle "d'un désordre intolérable dans le permanent mystère de la nature."<sup>61</sup> Les auteurs allemands sont encore plus explicites: "un prodige est un phénomène contre nature ou extraordinaire qui est considéré comme un signe de la colère divine"<sup>62</sup>. Certains signes constituent des "écarts par rapport au cours naturel des choses qui suscitent l'inquiétude (beängstigenden Abweichungen vom natürlichen Lauf der Dinge)"<sup>63</sup>. Ce sont des phénomènes qui troublent ou effraient les hommes parce qu'ils contreviennent au cours naturel des choses: "die den Menschen in dem natürlichen Gang der Dinge aufstörenden 'schrecklichen' Zeichen"<sup>64</sup>. Mircea Eliade reste dans le ton en qualifiant les prodiges d'"anomalies", de "phénomènes aberrants", d'"atteinte à la norme"<sup>65</sup>. Händel va d'ailleurs très loin en ce sens puisqu'il affirme qu'"un phénomène reconnu comme naturel n'a plus les qualités requises d'un prodige (ein Phänomen, das als natürlich begriffen werden kann, ist zum Prodigium nicht mehr geeignet)"<sup>66</sup>.

On ne saurait enfin manquer de souligner l'attitude critique, au sens étymologique de discernement - on parle

bien de "discernement" d'un miracle -, adoptée officiellement par les Romains à l'égard des faits annoncés publiquement comme prodigieux. En principe, tout individu peut faire part d'un prodige qu'il a observé<sup>67</sup> mais cette fonction est en fait généralement réservée aux personnages importants, officiels<sup>68</sup>. En tout état de cause, ce sont les consuls qui font un rapport au Sénat, seule habilité à prendre la décision finale: soit en récusant le prétendu prodige, soit en admettant qu'il concerne l'Etat, c'est-à-dire en déclarant sa nature publique<sup>69</sup>. Le prodige ne va donc pas de soi, puisque tout événement susceptible d'être finalement reconnu comme tel fait au préalable l'objet d'un examen officiel. Même le caractère extraordinaire d'un phénomène ne constitue pas un critère suffisant puisqu'il est parfois explicitement dit, comme on le verra bientôt, qu'il n'a été tenu pour prodigieux que parce que lié à des circonstances exceptionnelles<sup>70</sup>.

Non seulement les Romains ne croyaient pas n'importe quoi mais en outre ils avaient pleinement conscience de pouvoir être victimes d'illusions, voire d'hallucinations. Lucrèce avait développé cette question: les sens sont déjà trompeurs par eux-mêmes et la théorie des simulacres pouvait rendre compte des perceptions aberrantes. Ainsi Tite-Live rapporte qu'après la victoire sur les Éques, "on vit brûler dans le ciel une quantité de feux, et il y eut d'autres prodiges (portentaque alia), les uns réellement observés (aut obuersata oculis), les autres, pures illusions, créées par la terreur (aut uanas exterritis ostentauere species)." <sup>71</sup>

Pendant la guerre contre Hannibal, on annonce un certain nombre de prodiges ("prodigia"). Les uns, d'un type courant, voire tout à fait anodin, si l'on ose s'exprimer ainsi, sont mentionnés sans commentaire: "Le rempart et les portes avaient été frappés de la foudre, et aussi, à Aricie, le temple même de Jupiter." Mais Tite-Live poursuit aussitôt:

"D'autres faits - illusions des yeux ou des oreilles - avaient été tenus pour réels ( et alia ludibria oculorum auriumque credita pro ueris): on avait vu sur le fleuve, à Terracina, des vaisseaux de guerre qui n'existaient pas (nauium longarum species [...] quae nullae erant); dans le temple de Jupiter [...], des armures avaient résonné, et à Amiternum le fleuve avait roulé du sang."<sup>72</sup>

La distinction est ici très nette entre les deux séries de faits: ceux qui, d'une part, ont pu effectivement se produire et d'autre part ceux que l'auteur considère comme impossibles et qui relèvent à ses yeux de la pure illusion. Une remarque de Tacite qui raconte le retour des soldats de Germanicus, après que le naufrage de leurs navires les eut dispersés dans des contrées plus ou moins éloignées, va exactement dans le même sens: "Plus chacun revenait de loin, plus il racontait de merveilles (miracula), force des bourrasques, oiseaux inconnus, poissons prodigieux (monstra maris), êtres d'une forme indécise entre l'homme et la bête: phénomènes réels ou fantômes de la peur (uisa

siue ex metu credita)."73 Apparemment, Tacite se refuse à trancher entre les deux termes de l'alternative marquée par le siue mais la phrase est encadrée par deux expressions qui en disent long sur son scepticisme. La première, "ut quis ex longinquo reuenerat" prend ses distances à l'égard des récits dont l'Odyssée représenterait assez bien le type et qui développent toute une géographie mythique. Tacite, en suggérant le rapport entre l'éloignement et le caractère merveilleux des faits rapportés en souligne subtilement le caractère invérifiable. La deuxième expression, "ex metu credita", signale la possibilité d'une existence purement illusoire de ces pseudo-prodiges et suppose une psychologie du fantasme suscité par la peur, qui rejoint bien d'autres de ses remarques sur la constitution et la propagation de récits concernant des phénomènes imaginaires. De même, après l'assassinat, par Néron, de sa mère, "l'on croyait même entendre (erant qui crederent [...] audiri) le son d'une trompette sur les coteaux voisins, et des gémissements, qui sortaient du tombeau d'Agrippine."74

A côté de cette forme d'illusion, située à mi-chemin entre l'erreur de perception et le défaut de jugement, il en existe une autre, plus strictement intellectuelle, qui relève d'une orientation inadéquate, voire aberrante, de l'entendement. Ainsi Tacite dit de Libo Drusus que "Firminus [...] amena ce jeune homme imprévoyant (improuidum) et crédule (facilem inanibus) à se fier aux promesses des Chaldéens, aux mystères de la magie, même aux interprètes des songes."75 L'auteur dénonce une attitude, déjà

rencontrée à plusieurs reprises et propre aux ignorants, qui consiste à investir une parole ou un fait censés avoir une origine surnaturelle, d'une signification et d'une réalité qu'ils n'ont pas, c'est-à-dire à concevoir quelque chose là où il n'y a rien du tout. Il suffit par exemple au peuple ("uulgi") de voir une comète et d'entendre un coup de tonnerre pour imaginer que Néron est sur le point d'être détrôné<sup>76</sup>. Pour l'historien, il n'y a manifestement dans cette interprétation ("interpretatio") que vains bruits ("rumorem pari uanitate") et Tacite dénonce une fois de plus cette fâcheuse propension à lire dans des coïncidences fortuites la manifestation d'une intention transcendante, qui est également celle des Gaulois:

"Rien autant que l'incendie du Capitole ne les avait incités à croire que l'empire était proche de sa fin. [...] Cet incendie fatal était un signe de la colère céleste (signum caelestis irae); il présageait que la souveraineté du monde allait passer aux nations transalpines. Telles étaient les prophéties que dans leur vaine superstition (portendi superstitione uana) débitaient les druides."<sup>77</sup>

La tendance personnelle de Tacite est exactement inverse, ainsi qu'en témoigne un passage où il rapporte deux présages classiques censés annoncer la fin de Vitellius: un nuage d'oiseaux sinistres et la fuite d'une victime sacrificielle. Mais l'ironie de l'historien s'impose immédiatement car, s'il semble accepter de voir dans ces deux

faits quelque chose de prodigieux ("prodigiosum dictu"), le signe le plus extraordinaire, c'est en Vitellius lui-même qu'il le voit: "sed praecipuum ipse Vitellius ostentum erat"<sup>78</sup>, ou plutôt dans son incapacité et, plus généralement, dans tous les facteurs qui le conduisent inévitablement à sa perte. L'empereur est en effet "étranger à l'art de la guerre, incapable de décision, réduit à interroger sans cesse les autres [...] et, à chaque nouvelle, laissant son visage et sa démarche trahir son effarement". L'ironie de Tacite repose sur un jeu de mots: il prend d'abord "prodigiosum" et "omen" dans leur sens religieux qui connote la manifestation d'une puissance transcendante. Puis "ostentum" est pris dans un sens métaphorique: alors que le contexte impose l'acceptation religieuse, le terme a une valeur neutre, celle de simple signe. L'incompétence de Vitellius constitue un "ostentum" d'abord parce qu'elle est inhabituelle de la part d'un empereur, ensuite parce qu'elle permet de prévoir sa chute. Mais cette prévision ne met pas en jeu la connaissance de forces occultes se manifestant à travers des phénomènes - apparitions d'oiseaux, disposition des entrailles - qui demandent, pour être convenablement déchiffrés, un savoir spécial. Au contraire, cette prévision ne met en jeu qu'une simple faculté d'analyse et de déduction à partir d'indices dont le sens est immédiatement apparent: c'est sur le visage et dans l'attitude mêmes de Vitellius que sa peur est directement lisible et permet de supposer qu'il n'aura ni la force ni le courage de s'opposer efficacement à ses

adversaires. Le véritable signe, aux yeux de Tacite, n'est donc pas celui qui laisse place à l'obscurité et au mystère parce qu'il est censé relever de puissances inaccessibles. C'est, tout au contraire, celui qui trahit un état psychologique, l'évolution d'un rapport de forces ou toute autre situation analysable en termes qu'il est possible d'appréhender. Ici transparait clairement le rationalisme de Tacite, toujours soucieux d'accorder la prééminence non pas aux causes surnaturelles dont l'intervention, à supposer qu'elle soit envisageable, n'en reste pas moins hypothétique, mais aux causes naturelles, qu'elles soient d'ordre mécanique ou qu'il s'agisse des motivations humaines conformément auxquelles les individus impriment aux événements un cours déterminé. Le refus de toute référence systématique à une dimension métaphysique est exactement le même lorsque l'historien écrit que "ces troupes [...] virent clairement quelles extrémités elles auraient eu à subir si la fortune (fortuna) n'avait pas ramené Vitellius en arrière: car elle vint en aide aux chefs flaviens aussi souvent que le calcul (ratio)."<sup>79</sup> Il est clair, en effet, que la notion de fortuna se rapporte moins ici à une puissance transcendante qu'aux éléments qui, dans l'action, échappent à la prévision parce qu'ils ne dépendent pas de la décision du chef militaire, tout comme lorsqu'Antonius déclare: "Sur les débuts des guerres civiles, [...] il faut s'en remettre à la fortune (fortunae); mais la victoire, ce sont les conseils et le calcul (consiliis et ratione) qui l'achèvent."<sup>80</sup>

Tite-Live prête aux Romains une argumentation analogue lorsqu'ils se moquent des Latins croyant la victoire acquise à coup sûr sous prétexte que leurs adversaires ont été déjà une fois mis en déroute au lieu qu'ils ont choisi pour le combat et auquel la mauvaise fortune serait attachée, au détriment des Romains: "de ces vains objets (*inanium rerum*) les vaines imaginations occupaient leur pensée (*inanes ipsas uoluentes cogitationes*), et ils avaient remis à la Fortune d'un lieu (*Fortunae loci*) le soin de leurs espoirs."<sup>81</sup> Les Romains, quant à eux, ne mettent leur confiance que dans leur honneur, leur courage et leur habileté militaire. Une telle attitude ne va d'ailleurs pas de soi puisque les chefs doivent employer la dérision pour ramener à la raison leurs soldats terrorisés par les prêtres des Falisques et des Tarquiniens

"qui, brandissant torches ardentes et serpents, s'avançaient comme des Furies et dont l'aspect inhabituel bouleversa les soldats romains (*militem Romanum insueta turbauerunt specie*). [...] quand consul, légats et tribuns se furent répandus en moqueries (*inridebant*) et en invectives contre cette frayeur infantine provoquée par d'imaginaires prodiges (*puerorum ritu uana miracula pauentes*), la honte changea subitement leurs coeurs et, [...] après avoir dispersé ce vain (*uano*) appareil ennemi [...]"<sup>82</sup>.

Il faut enfin souligner que Suétone lui-même établit une distinction, à propos des rêves d'Auguste, entre ceux qui

ont une signification et ceux qui en sont dépourvus:  
 "durant tout le cours du printemps, il avait une multitude de cauchemars purement chimériques (uana et irrita); le reste de l'année, ses visions étaient plus rares et moins vaines (minus uana)."<sup>83</sup> Le principe de cette discrimination (l'influence de la saison?) n'est d'ailleurs nullement explicité et l'on pourrait le soupçonner d'être entièrement fantaisiste, au regard des critères du rationalisme moderne. Il y a cependant critique, discernement: tout n'est pas toujours significatif. Une illusion peut se constituer par superposition d'une interprétation abusive sur du non-être. Qu'est-ce donc qui peut garantir la validité du jugement qui affirme la portée transcendante d'un fait quelconque, qui l'érige en vecteur d'un message divin?

On trouve une réponse, au moins partielle, à cette question chez Tacite et chez Ammien. Elle réside dans un seul mot: ars, la technique, celle du devin ou de l'aruspice. R. M. Grant indique que pendant la période hellénistique se développe la théorie de la sympathie cosmique, destinée à fonder la validité de l'astrologie<sup>84</sup>. Ammien, quant à lui, tient la divination, quels que soient les moyens qu'elle emploie, pour un genre de science tout à fait sérieux ("doctrinae genus haud leue") et consacre la quasi totalité d'un chapitre à en exposer les fondements<sup>85</sup>, à savoir essentiellement l'omniprésence du principe de toute chose et sa connaissance de l'avenir qu'il peut communiquer aux hommes par le biais de phénomènes que devins, augures

et aruspices avaient traditionnellement pour mission d'interpréter. Plusieurs passages de Tacite tendent à indiquer qu'il accorde également un certain crédit à l'astrologie. "Ceux qui s'y connaissaient en astrologie (periti caelestium), écrit-il à l'occasion du départ de l'empereur pour la Campanie, prétendaient que Tibère était sorti de Rome sous des astres qui ne lui promettaient pas de retour"<sup>86</sup>. L'expression "periti caelestium", experts dans les choses du ciel, semble bien indiquer que Tacite reconnaît une authentique compétence aux astrologues. Ceux-ci ne se sont d'ailleurs pas trompés puisque "ce n'était pas par hasard (haud forte) qu'ils avaient prévu que l'empereur ne reviendrait plus dans la ville" (5). L'historien laisse entendre par là que les astrologues ne sont pas tombés juste par un coup de chance, grâce à une heureuse coïncidence, mais que leur prévision, ou leur prédiction, se fonde sur un savoir, c'est-à-dire sur de solides raisons. Un peu plus loin, Tacite souligne que les supercherries des charlatans n'invalident pas un art qui a fourni d'abondantes preuves de sa légitimité<sup>87</sup>. C'est pourquoi il juge nécessaire de rapporter une prédiction ("praesagium") de Tibère qui possède une véritable connaissance de la technique des Chaldéens ("scientia Chaldaeorum artis"). Celle-ci a d'ailleurs ses maîtres ("magistrum") dont l'habileté ("peritiam") peut être éprouvée ("expertus")<sup>88</sup>. Tout cela prouve amplement qu'un intellectuel romain n'était pas un croyant naïf et qu'il exigeait des garanties théoriques avant de donner son

adhésion. Pourquoi n'aurait-il pas cru à une interaction entre les astres et les événements humains puisque, aussi bien, ils appartiennent à un même univers? Aujourd'hui, on ne croit plus à l'astrologie, non pas parce que l'on a pu établir qu'elle disait faux, mais parce que l'on a d'autres raisons, sans doute importantes, de ne pas y croire. En revanche, rares sont ceux qui s'interrogent sur la "théorie" de l'évolution - certains vont même jusqu'à parler de "fait"! - qui ne peut cependant pas être une théorie scientifique digne de ce nom puisqu'elle ne sera jamais soutenue par l'ombre d'une vérification expérimentale - la machine à remonter le temps n'est pas près de voir le jour. Combien ajoutent foi, sans sourciller, à des conjectures suscitées par d'infimes fragments d'os à partir desquels on bâtit des romans-fleuves? Combien s'étonnent de ce que les explications fournies pour l'étayer se détruisent les unes les autres, comme en témoignent les interminables diatribes entre néo-darwiniens et néo-lamarckiens qui font allégrement mentir le principe leibnizien: loin de dire vrai dans ce qu'ils affirment et faux dans ce qu'ils nient, c'est à juste titre qu'ils récusent les arguments rivaux mais à tort qu'ils soutiennent les leurs propres? Peut-on invoquer une autre justification, pour cette fantaisie des temps modernes unanimement goûtée par les occidentaux bien élevés et les ex-sauvages de bonne compagnie, que l'intense jouissance éprouvée à se sentir le miraculeux aboutissement d'un processus immémorial? N'est-ce pas quelque peu insuffisant pour rejeter dans l'enfer de l'irrationalité

d'antiques constructions intellectuelles qui n'étaient peut-être pas moins dépourvues de fondements mais qui, en tout cas, n'étaient sûrement pas plus absurdes ? Tacite croyait au phénix et à la divination comme on croit aujourd'hui à l'intelligence artificielle ou à l'évolution. On le croit parce que les savants le disent. Ils sont crus sur parole parce que, malgré les Descartes et les Pascal, le principe d'autorité est tout aussi spontanément respecté de nos jours que dans l'antiquité et au moyen âge, souvent dans les mêmes domaines. On dira qu'il fallait certes plus d'imagination pour inventer le phénix que pour inventer l'évolution. C'est à voir: si le créateur est celui qui réalise quelque chose à partir de rien, quel meilleur artiste que le paléontologue qui produit un squelette archi-complet et doté de toutes les finitions requises, à partir d'un éclat invisible à l'oeil nu ? Quel iconoclaste aura un jour l'audace de demander à ces savants **messieurs** des éclaircissements sur la somme d'hypothèses qu'ils ont dû ajouter les unes <sup>aux</sup> autres, en faisant de la précédente, à chaque nouvelle étape, un point de départ assuré, pour aboutir à ce pitoyable résultat qu'est le fameux "chaînon manquant" ? Quelle ingénieuse fiction leur faudra-t-il concevoir pour combler cette irritante lacune qui s'obstine à rester béante, plutôt que d'avouer leur échec ? En quoi un tel entêtement se distingue-t-il de celui du devin dont l'opiniâtreté n'est nullement entamée par celle, non moins grande, des événements à démentir ses prévisions le plus constamment réitérées ?

Les esprits forts, si prompts à démasquer chez les autres les dérapages de l'intelligence, répugnent à regarder en face leurs propres inconséquences. L'arrogance de l'homme moderne repose en partie sur l'aveuglement, en partie sur la mauvaise foi. On en trouvera un bon exemple dans l'ouvrage de Luterbacher, qui déclare :

"Dans la mentalité de **celui** qui en est resté à un bas niveau de formation intellectuelle, il y a [...] une tendance à attendre de puissances invisibles des indications concernant le futur [...]. L'astrologie, la divination et la magie tirent leur origine de ce désir, qui va de pair avec une certaine faiblesse de la nature humaine, de soulever quelque peu le voile épais de l'avenir"<sup>89</sup>.

Il va de soi que le savant ou le positiviste, eux, ont surmonté toutes les faiblesses de la nature humaine et qu'ils ne portent un jugement qu'après avoir fait abstraction de tout intérêt, de toute passion et de tout préjugé, à supposer qu'ils en eussent. C'est d'ailleurs, à coup sûr, souvent le cas. Mais en quoi cela les autorise-t-il à affirmer qu'il en allait différemment par le passé ? La théorie de l'évolution ne serait qu'insignifiante si elle se maintenait dans le champ de la biologie mais ce qui est plus grave, c'est qu'elle trouve comme un prolongement naturel dans le domaine de la civilisation. Elle devient ainsi une imposante machine de guerre contre des représentations du monde dont il suffit de souligner qu'elles

appartiennent à un stade antérieur, c'est-à-dire dépassé, de la culture pour les écarter sans autre forme de procès. La difficulté est qu'un Tite-Live et un Tacite avaient tout autant conscience d'appartenir à une élite cultivée et largement pourvue d'esprit critique. Ils connaissaient les dangers de l'illusion et des tendances irrationnelles qui pervertissent un jugement sain. Pourquoi auraient-ils été, à leur époque, plus prétentieux que les modernes en s'élevant au-dessus de la masse ignorante, à défaut de pouvoir regarder de haut les civilisations défuntes qui les avaient précédés ? Quoi qu'il en soit, il convient de mettre à présent la dernière touche au tableau du rationalisme antique, tel qu'il se dessine chez les historio-graphes, en examinant leur attitude à l'égard des informations qui leur parviennent et leur analyse des processus de déformation qu'elles sont susceptibles de subir.

#### Notes du chapitre II

1. Cf. L. LÉVY-BRUHL, La mentalité primitive, p. 48:

"Des préliations [...] établissent, pour la mentalité primitive, [...] le passage immédiat de telle perception sensible à telle force invisible. [...] Au moment même où il perçoit ce qui

est donné à ses sens, le primitif se représente la force mystique qui se manifeste ainsi."

2. De natura deorum, II, xxxviii, 96.
3. Prodigy lists and the use of the Annales maximi, p. 158.
4. La république, I, xiv, 21.
5. La république, I, xv, 24.
6. La république, I, xvi, 25.
7. Histoire naturelle, II, vii.
8. Histoire naturelle, VII, ii.
9. Vies des douze césars, II, Auguste, lxxxiii.
10. Annales, III, xviii, 5.
11. Pline l'Ancien, Histoire naturelle, II, xxvii et xxxvii.  
Cf. LUCRÈCE, IV, 500: "Et si la raison (ratio) est incapable de déterminer la véritable cause (dissoluere causam) pour laquelle [...]".
12. Annales, I, xlix, 3.
13. Histoires, I, iv.
14. Cf. P. PEDECH, La méthode historique de Polybe. Commentant l'historien: "Je considère comme puéril, non seulement tout ce qui s'écarte d'un principe logique, mais encore ce qui est en dehors du possible (XVI, xii, 6), l'auteur écrit:

"L'exigence d'un ordre naturel dans l'histoire doit conduire d'abord à éliminer le surnaturel

ou merveilleux.

De bonne heure les historiens s'étaient efforcés de bannir le merveilleux et le fabuleux (τὸ μυθῶδες)" (p. 391).

15. La religion romaine, p. 140.
16. J. BEAUJEU, La religion de Pline le Jeune et de Tacite, p. 151.
17. Die Prodigien bei Tacitus, pp. 1-3.
18. Cf. G. STÜBLER, Die Religiosität des Livius, p. 1, où l'auteur explique que la difficulté de déterminer la position personnelle de Tite-Live réside dans le fait qu'il n'exprime pas son propre point de vue mais fait parler et agir ses personnages.  
La position des commentateurs est habituellement plus tranchée: F. B. KRAUSS, An interpretation ..., p. 29; A. MACÉ, Essai sur Suétone, pp. 59, 62-63; J. LUCAS, Les obsessions de Tacite, pp. 136, 139; R. SYME, Tacitus, t. II, pp. 521-522; B. WALKER, The "Annals" of Tacitus, p. 247.
19. Cf. P. PETIT, Histoire générale de l'empire romain, vol. I, p. 280.
20. Cf. R. BLOCH, Les prodiges dans l'antiquité classique, pp. 130 et 135.
21. Livre XXV, chap. II.
22. VIII, x, 8.
23. Suétone, Vies ..., IV, LVII, 8.

24. SUÉTONE, Vies ..., VI, xxxix, 1.
25. SUÉTONE, Vies ..., VI, xli, 3.
26. Cf. III, xviii; IV, xxx, lii; VIII, xviii; XXIV, ix; XXV, xxvi; XXVIII, xi, 7.
27. XVII, vii, 1-8.
28. XIX, iv.
29. Hadrien, XXI; Marcus Antoninus, VIII. Cf. AMMIEN, XXII, xiii; LUCRÈCE, VI, 1090-1137.
30. XX, iiii. Cf. CICÉRON, Traité des lois, I, i, 1-5.
31. XX, xi. Cf. PLINE L'ANCIEN, Histoire naturelle, II, lx: "Nous appelons 'arc-en-ciel' un phénomène fréquent, qui n'a rien de merveilleux (extra miraculum) ni de prophétique (extra ostentum)."
32. Les prodiges dans l'antiquité classique, p. 18. Cf. F. B. KRAUSS, An interpretation ..., pp. 53, 55, 59, 70; J. BEAUJEU, La religion de Pline ..., p. 154; P.-M. CAMUS, Ammien ..., p. 207; H. KRÖGER, Die Prodigien ..., pp. 13-14.
33. Miracle ..., p. 24.
34. Antoninus Pius, VIII, 10.
35. Seuerus, XIX, 9-10.
36. K. PAPAIOANNOU, La consécration ..., p. 27.
37. La consécration ..., pp. 26-27.
38. République, 500 c; Philèbe, 26 b.

39. La consécration ..., p. 33.
40. La consécration ..., p. 49; cf. pp. 52-53.
41. CICÉRON, Traité des lois, I, vii, 21.
42. Cf. CICÉRON, De natura deorum, II, xxxii, 80: "tout est soumis à la nature et très convenablement conduit par elle: omni subiecta esse naturae eaque ab ea pulcherrime geri." En II, xxxii, 82, Cicéron définit explicitement la nature par l'ordre (ordo). Cf. aussi II, xxxviii où la fin du chapitre montre comment le mouvement des astres suggère qu'ils sont régis par une raison transcendante.
43. L. JERPHAGNON, Vivre et philosopher ..., p. 114.
44. De beneficiis, IV, 7-8, cité par R. M. GRANT, Miracle ..., p. 10.
45. Cf. SÉNÈQUE, Questions naturelles, VII, 1, 4: "Et pourtant nous ne prenons pas garde à ces phénomènes, aussi longtemps qu'ils sont conformes à l'ordre établi (quamdiu ordo seruatur)."
46. XVI, xxxix.
47. V, 923-924.
48. VII, Galba, iv.
49. De la divination, II, xxviii.
50. De la divination, II, xxviii.
51. De la divination, II, xxviii.
52. Annales, VI, xliii, 2.

53. Cf. LUCRÈCE, VI, 96-422.
54. Questions naturelles, II, xxxii, 2.
55. IV, xxvi.
56. XV, vii.
57. XXI, lxxxiii, 13-14.
58. Cf. TITE-LIVE, VI,xx, 15; XXII, i, 11; XXIV, x, 10; XXVII, xi, 3; Histoires, IV, lxxxiv, 6; SUÉTONE, I, lxxi, 7; III, xiv, 4; III, xix, 2; VI, xlvi, 3; VIII, v, 10; Hist. Aug., Hadrien, XXVI, 6 et 8; Antoninus Pius, IX, 5; Commodus Antoninus, XVII, 4.
59. La mythologie primitive, p. 37. Cf., déjà, La mentalité primitive, pp. 37-38:

"Est-ce à dire qu'il n'y a rien chez elle [la mentalité primitive] qui corresponde à la confiance même irréfléchie de nos esprits (abstraction faite de toute réflexion ou spéculation philosophique) en la constance certaine des lois de la nature ? - Si fait [...]. Pour eux, comme pour nous, il y a, en grand nombre, des séquences de phénomènes, régulières, et ils comptent comme nous sur cette régularité." [...]

La "différence entre leur attitude mentale et la nôtre" est que, "pour le primitif, l'interruption de la régularité est acceptée pour réelle comme la régularité elle-même."

Et p. 171:

"Dans la pratique quotidienne, elle [la mentalité primitive] agit d'après la croyance que les lois des phénomènes et les formes des êtres vivants sont constants et elle s'en trouve bien. Mais elle admet également qu'il n'y a rien de physiquement impossible, c'est-à-dire qu'aucune dérogation n'est exclue a priori."

60. Les prodiges dans l'antiquité classique, p. 7. Voir aussi Les prodiges romains et la procuratio prodigiorum, p. 119: "Tout fait anormal et, en apparence, inexplicable est pour lui [le Romain] l'indice effrayant de l'intrusion du sacré dans la vie profane." Enfin, dans Rome et l'Italie ..., p. 869: "La divinité [...] manifeste sa colère par des signes terrifiants qui viennent rompre le cours régulier des événements. Ces phénomènes anormaux constituaient le monde redoutable des prodiges."
61. La religion romaine, p. 139.
62. L. WÜLKER, Die geschichtliche Entwicklung ..., p. 1.
63. P. HÄNDEL, art. Prodigium, col. 2283, ligne 27.
64. P. HÄNDEL, art. Prodigium, col. 2285, l. 2.
65. Histoire des croyances ..., tome 2, p. 114.
66. Art. Prodigium, col. 2289, l. 2-4.
67. Cf. L. WÜLKER, Die geschichtliche Entwicklung ..., p. 26.
68. Cf. F. LUTERBACHER, Der Prodigien Glaube ..., p. 34.
69. Cf. L. WÜLKER, Die geschichtliche Entwicklung ..., p. 28.

70. Cf. P. HÄNDEL, art. Prodigium, col. 2286, l. 27-  
col. 2287, l. 61.
71. III, v, 14.
72. XXIV, XLIV, 7-8.
73. Annales, II, xxiv, 6.
74. Annales, XIV, x, 5.
75. Annales, II, xxvii, 3.
76. Annales, XIV, xxii.
77. Histoires, IV, LIV, 4.
78. Histoires, III, LVI, 3.
79. Histoires, III, LIX, 3.
80. Histoires, III, LX, 5.
81. VI, xxviii, 7.
82. VII, xvii, 3-5.
83. II, xci, 2.
84. Miracle ..., p. 9.
85. XXI, i.
86. Annales, IV, LVIII, 2.
87. Annales, VI, xxviii.
88. Annales, VI, xxvi, 3.
89. Der Prodigien Glaube ..., p. 5. Cf. P. PETIT, Histoire ...,  
vol. I, p. 280 et vol. II, pp. 84-85.

## CHAPITRE III

### CRIS ET CHUCHOTEMENTS

"En cette époque hautement scientifique, la vie nationale prenait paradoxalement les apparences d'un miracle permanent: la double magie du verbe et du sourire l'emportait sur toute réflexion logique. Quand les temps sont trop durs et les esprits troublés, grandit le besoin de croire aux prodiges."

C. JULIEN, Le Monde diplomatique, janvier 1987

Faute, souvent, d'avoir lu les textes d'assez près et d'avoir su prendre ses distances à l'égard des préjugés nourris par cette négligence, on a considérablement exagéré la crédulité des Anciens sans voir que, comme l'écrit R. M. Grant, "la crédulité non seulement varie d'une personne à l'autre et d'un groupe à l'autre mais possède également son propre cours cyclique comme la courbe de température d'un malade."<sup>1</sup> Cette dernière comparaison n'est pas des plus heureuses et rappelle un peu trop les théories de Müller sur le mythe comme maladie du langage et de Tylor sur l'animisme comme dérèglement du sens logique. Elle est tout à fait significative de la difficulté qu'éprouve l'occidental moderne à ne pas ériger ses propres représentations intellectuelles en norme de l'intelligence, voire de la santé mentale<sup>2</sup>. La

remarque n'en conserve pas moins le mérite d'inviter à reconsidérer un jugement que les commentateurs s'estiment trop souvent dispensés de justifier et dont ils semblent ne pas même imaginer une seconde qu'il puisse être remis en cause.

Or, ce qui est frappant, c'est de trouver sous la plume de Tite-Live et de Tacite des analyses de la croyance collective qui n'ont rien à envier à ce qui se pratique couramment dans le même style depuis un siècle ou deux. Ainsi, au cours <sup>de</sup> la seconde guerre punique,

"Rome était tendue vers l'espoir (in eam spem erecta) qu'on irait, cette année, combattre en Afrique, et que la fin de la guerre punique était proche. Cela avait rempli les esprits de superstitions (superstitionum): ils inclinaient à annoncer des prodiges et à y croire (pronique et ad nuntianda et ad credenda prodigia erant). On n'en racontait que davantage (eo plura uulgabantur)"<sup>3</sup>.

Une relation de causalité directe est ainsi établie entre l'état d'esprit des Romains, l'annonce des prodiges et leur propension à y ajouter foi. La passion - ici, l'espoir - est clairement désignée comme la racine de l'adhésion au merveilleux dont l'objectivité devient de ce fait même extrêmement douteuse. En outre, Tite-Live dénonce un véritable cercle vicieux: cette tendance à annoncer des prodiges et à y croire dans une période de troubles graves

et d'attente anxieuse se nourrit pour ainsi dire elle-même : plus les récits se multiplient et plus on leur accorde de crédit, plus on est porté à exagérer et à en rajouter. Un peu plus haut, à propos d'une maladie de Scipion, Tite-Live avait déjà dénoncé "la passion naturelle aux hommes (insita hominibus libidine) de nourrir à plaisir les rumeurs", qui faisait que "chacun [...] ajoutait quelque chose à ce qu'il avait appris" et qu'en définitive "un bruit sans fondement (uanus rumor) soulevait de si grandes tempêtes"<sup>4</sup>. Le scepticisme de l'historien à l'égard des inventions de la rumeur publique apparaît de façon éclatante lorsqu'il dit du général Marcus qu'"à sa gloire réelle (uerae) on ajoute encore des prodiges (miracula)"<sup>5</sup>. L'adjectif uerae et le verbe addunt indiquent que les prodiges ne sont pas authentiques, sont une sorte de rajout, d'appendice postiche, par opposition à la gloire du général qui, elle, est bien réelle et dont la flamme qui jaillit de sa tête, en quoi consiste le prodige, est d'ailleurs une image évidente.

C'est surtout Tacite qui développe amplement et à maintes reprises le thème du fondement passionnel de la croyance. Dans les débuts du conflit qui oppose Vitellius et Othon, rapporte l'historien, "des prodiges augmentaient encore la terreur, garantis qu'ils étaient par des récits de toute provenance."<sup>6</sup> Bien qu'il ne se prononce pas sur leur réalité, la remarque qui conclut son énumération indique assez clairement le rapport étroit qui existe à ses yeux entre les troubles qui agitent la ville et la

multiplication des prodiges: "sans compter bien d'autres miracles auxquels on avait jadis égard, même en temps de paix (etiam in pace obseruata), dans les siècles grossiers (rudibus) mais dont on n'entend parler aujourd'hui que dans les moments d'angoisse (nunc tantum in metu audiuntur)." Tacite suggère par là que la croyance dans les prodiges est une sorte de résidu subsistant d'une époque moins civilisée et qu'elle n'est plus réactivée de son temps qu'en période de crise, lorsque l'affectivité est fortement ébranlée. On retrouve ici l'idée que la crainte engendre des fantômes et, dans cette atmosphère propice à tous les dérèglements mentaux, le débordement du Tibre et les conséquences désastreuses qu'il entraîne, au moment même où Othon se met en campagne, ne peuvent manquer de passer pour une prémonition indiscutable de l'avenir. Le commentaire de l'historien ne laisse pourtant guère de doute sur son refus de telles interprétations abusives: "et cet effet de causes fortuites ou naturelles (a fortuitis uel naturalibus causis) était interprété (uertebatur) comme un prodige et comme un présage de désastres menaçants (in prodigium et omen imminentium cladium)." La constitution du phénomène en prodige apparaît bel et bien comme une distorsion de la réalité sous l'effet des émotions suscitées par des circonstances particulièrement dramatiques.

La propagation des récits de prodiges apparaît ainsi comme un cas particulier d'un processus beaucoup plus général, décrit de façon saisissante pour rendre compte du soulèvement des troupes de Vitellius:

"Le mal s'aggrava du bruit adroitement mis en circulation (*callide uolgatum*) et accueilli à la légère (*temere creditum*) que l'on voulait décimer les légions [...]. De toutes parts arrivaient d'affreuses nouvelles (*atroces*); des bruits sinistres (*sinistra*) venaient de Rome (*ex urbe fama*); la colonie de Lyon, par haine de Galba et dans sa fidélité à Néron, était particulièrement fertile en rumeurs (*fecunda rumoribus*); mais le mensonge et la crédulité s'alimentaient surtout (*sed plurima ad fingendum credendumque materies*), dans les camps mêmes, de la haine, de la crainte [...]"<sup>7</sup>.

Si Tacite croyait naïvement aux prodiges qu'il relate, il n'éprouverait pas le besoin d'insister sur l'état d'esprit des hommes au moment où ils leur donnent leur adhésion, en montrant que les sentiments qu'ils éprouvent confèrent à ces récits leur tonalité propre. Lorsqu'ils espèrent, les nouvelles sont favorables, les perspectives souriantes; lorsqu'ils sont envahis par la crainte, les faits les plus terrifiants s'accumulent en tout lieu.

De plus, Tacite remarque que la tendance initiale, dans un sens ou dans l'autre, est systématiquement exagérée. Ainsi, alors que l'annonce de la mort de Germanicus vient de plonger la ville entière dans le deuil, il suffit que des marchands disent l'avoir vu vivant pour que ces nouvelles qui viennent infirmer les précédentes entraînent immédiatement un renversement complet dans la disposition

des esprits: "elles furent aussitôt crues (credita), aussitôt publiées (uulgata). Le premier qui les entend court, sans examen (quamuis leuiter audita) les répéter à d'autres, qui les racontent à leur tour, exagérées par la joie. [...] La nuit aida à la crédulité (credulitatem)"<sup>8</sup>. De même, rapportant la frayeur excessive à laquelle avait donné lieu le soulèvement de deux cités gauloises, Tacite commente: "toutes choses qui, comme c'est l'usage de la renommée (ut mos fama), étaient crues dans le sens de l'exagération (in maius credita)".<sup>9</sup> Ou encore, à propos de la nouvelle que l'Asie aurait pris les armes en faveur de Plautus: "ces bruits sans fondement (uana) étaient, comme toutes les rumeurs (more fama) grossis (augebantur) par la crédulité des oisifs (credentium otio)." <sup>10</sup>

Certes, cette analyse des mécanismes à l'oeuvre dans la propagation et l'amplification de la rumeur publique ne s'applique pas directement aux récits de prodiges mais Tacite dispose bien de l'appareil mental requis pour exercer dans ce domaine la même critique. On peut donc être certain qu'il n'admet pas un prodige sur la foi des bruits qui courent mais parce qu'il a de sérieuses raisons d'y croire. C'est pourquoi il convient de renverser complètement la perspective habituelle des commentateurs. Dire que les Romains croyaient aux prodiges parce qu'ils étaient crédules, ou superstitieux, équivaut strictement à expliquer les effets de l'opium par sa "vertu dormitive". Il ne s'agit pas de nier qu'ils aient été crédules, ce qui est évident si l'on se réfère aux critères invoqués aujourd'hui,

explicitement ou non, pour accorder ou refuser son adhésion à une assertion quelconque, mais de se demander pourquoi ils croyaient à des choses qui, deux millénaires plus tard, nous paraissent rigoureusement incroyables. L'explication par la crédulité, qui revient à énoncer une tautologie et que les commentateurs les plus ouverts ont eux-mêmes beaucoup de peine à écarter totalement, présuppose un arrière-fond idéologique qui consiste essentiellement dans la représentation d'une évolution progressive de l'idiotie originelle à l'éblouissante rationalité des temps modernes - dont on se demande d'ailleurs comment ils seront jugés par les générations futures, au cas où ce curieux schéma continuerait d'avoir cours.

Pour comprendre une culture étrangère, il faut savoir, comme le mathématicien, changer de repère. Ce qui est absurde dans un système cartésien ou positiviste devient parfaitement concevable dans un système différent où les coordonnées ne s'expriment plus en fonction des mêmes unités. L'homme a toujours été raisonnable mais cela n'a nullement empêché chaque culture, y compris la nôtre, d'avoir ses points aveugles. Les Anciens faisaient de leur raison un usage souvent analogue au nôtre mais, dans leur système de référence, les prodiges constituaient l'un de ces points aveugles: s'ils échappaient, au moins partiellement, à la critique rationnelle au crible de laquelle tout le reste était passé, ce n'est pas que faisait alors défaut tout un arsenal, amélioré depuis à des fins déterminées, mais dont les perfectionnements

n'auraient pas eu alors la même utilité. Les prodiges étaient de toute façon dans la ligne de mire, comme on a eu amplement l'occasion de s'en rendre compte jusqu'ici et pourtant rares étaient ceux qui, à l'instar d'un Cicéron ou d'un Lucrèce, les soumettaient à un pilonnage intensif et systématique. Les armes de la critique existaient, même si elles peuvent être considérées comme rudimentaires, eu égard aux derniers développements de la technologie, en cette matière où l'Occident moderne s'est si brillamment illustré. Que tous les dispositifs fondamentaux aient été inventés dès l'antiquité apparaît pourtant à l'évidence et le délicieux frisson que de nombreux auteurs éprouvent depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle à se permettre les audaces qu'ils croient les plus inouïes est quelque peu ridicule: les Anciens, avec les moyens dont ils disposaient, faisaient déjà aussi bien qu'eux.

Tacite, par exemple, ne manque pas de souligner le lien étroit qui fait dépendre le besoin des oracles de l'espoir par lequel on se projette dans l'avenir. Alors que Vespasien vient d'offrir un sacrifice pour permettre à Basilides d'interroger les entrailles, ce dernier, qui n'ignore pas les secrètes espérances du futur empereur, lui prédit la réussite dans toutes ses entreprises. Le pronostic du prêtre apparaît ainsi comme une réponse au désir de Vespasien et l'historien démystifie la prévision de l'avenir, à la manière d'un moderne considérant le voyant comme un être tout particulièrement habile à répondre aux attentes de son client, à le satisfaire en lui annonçant

ce qu'il désirait entendre: "ces énigmes, [...] on s'en entretenait surtout dans l'entourage de Vespasien, d'autant qu'on a beaucoup à dire à ceux qui espèrent (hebriores apud ipsum sermones, quanto sperantibus plura dicuntur)."<sup>11</sup>

S'il est dans la nature même des oracles d'être vagues, ambigus, on peut mesurer le scepticisme probable de Tacite à leur égard d'après le jugement qu'il porte sur les attitudes opposées de Vitellius, après la parodie de mariage entre Messaline et Silius, et d'Antoninus Primus exhortant Vespasien à une action rapide contre son adversaire. Le premier vient de prononcer quelques mots obscurs: "en vain Narcisse le pressait d'expliquer cette énigme (aperire ambages) [...], il n'en put arracher que des réponses ambiguës (suspensa) et susceptibles de se prêter au sens qu'on y voudrait donner (quo ducerentur inclinatura)."<sup>12</sup> Tacite prête au second le comportement inverse: "au lieu de s'exprimer comme les autres en termes équivoques (incerta) avec l'intention de les interpréter dans un sens ou dans l'autre, selon son intérêt (huc illuc tracturus interpretatione, prout conduxisset) [...]"<sup>13</sup>. Ces réflexions prouvent amplement que Tacite était tout à fait à même d'apercevoir une caractéristique essentielle des réponses oraculaires, à savoir que leur ambiguïté permet de les tirer, grâce à l'interprétation appropriée, dans le sens le plus avantageux.

Ses récits de supercherries constituent également un excellent témoignage de l'attention qu'il porte à la psychologie collective. L'esclave Clemens, après l'assas-

sinat d'Agrippa, répand le bruit que son maître est vivant et se fait passer pour lui: "bientôt la nouvelle vole de bouche en bouche, accueillie par la foule ignorante (imperitissimi) et par ces esprits dont la turbulence ne désire (cupientis) que révolutions. [...] Cependant on publiait dans l'Italie qu'un miracle (munere) des dieux avait sauvé Agrippa"<sup>14</sup>. A travers ce récit, Tacite dévoile les deux ressorts grâce auxquels s'accrédite un faux bruit: l'ignorance qui fait croire n'importe quoi et la ruse des fauteurs de trouble qui ont tout intérêt à exploiter le plus possible la crédulité de la foule. Ce sont ces deux moteurs que l'on retrouve à l'oeuvre dans un épisode similaire où un jeune homme qui se fait passer pour le fils de Germanicus est suivi par une troupe de fidèles "séduits par l'éclat de son nom et cet amour du merveilleux et de la nouveauté si naturel aux Grecs (promptis Graecorum animis ad noua et mira). [...] Les inventeurs de cette fable y croyaient les premiers (fingebant simul credebantque)."<sup>15</sup> Cette dernière remarque est essentielle car elle indique clairement que ce n'est pas toujours la mauvaise foi ou le désir de tromper qu'il convient d'invoquer dans une supercherie. On a trop souvent tendance à soupçonner des intentions cachées alors que celui que l'on accuse de chercher à créer une illusion peut aussi bien être la première victime de sa duperie parce qu'il s'est pris à son propre jeu, qu'il a fini par s'identifier au personnage qu'il incarne. Entre la personne et le rôle qu'elle adopte, la frontière peut être si ténue qu'elle en devient impercep-

tible. Aussi le merveilleux n'est-il pas toujours utilisé sciemment comme un artifice pour bernier les foules: celui qui y adhère n'a évidemment pas l'impression d'induire les autres en erreur lorsqu'il cherche à leur faire partager ses croyances. Pourtant cette possibilité même n'était pas ignorée de Tite-Live et de Tacite qui en fournissent plusieurs exemples.

Numa est sans doute le premier grand inventeur en matière de supercherie à finalité religieuse:

"Aussi voulut-il avant toute autre chose mettre dans les âmes un sentiment tout-puissant sur une foule ignorante et encore grossière à cette époque (ad multitudinem imperitam et illis saeculis rudem), la crainte des dieux. Mais, comme il était impossible de le faire pénétrer dans les coeurs sans avoir recours à quelque prodige (miraculi), il feint (simulat) d'avoir avec la déesse Egérie des entrevues nocturnes"<sup>16</sup> .

Mais le cas le plus intéressant est celui de Scipion, parce qu'il s'agit d'un personnage historique. Le livre XXVI de Tite-Live constitue à cet égard un inestimable témoignage sur l'exploitation que certains hommes politiques pouvaient faire du merveilleux<sup>17</sup>. Scipion utilise le procédé dont on prête à Numa la paternité et qui consiste à s'isoler dans un temple pour suggérer l'idée d'un entretien particulier avec les dieux. C'est ainsi qu'il se prétend inspiré directement par la divinité. Tite-Live paraît pour le moins sceptique quant à la réalité de ce

don spécial puisqu'il propose deux explications possibles, mais tout aussi rationaliste l'une que l'autre, de cette prétention: "soit que, lui aussi, il eût l'âme possédée d'une superstition particulière (capti quadam superstitione animi), soit afin que ses ordres et ses conseils, venant comme d'un oracle, fussent exécutés sans hésitation."<sup>18</sup> Que Scipion soit lui-même victime d'une illusion ou qu'il cherche à tromper les autres pour conférer prestige et autorité à ses décisions, chacune des hypothèses invoquées tend de toute façon à écarter le merveilleux que l'historien refuse d'autant plus nettement qu'il est plus outré, ainsi lorsqu'il est question du "bruit répandu (fama [...] uulgata) d'abord sur Alexandre le Grand, et aussi vain que fabuleux (et uanitate et fabula parem), qu'il avait été conçu d'un serpent monstrueux". Tite-Live insiste sur l'habileté de Scipion qui ne fait rien pour favoriser la propagation de cette légende mais qui se garde bien de la démentir, contribuant ainsi à l'accréditer davantage par ce silence qui passe pour une approbation, voire une confirmation, d'autant plus éloquente qu'elle est tacite.

C'est à la fois pour conforter son pouvoir militaire et pour galvaniser ses troupes qu'il laisse croire, au cours d'un siège, à un miracle accompli tout spécialement en sa faveur par les dieux, tirant habilement parti d'un phénomène naturel dont il est le seul à connaître l'existence et dont la soudaineté peut effectivement être interprétée comme l'indice d'une intervention divine expresse: "Scipion, attribuant ce fait, reconnu par ses soins et par

sa réflexion (ratione), à un miracle (prodigium) et aux dieux qui, à l'entendre, pour donner passage aux Romains, détournèrent la mer [...], ordonne à ses soldats de suivre Neptune"<sup>19</sup>. On peut apprécier ici la subtilité consommée du général qui s'efface devant une divinité et lui confère une présence quasiment sensible, suggérant de la sorte qu'elle et lui ne font pour ainsi dire qu'un. Mais la finesse de Tite-Live n'est pas moins grande dans cette analyse, presque toute implicite, des ressorts mis en oeuvre dans l'utilisation judicieuse d'un phénomène inattendu pour les soldats et qu'ils seront ainsi nécessairement enclins, si l'on ajoute son caractère inexplicable, à prendre pour un miracle. Quand on mesure les trésors d'intelligence et de calcul déployés pour parvenir à ce résultat, on est à même de remettre à leur juste place les railleries de certains commentateurs à l'égard de la prétendue crédulité des Anciens et de leur terreur irraisonnée devant les manifestations déroutantes de la nature<sup>20</sup>.

L'attitude critique des historiographes ne se borne pas à dénoncer les travers de la foule qui colporte sans discrimination les rumeurs les plus fantaisistes, démesurément amplifiées par les passions et la transmission de bouche à oreille. Ils tirent logiquement les conséquences de cet état de fait pour s'interroger sur l'exactitude des informations qu'ils trouvent chez leurs prédécesseurs. On en a un bon exemple dans les Annales où Tacite déclare: "dans ce récit de la mort de Drusus, j'ai rapporté les faits attestés (memorata) par les auteurs les plus

nombreux et les plus dignes de foi (maximaeque fidei). Cependant je ne puis omettre un bruit (rumorem) tellement accrédité (ualidum) alors qu'il n'a pas encore perdu toute créance (nondum exolescat)."<sup>21</sup> Tacite distingue ici clairement la rumeur publique, les bruits qui courent, de ce qui a été rapporté par des informateurs sérieux et le chapitre suivant montre, à partir d'un exemple, que l'on ne saurait en effet croire n'importe quoi. Mais dès maintenant sont opposés deux sortes de sources. Tacite n'explique d'ailleurs pas pourquoi on devrait faire confiance à une majorité d'auteurs plus qu'à d'autres. Sans doute ne se contentent-ils pas de "quoquo modo audita", de récits qui renseignent davantage sur les passions de ceux qui les font circuler que sur les événements auxquels ils sont censés se rapporter. Il ne faut pas oublier que Tacite lui-même se recommande par son souci de la véracité. Il rejette l'histoire écrite sous l'emprise des passions et se défend d'en avoir lui-même, ce qui garantit l'équilibre et la neutralité de ses jugements: "la vérité fut violée [...] par la passion (libidine) de l'adulation ou au contraire par la haine de la tyrannie; [...] mais qui a fait profession de loyauté (fidem) incorruptible doit parler de chacun sans amour et sans haine."<sup>22</sup> L'objectivité historique ne se fonde pas seulement sur la décision de rapporter fidèlement des faits mais aussi sur la garantie offerte par l'indifférence de l'historien à l'égard des grands personnages dont il ne doit ni déprécier ni surévaluer les actes. C'est précisément là la prétention de

Tacite qui n'a pas été impliqué dans les événements qu'il relate et qui n'a pas eu de liens avec les personnages dont il parle. C'est ce même thème de la distorsion introduite par les passions qui revient dans le chapitre suivant dont le début précise l'opposition que Tacite établit entre ce qu'apprend la rumor et ce qui peut être tiré des "maximae fidei auctoribus". La rumor, ce sont en effet les "haec uulgo iactata" (1), littéralement: ce qui est lancé par la foule, ce qui, par conséquent, est affirmé à la légère et ne peut être confirmé, appuyé, assuré par aucune autorité, par aucun garant sûr ("nullo auctore firmantur"). Ce qui permet de repousser sans peine ("prompte refutaueris") ces assertions arbitraires c'est, autant que leur défaut de fondement, leur caractère strictement invraisemblable. Les faits imputés à Tibère sont en effet inconcevables pour qui connaît le personnage, ils sont en contradiction formelle avec sa nature et son caractère. C'est donc à cause de la prévention qui s'exerçait à l'égard de Séjean et de Tibère ainsi que de la haine qu'on leur vouait que la foule croit les récits les plus fabuleux et les plus monstrueux: "quamuis fabulosa et immania credebantur" (4). Les bruits qui courent ("diuulgata"), aussi incroyables ("incredibilia") fussent-ils, sont avidement reçus ("auide accepta") parce qu'ils flattent le goût du merveilleux ("miraculum") qui est même préféré aux faits réels ("ueris"). Nous dirions aujourd'hui "sensationnel" plutôt que "merveilleux"; la mise en garde de Tacite contre cette fâcheuse tendance n'en reste pas moins significative.

L'épisode du mariage de Messaline et de Silius donne à Tacite l'occasion de développer des considérations analogues en opérant à nouveau, mais de façon plus implicite, une distinction entre la tradition authentique et les bruits qui diffusent par le biais du peuple. Les précautions qu'il prend avant de commencer son récit: "sans doute il paraîtra fabuleux (fabulosus) [...]", indiquent clairement le sens qu'il donne à ce terme. Est fabuleux ce qui s'oppose à la vraisemblance. Or Tacite se défend précisément de s'être laissé aller à relater ces faits par goût du merveilleux ("miraculi causa") ou plutôt, ici encore, du sensationnel, et il invoque, à titre de garantie de leur exactitude, les paroles et les écrits des anciens: "les faits que je raconterai, je les ai entendus de la bouche de nos vieillards ou lus dans leurs ouvrages."<sup>23</sup> Ce passage est extrêmement intéressant car il montre que l'historien, loin de chercher à plaire coûte que coûte à son lecteur en lui proposant des récits fantastiques, témoigne de la plus extrême réserve à l'égard de tout ce qui, fabuleux ou merveilleux, est incompatible avec la vraisemblance. Mais il n'empêche que l'invraisemblable doit être cru lorsqu'il est attesté par une autorité reconnue.

Suétone lui-même n'est pas aussi naïf qu'il le paraît puisqu'il parle, dans le même ordre d'idées, à propos de la tentative d'assassinat de Néron par des gens de Messaline, de "bruit répandu dans le public (ut emaneret in uulgas)"<sup>24</sup>. Puis il poursuit: "ce qui donna lieu à cette

fable (fabulae), c'est qu'on avait découvert la dépouille d'un serpent, dans son lit". Suétone semble donc séparer la légende des données vraisemblables de l'histoire, en suggérant qu'elle peut naître de l'exagération d'un fait anodin au sein d'une multitude ignorante. L'historien qui, pour une raison que l'on ignore, n'est pas satisfait par le caractère fantastique de cette histoire, en recherche le noyau rationnel, réduisant ainsi l'épisode à la simple découverte d'une mue de serpent. Il est vrai que, même sous cette forme réduite, il reste encore passablement curieux.

La convergence de ses informateurs constitue aux yeux de Tacite une garantie d'objectivité pour la tradition qu'ils rapportent. La vérité est anonyme, seule l'erreur doit être attribuée à un nom qui suffit souvent à en révéler la cause: "pour moi, lorsque mes sources sont d'accord, je les suis (consensum auctorum secuturi); mais, quand elles diffèrent, je rapporte les faits sous leur nom."<sup>25</sup> Ce critère est pourtant loin de suffire en toutes circonstances car Tacite souligne également l'impossibilité de se fier aveuglément à la tradition, à propos des suites de la mort de Germanicus, "tant sont enveloppés de nuages (ambigua) les plus grands événements, grâce à la crédulité qui accueille les bruits les moins fondés (pro compertis habent quoquo modo audita), au mensonge qui altère les faits réels, double tendance qui s'accroît avec le temps."<sup>26</sup> Tout d'abord, les faits eux-mêmes peuvent présenter des aspects divers et plus ou moins insaisissables. De plus, les

discours par le biais desquels on pourrait en avoir une connaissance objective introduisent des facteurs de distorsion. On considère comme quelque chose d'attesté, de reconnu, de certain ("pro compertis") ce que l'on a entendu sans souci d'analyse ni de discernement, ce qui n'a pas été ou n'a pu être soigneusement vérifié ("quoquo modo audita"). Enfin, il en est qui contredisent sciemment la vérité ("uera in contrarium uertunt"). Le plus grave est que cette inévitable distorsion est d'autant plus importante que l'événement s'est produit il y a plus longtemps. Plus il est ancien, plus il devient difficile à cerner: "gliscit utrumque posteritate". C'est ainsi que, rapportant une étrange propriété du balsamier dont les veines craindraient le contact du fer et ne laisseraient <sup>se</sup> entailler que par un objet non métallique, puis une caractéristique analogue du bitume de la mer morte qui se refuserait au contact du métal et du sang, Tacite prend bien soin de souligner qu'il s'agit seulement là d'assertions d'auteurs anciens ("sic ueteres auctores") auxquels il oppose le témoignage des gens qui, ayant visité le pays et vu de leurs propres yeux, sont bien documentés ("sed gnari locorum tradunt")<sup>27</sup>.

Tite-Live exprime aussi sa suspicion à l'égard des traditions et des documents concernant le passé: "il n'est pas facile de préférer un fait à un autre, un auteur à un autre. On a altéré, je crois, le souvenir du passé (uitiatam memoriam) [...] et il n'y a pas un écrivain ayant vécu à cette époque, dont le témoignage soit assez

sûr pour qu'on s'y tienne (quo satis certo auctore stetur)."<sup>28</sup>

Est-il besoin de preuves supplémentaires pour se convaincre que les historiographes, de Tite-Live aux auteurs de l'Histoire Auguste, n'étaient pas tout à fait de simples gogos ? S'ils admettaient, apparemment sans discussion, des faits que nous rejetons, ce n'est pas qu'ils croyaient indistinctement n'importe quoi, c'est plutôt que certaines choses ne pouvaient sans doute pas, à leurs yeux, ne pas échapper au soupçon. Il en va exactement de même pour nous aujourd'hui et personne ne songe à s'en étonner. Même lorsqu'ils traitent des origines de Rome, ils ne sont pas aussi naïfs qu'on veut bien le dire. C'est à juste titre que Paul Veyne écrit: "Cicéron ni Tite-Live ne croyaient que Romulus avait pour père Mars", ou encore qu'"ils laissent dédaigneusement les différentes tendances de leurs lecteurs choisir chacune sa version préférée des faits; ils n'en laissent pas moins voir que, pour leur part, ils ne croient pas un mot de ces fables."<sup>29</sup> On le suit plus difficilement lorsqu'il affirme que Tite-Live aurait "raconté imperturbablement les quatre siècles obscurs de la primitive histoire de Rome" sans se poser la question des sources mais en se contentant d'élaguer systématiquement le merveilleux, parce que "la tradition était là et [qu'] elle était la vérité, voilà tout."<sup>30</sup>

S'il est vrai que cette dernière "se présente toujours comme un texte, un récit faisant autorité"<sup>31</sup>, il apparaît qu'à aucun moment cette autorité n'est considérée comme absolue, comme soustraite d'avance à toute remise en

question. Les historiographes de l'antiquité ne disposaient pas des éléments nécessaires pour se livrer à une critique approfondie de leurs sources; il n'empêche qu'ils ne manquaient pas de le faire à chaque fois qu'ils en avaient l'occasion, c'est-à-dire, en fait, la possibilité. "Tite-Live n'a pas recherché des documents: il en a rencontré un par hasard"<sup>32</sup>, écrit Paul Veyne à propos de la cuirasse consacrée dans un temple par Cornelius Cossus. La conclusion est un peu rapide: si Tite-Live avait pu utiliser les moyens d'investigation mis aujourd'hui au service des historiens, qui peut dire qu'il ne l'aurait pas fait? La considérable disparité des instruments techniques disponibles ne permet pas d'inférer l'indifférence des historiens anciens à l'égard de la preuve historique appuyée sur les sources et les documents. Certes la tradition jouissait alors d'un prestige qu'elle a complètement perdu, tout simplement parce qu'elle n'est plus indispensable. Lorsque l'on n'a rien d'autre pour se faire une idée du passé, l'on est bien forcé de s'en contenter et de se déterminer d'après des critères aussi peu sûrs que celui de l'accord des consciences. Dans un monde où l'objet crée le besoin et l'organe la fonction, il était inévitable que les historiens ajustent leurs méthodes à la diversité, à la multiplicité et à la finesse des moyens d'investigation développés par des disciplines qui sont d'ailleurs, pour l'essentiel, totalement étrangères à l'histoire. Dans l'Antiquité, on le verra, l'histoire n'avait pas pour finalité première la reconstitution minutieuse du passé

dans tous ses aspects et tous ses détails, c'est pourquoi la tradition était à la fois nécessaire et suffisante, du moins lorsque l'on pouvait raisonnablement s'y fier, ce qui était loin d'être toujours le cas, y compris pour un Tite-Live qui donne en effet l'impression de relater "imperturbablement" les origines de Rome mais dont il ne faudrait pas oublier qu'il a, au préalable et une bonne fois pour toutes, marqué ses distances à l'égard de ce passé légendaire, qu'il perçoit parfaitement comme tel:

"Quant aux événements qui ont précédé immédiatement la fondation de Rome ou qui ont devancé la pensée même de sa fondation, à ces traditions embellies par des légendes poétiques (poeticis [...] decora fabulis) plutôt que fondées sur des documents authentiques (magis [...] quam incorruptis rerum gestarum monumentis), je n'ai l'intention ni de les garantir ni de les démentir."<sup>33</sup>

Il est vrai que Tite-Live ne remet pas en question le fond même de la tradition; il ne rejette que ce qui, à ses yeux, a été greffé sur ce tronc authentique à des fins qui ne lui paraissent pas d'ailleurs nécessairement illégitimes. Ce faisant, il adopte une attitude tout à fait analogue à celle de Cicéron qui refuse l'histoire telle qu'elle avait été pratiquée auparavant et l'était encore de son temps:

"Il en est plus d'un qui agit sottement (imperate) quand, en cette occurrence, il requiert la

vérité (ueritatem) comme on le ferait, non pas d'un poète, mais d'un témoin (a teste). Je suis persuadé que ce sont les mêmes qui croient que Numa s'est entretenu avec Egérie et que Tarquin a reçu d'un aigle la coiffe des Flamines."<sup>34</sup>

Certes, Cicéron admet l'existence de Numa et de Tarquin mais qui en doutait avant les travaux de Dumézil ? Les historiens seraient-ils donc subitement devenus raisonnables au milieu du XX<sup>e</sup> siècle ? Encore l'origine mythologique des premiers rois de Rome est-elle loin d'être admise par tous. Quoi qu'il en soit, même si Tite-Live refuse de se prononcer explicitement sur le caractère légendaire des faits qu'il rapporte, il s'exprime de telle façon que l'on ne peut méconnaître son scepticisme. C'est ainsi qu'il déclare, pour expliquer la naissance des fameux jumeaux: "Victime d'une violence, la Vestale mit au monde deux jumeaux, et, soit bonne foi, soit désir d'ennoblir sa faute en la rejetant sur un dieu, elle attribua à Mars cette paternité suspecte."<sup>35</sup> Tite-Live n'affirme pas catégoriquement que la Vestale a menti mais, si ce n'est pas le cas, elle est victime d'une illusion qu'elle fait, généreusement et tout naturellement, partager aux autres.

Il propose également une interprétation rationaliste de la légende de la louve: "d'autres prétendent (sunt qui [...] putent) que Larentia était une prostituée, une 'louve', comme disaient les bergers; c'est ce qui aurait donné lieu à cette légende merveilleuse (fabulae ac miraculo)."<sup>36</sup> Ce type de glissement fondé sur un jeu

de mots, sur une métaphore qui ferait passer du réel au fictif, est également invoqué par Tacite pour montrer comment un fait peut donner lieu à l'invention d'une fable, à propos d'un interdit en vigueur chez les Ibériens et les Albaniens: "jamais ils ne sacrifieraient un bélier, car ils croient qu'il a porté Phrixus, soit que ce mot désigne bien l'animal, soit que ce fût l'insigne du vaisseau."<sup>37</sup> Cette hésitation est significative et n'a rien d'exceptionnel, ainsi qu'on aura l'occasion de le voir. Elle marque une décision initiale de ne pas trancher entre deux possibilités aussi probables l'une que l'autre selon que l'on est prêt ou non à admettre le merveilleux. Une foi naïve ne s'accommoderait guère de ce genre de tergiversations qu'elle considèrerait à bon droit comme une trahison pure et simple. La crédulité, en effet, ne saurait être partagée: elle est entière ou elle n'est pas. Dès qu'elle est teintée de la moindre nuance de scepticisme, elle est sur la voie d'un écroulement complet. C'est sans doute la raison pour laquelle on a toujours cherché à tirer les historiens anciens dans un sens ou dans l'autre. Puisqu'ils témoignaient par leurs fréquentes réserves que leur croyance était entamée, c'est qu'il ne devait plus rien en subsister dans leur for intérieur. Ou bien, au contraire, puisqu'ils persistaient à réserver dans leurs oeuvres une place de choix au merveilleux, c'est que leur crédulité était sauve et qu'ils étaient totalement étrangers à ce que nous tenons aujourd'hui pour les exigences minimales de la raison.

A propos de la deuotio de Marcus Curtius, qui se jette dans un gouffre apparu soudainement en plein forum et resté jusque là béant parce qu'impossible à combler par des moyens purement humains, Tite-Live déclare: "Je n'aurais pas épargné ma peine si une recherche avait pu par quelque voie me mener au vrai. Mais il faut s'en tenir à la tradition (fama) là où l'antiquité des faits rend impossible la certitude (ubi certam derogat uetustas fidem)"<sup>38</sup>. Il apparaît clairement que le doute, contrairement à ce qu'affirme Paul Veyne<sup>39</sup>, est préalable et l'adhésion seconde, presque forcée, faute de moyens d'investigation: cette attitude est aux antipodes de celle que l'on se plaît à prêter à la mentalité primitive. Après que l'on a exorcisé ce fantôme obsédant, la voie est ouverte pour les véritables questions auxquelles cette hypothèse malencontreuse ne permettait pas même de surgir.

### Notes du chapitre III

1. Miracle..., p. 40. Voir aussi J. de TONQUÉDEC, Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle, pp. 325 et suivantes.
2. En assimilant les idées et les pratiques religieuses à des symptômes névrotiques, Freud pousse cette démarche

jusqu'à son terme. On saisit parfaitement ici la solidarité qui unit tous les thèmes du positivisme: dévalorisation des cultures anciennes, des cultures extra-européennes et des éléments que la culture occidentale moderne a en commun avec les précédentes, au premier rang desquels, la religion.

3. XXIX, xiv, 1-3. Même expression ("eo plura nuntiabantur") en XLIV, x, 6.
4. XXVIII, xxiv, 1-2.
5. XXV, xxxix, 16.
6. Histoires, I, lxxxvi, 1.
7. Histoires, I, li, 8-9. Voir aussi Annales, XV, xi, 2, où il est question, à propos du roi Vologèse, de "mille récits exagérés par la crainte (metu extollentes) et facilement accueillis (facili credulitate) par ceux qui éprouvaient une terreur semblable."
8. Annales, II, lxxxii.
9. Annales, III, xliv.
10. Annales, XIV, lviii, 3.
11. Histoires, II, lxxviii, 9.
12. Annales, XI, xxxiv, 2.
13. Histoires, III, iii, 2.
14. Annales, IV, xxxix-xl.
15. Annales, VI, v, 2.
16. TITE-LIVE, I, xix, 4-5.

17. Cf. R. BLOCH, Les prodiges dans l'antiquité classique, pp. 137-142; Les prodiges romains ..., p. 125; G. STÜBLER, Die Religiosität ..., pp. 135 et 152.
18. XXVI, xix, 4.
19. XXVI, xlv, 9.
20. Voir aussi TACITE, Histoires, I, xxii, 4: "Quant à Othon, il accueillait ces prédictions comme un oracle de la science et un avis du destin, tant l'homme est naturellement avide de croire surtout au mystère (cupidine ingenii humani libentius obscura credendi)."
21. IV, 10, 1.
22. Histoires, I, i, 1 et 5. Cf. Annales, I, i.
23. Annales, XI, xxvii.
24. Vies ..., VI, Néron, vi, 7. Voir aussi l'Histoire Auguste (Seuerus Alexander, XLVIII, 6-8) qui oppose la rumeur populaire et la vérité historique.
25. Annales XIII, xx, 3. Cf. Annales, XIV, ii; G. STÜBLER, Die Religiosität ..., p. 26.
26. Annales, III, xix.
27. Histoires, V, vi.
28. VIII, xl, 3-5.
29. Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?, pp. 83 et 93. Cf. TITE-LIVE, XXIII, xlvii, 8; G. STÜBLER, Die Religiosität ..., p. 3.
30. Les Grecs ..., p. 19.

31. Les Grecs ..., p. 20.
32. Les Grecs ..., p. 21.
33. Préface, 6. Cf. D. ROUSSEL, Les historiens grecs, p. 22.
34. Traité des lois, I, 1, 1-5.
35. I, iv, 2.
36. I, iv, 7.
37. Annales, VI, xi, 4. Cf. AMMIEN, XIX, viii, 11, où l'historien explique le terme "autochtone" par la rapidité des guerriers qui donnent l'impression de surgir de la terre lorsqu'ils apparaissent brutalement en un lieu où l'on ne les attendait pas. La légende des "spartes", ou hommes semés, ne serait ainsi qu'une invention de "l'antiquité se plaisant comme toujours aux exagérations fabuleuses (uetustate ut cetera fabulosius extollente)."
38. VII, vi, 6.
39. "L'historien ancien croit d'abord et ne doute que sur les détails où il ne peut plus croire" (Les Grecs ..., p. 20).

## CHAPITRE IV

### STRATES ET FAILLES

Gilbert Durand souligne très justement qu'"une culture, et a fortiori un moment culturel, n'est pas un monolithe [...] elle est, comme tout phénomène humain, une cohérence paradoxale."<sup>1</sup> Cette remarque est essentielle pour comprendre ce qui pourrait paraître à première vue une série d'inconséquences de la part des Romains, à commencer par les historiographes eux-mêmes, à l'égard du merveilleux. En effet, leur attitude est loin d'être constante et uniforme. On a vu qu'un même phénomène pouvait passer pour un prodige aux yeux des uns et être tenu par les autres pour un fait anodin ou auquel une explication naturelle ôte toute signification. La réceptivité à l'égard du merveilleux ne varie pas seulement selon les individus mais aussi parfois en fonction des circonstances, ainsi qu'en témoigne ce passage de Tite-Live: "une vache parla et le fait auquel on n'avait pas cru l'année précédente parut digne de foi (cui rei priore anno fides non fuerat, creditum)."<sup>2</sup> Ce n'est évidemment pas un intervalle d'une année qui explique ce passage du scepticisme à la

crédulité mais les changements intervenus dans la situation de la cité. Le terme "crédulité", dont on a si souvent abusé, est d'ailleurs impropre ici car, comme on l'a dit plus haut, cette attitude ne comporte pas de degrés: si les Romains admettent le prodige alors qu'ils l'avaient rejeté un an plus tôt, c'est qu'ils ont désormais des raisons d'y croire. Lorsqu'elles sont absentes, c'est le doute qui domine, qui constitue la première réaction, immédiate et spontanée. Il faut donc le compter parmi les potentialités de la culture romaine, au même titre que la croyance au prodige. L'individu, comme le groupe, peut les adopter successivement ou s'en tenir à l'un des deux jusqu'à ce qu'un événement important entraîne un revirement: c'est Victor Hugo invoquant les *esprits* après la mort de sa fille. Il est des temps où l'on peut se dispenser du prodige, il en est d'autres où il s'impose. L'individu reste le même, le groupe également, si ce n'est cette différence minime qu'ils ne perçoivent plus la réalité de la même façon.

Bien entendu, cette rupture dans l'appréhension des choses n'est pas nécessairement soumise à une évolution temporelle; les deux pans peuvent parfaitement être simultanés. La scission ne repose plus alors sur la disparité des instants mais sur celle des individus ou des groupes dont les réactions face au même événement s'opposent. Ainsi, que la monture de Flaminius s'affaisse sous lui et le fasse tomber, cela le laisse indifférent; que le portedrapeau ne parvienne pas à arracher de terre son enseigne

et le consul explique le fait, sans se démonter, par la peur qui lui paralyse les mains, tandis que son entourage est effrayé par ce qu'il considère comme un mauvais présage ("uelut foedo omine"). Encore les soldats sont-ils vite rassurés par la sérénité du chef, tandis que les officiers conservent dans le coeur la crainte de ce "double prodige (duplici prodigio)"<sup>3</sup>. A l'inverse de Scipion qui galvanise ses troupes en leur faisant voir un miracle dans le reflux des eaux, Flaminius leur communique son scepticisme. On peut certes invoquer la versatilité de la foule, mais il y a beaucoup plus ici. La terreur suscitée par la chute du consul et l'impuissance du porte-enseigne, qui ne peuvent pas ne pas annoncer une catastrophe imminente, est dissipée par l'espérance du consul qui est convaincu de remporter la victoire envers et contre tous. Une fois que la peur a disparu et, avec elle, la perspective d'une défaite probable, le mauvais présage n'a plus aucune raison d'être. Les deux faits insolites n'ont plus lieu d'être tenus pour sinistres puisque le malheur qu'ils semblaient annoncer ne se produira pas. Le sceptique refuse d'avance de voir dans un événement une dimension transcendante, de lui faire dire quoi que ce soit, de l'interpréter comme s'il devait être autre chose que ce qu'il est immédiatement.

C'est parfois l'historien lui-même qui joue ce rôle. Il en est ainsi de Tite-Live qui remarque que l'on se met à annoncer des prodiges au moment même où la reprise de la guerre contre les Carthaginois suscite la peur à

Rome: "prodigia quoque nuntiata sub ipsam famam rebellionis terrorem attulerant"<sup>4</sup>. L'état psychologique préexistant se trouve ainsi renforcé par de nouvelles craintes mais il en est surtout la condition. C'est ce que Tite-Live entend souligner en signalant cette simultanéité qui ne saurait être fortuite. En effet, après avoir mentionné plusieurs des prodiges, tout à fait habituels, dont on fit alors état, il poursuit: "au milieu de tous ces prodiges, même une crue extraordinaire (etiam aquarum insolita magnitudo) fut considérée comme un signe des dieux (in religionem uersa)" (10). Or le phénomène n'a rien que de naturel puisque Tite-Live indique un peu plus bas que, le jour même, le ciel est redevenu serein et que l'eau s'est retirée (11). C'est assez dire que la gravité de la situation militaire est en grande partie, sinon exclusivement, responsable de l'interprétation qui est donnée du fait comme manifestation divine. La constitution d'un événement quelconque en prodige dépend avant tout de l'orientation des esprits. Or, au sein d'une même culture, celle-ci varie en fonction du moment considéré et selon les individus. C'est pourquoi Tite-Live, avec le recul, peut rejeter tranquillement ce que ses aïeux avaient admis tout naturellement en une période de troubles. Il n'y a pas eu, dans l'intervalle, progrès de la raison mais déplacement d'accents, si l'on ose dire, la part accordée au surnaturel s'étant réduite au profit d'une vision sereine des événements qui ne retient plus que leur aspect naturel.

On peut songer ici à une profonde remarque de Raymond Ruyer:

"La frontière se déplace entre ce que nous nous attribuons, et ce que nous attribuons à l'Agent inconnu qui complète nos actions. [...] La rivalité de la science et de la religion n'est que la manifestation d'une guerre plus étrange et plus réelle: celle des hommes et de Dieu, guerre dans laquelle Dieu recule toujours."<sup>5</sup>

Si l'on adopte le langage de Lévy-Bruhl, on peut dire que toute culture et, à l'intérieur de chaque culture, tout homme retirent à la cause première ce qu'ils impartissent aux causes secondes et vice versa. C'est ainsi que la mentalité primitive ne reconnaît dans les causes secondes qu'"un instrument au service des puissances surnaturelles"<sup>6</sup>. Aujourd'hui, on aurait plutôt tendance, au contraire, à évacuer complètement la cause première pour ne plus envisager comme réelles que les causes secondes. Mais il n'y a là qu'un présupposé, une hypothèse dont on a oublié la nature originelle et qui s'est indûment érigée, dans l'esprit des savants et de ceux qui ne jurent que par la science, en principe absolu et intangible de la raison. L'excellent petit livre de Raymond Ruyer montre que les derniers développements de la biologie, de la psychologie et même de la physique, loin d'exclure une dimension transcendante, l'appellent en quelque sorte comme un prolongement nécessaire et il n'hésite pas à écrire: "le primitif se trompe en refusant de croire que la seule causalité mécanique

puisse produire un accident, une maladie accidentelle. Mais il ne se trompe pas quand il refuse de croire à la seule causalité mécanique pour tous les développements et toutes les créations de la vie."<sup>7</sup> La manière d'apprécier la part relative du naturel et du surnaturel n'a donc rien à voir avec le progrès ou le recul de la raison. C'est cependant ce critère qui sert habituellement à les mesurer, si bien qu'une bonne part de l'idéologie positiviste repose sur une pétition de principe: une fois admis que la raison ne saurait s'accommoder de la considération d'une cause première - ce qu'il s'agirait de prouver - il est aisé de démontrer que notre culture est devenue de plus en plus rationnelle puisque son projet scientifique et technique l'a conduite à se tourner de plus en plus vers une conception strictement physique des phénomènes naturels, au sens où toute dimension métaphysique apparaît non seulement inutile mais encore incompatible avec la volonté d'exploitation systématique de la nature.

Or, de même que cette exclusion radicale des puissances invisibles ne saurait rendre compte de la culture occidentale moderne puisqu'il est encore en son sein, y compris parmi les savants, des individus pour en admettre l'existence, de même la croyance dans l'intervention permanente de forces surnaturelles ne suffit pas à caractériser la culture romaine antique. Au sein de toute culture, il existe une tension entre ces deux pôles et même si l'une des tendances est largement majoritaire,

l'autre subsiste toujours, au moins à titre de potentialité susceptible de s'épanouir à nouveau un jour ou l'autre. On trouve chez Tacite un passage remarquable illustrant parfaitement cette tension entre deux points de vue qui privilégient l'un l'immanent, l'autre le transcendant. Des pluies diluviennes ont entraîné une crue du Tibre et provoqué des inondations catastrophiques se soldant par des destructions considérables et de nombreuses victimes. Deux positions s'affrontent: "Asinus Gallus voulait que l'on consultât les livres sibyllins: Tibère s'y opposa, aussi mystérieux en religion qu'en politique (*diuina humana obtegens*). Mais il fut décidé que L. Arruntius et Ateius Capito chercheraient les moyens (*remedium*) de contenir le fleuve."<sup>8</sup> Ce qui est en jeu ici, c'est la rivalité de deux techniques, l'une mettant en oeuvre des rites et agissant sur des forces invisibles, l'autre préférant une action dirigée sur les causes mécaniques. Quelle que soit celle que l'on adopte, on en attend la production du résultat désiré et on lui reconnaît par conséquent un type déterminé d'efficacité, de sorte que la difficulté n'est pas tant de savoir laquelle est la plus efficace que de définir la plus appropriée aux circonstances présentes. On remarquera que la réaction de Tibère est extrêmement significative à cet égard. L'une des attitudes possibles fait appel à des moyens purement humains ("*humana*"), l'autre à des moyens transcendant les puissances naturelles immédiatement perceptibles ("*diuina*"). Tibère semble en avoir déduit, à l'instar du sceptique

moderne, que les deux sont strictement incompatibles et qu'il faut choisir, comme si l'on ne pouvait pas à la fois s'assurer la bienveillance des dieux et faire tout ce qui est matériellement possible pour rendre le fleuve moins dangereux, à l'exemple de Lucius Furius sur le point de livrer un combat contre les Aurunques: "le dictateur crut nécessaire de recourir aussi (quoque) à la puissance des dieux"<sup>9</sup>. Il est d'ailleurs curieux de constater que Suétone nous offre sur Tibère un témoignage qui va dans le sens inverse et qui, s'il est fidèle, montre que le même individu peut avoir une appréciation variable selon les circonstances de l'influence effective du surnaturel:

"Quant aux combats, quoiqu'il laissât très peu au hasard et à l'imprévu (*quamvis minimum fortunae casibusque permetteret*), il les engageait avec bien plus d'assurance chaque fois que dans ses veilles sa lumière baissait et s'éteignait tout à coup sans cause étrangère (*nullo propellente*), ayant, disait-il, confiance (*confidens*) dans ce présage (*ostento*) qui ne l'avait jamais trompé (*expertissimo*)"<sup>10</sup>.

Il est clair que Tibère tient à épuiser les ressources humaines et à régler toutes les conditions qui dépendent de lui pour s'assurer la victoire. Il n'en est pas moins persuadé que ces précautions ne constituent nullement une garantie suffisante, comme l'indique le quamvis de concession: quoiqu'il cherche à réduire au minimum la part de l'accidentel, il ne se sent absolument sûr de lui que si les

dieux lui ont manifesté par un prodige, c'est-à-dire sans la moindre ambiguïté, leur sollicitude. Si Tibère accorde une telle valeur à ce signe, dont la véracité s'est d'ailleurs révélée infaillible à l'expérience, c'est qu'il n'est pas de plus sûr garant que la parole des dieux, inaccessible au caractère aléatoire de tout ce qui n'est qu'humain. On peut mesurer, d'après ces exemples, la pertinence d'une remarque de Marrou que bien des anthropologues et des sociologues pourraient méditer avec profit, qui donnent trop souvent d'une civilisation ou d'une société une image simpliste destinée à justifier des schémas préétablis dont ils sont les seuls à méconnaître la nature purement idéologique:

"La réalité historique est toujours très complexe, et, quelle que soit l'époque envisagée, l'analyse découvre, se superposant dans la conscience ou la conduite des mêmes hommes, à côté de l'idéologie dominante, des survivances plus ou moins formelles du passé et, déjà, les premiers pressentiments de l'esprit nouveau qui dominera un jour".<sup>11</sup>

Les historiographes de l'antiquité s'adressaient à un public hétérogène; ils le savaient et en tenaient compte. Ainsi, lorsque la question est soulevée de savoir s'il serait expédient de détourner le cours des affluents du Tibre, après avoir exposé les diverses objections, fondées essentiellement sur le respect de la nature et les scrupules religieux, Tacite conclut: "les prières des colonies,

ou la difficulté des travaux, ou enfin la superstition, firent prévaloir l'avis de Pison, qui conseillait de ne rien changer."<sup>12</sup> A qui faut-il imputer cette hésitation concernant les motifs de l'abstention: à l'auteur ou aux acteurs de l'affaire ? On peut imaginer que l'une des trois raisons l'a emporté sur des deux autres mais tout aussi bien qu'elles se sont additionnées pour emporter la décision finale. Il n'en reste pas moins que Tacite les place sur le même plan en refusant d'accorder à aucune la prééminence. Les considérations techniques se sont heurtées aux considérations religieuses, chaque point de vue ayant vraisemblablement eu ses partisans. Comme en définitive elles étaient convergentes, il est évidemment difficile d'établir lesquelles ont été déterminantes.

On rencontre une indécision semblable chez Tite-Live à propos du pillage du temple de Proserpine à Locres, que l'auteur rapproche de la légende ("dicebantur") d'après laquelle la flotte de Pyrrhus aurait été entièrement détruite, avec tout le butin, après qu'il eut pillé ce même temple et bien qu'il eût finalement restitué l'argent consacré à la déesse. Les soldats de Pleminius réitèrent le même forfait et sont alors également ("tum quoque") victimes d'un autre fléau ("alio genere cladis") à cause de ce vol. Mais ici Tite-Live mêle deux types d'explication. Les soldats sont châtiés pour leur sacrilège, peut-on penser d'abord, puisqu'ils sont "souillés par cette violation du temple (contactis ea uiolatione templi)" mais c'est l'argent qui les "remplit d'égarement (eadem illa

pecunia [...] furorem obiecit)", "et les tourna l'un contre l'autre". D'un côté, le châtement apparaît comme la conséquence directe de la faute mais, de l'autre, la construction grammaticale de la phrase, en conférant au trésor le statut d'agent, suggère que l'explication est purement rationnelle: les soldats se divisent à cause de leur cupidité. Il n'en reste pas moins que cette dernière peut être considérée comme une cause seconde, subordonnée à la volonté divine, comme l'était la tempête qui submergea la flotte de Pyrrhus. Le récit qui suit n'invoque que des motivations humaines mais il n'est bien entendu pas exclu que les dieux les utilisent comme de simples instruments pour parvenir à leurs fins<sup>13</sup>.

Dans ce passage de Tite-Live, l'indécision est implicite, au point que l'on devrait plutôt parler d'ambiguïté. Chez Tacite, il s'agit bien davantage du refus de trancher entre deux perspectives antagonistes dont l'exclusion réciproque est à peine masquée par leur juxtaposition dans la même phrase. Ainsi, après avoir rapporté les multiples calamités par lesquelles s'était illustrée une année particulièrement fertile en troubles, Tacite conclut: "il restait dans Rome quinze jours de vivres, pas davantage et il fallut la bonté signalée des dieux et un hiver clément (magnaque deum benignitate et modestia hiemis) pour la préserver des derniers malheurs."<sup>14</sup> On pourrait certes supposer que la douceur de l'hiver fut précisément l'effet de la bienveillance divine mais quel serait alors le sens du et ? La coordination tend à placer

les deux causes sur le même plan, à leur conférer une valeur égale, ce qui contredirait formellement la nécessaire subordination de la cause seconde à la cause première. Par cet effet de style, Tacite les fait entrer en conflit mais laisse à son lecteur le soin de choisir entre les deux, de décider à laquelle il convient d'accorder la prééminence. Cela suppose qu'il est parfaitement conscient du débat qui traverse la culture de son temps, même s'il refuse de prendre parti. Lors du saccage de Crémone, le temple de Mefitis est le seul édifice qui échappe à la ruine complète: "situé en avant des remparts, il fut protégé par sa position ou par la divinité (loco seu numine)."<sup>15</sup> Ici l'incompatibilité des deux modes possibles d'explication, physique et métaphysique, est encore plus clairement souligné par le seu, qu'il faut manifestement interpréter comme un ou disjonctif. Dans ce cas, comme dans le précédent, l'expression est cependant assez subtile pour autoriser les lectures les plus diverses et ménager toutes les susceptibilités. Le croyant et le sceptique peuvent également y trouver leur compte, ce qui prouve du moins qu'il était difficile de porter un jugement sûr quant à la question de savoir auquel des deux le rapport de force était le plus favorable.

Même si Tacite se range souvent du côté des sceptiques, il témoigne des plus grands égards pour un public qu'il sait divisé, ce qui le conduit, au chap. III de La Germanie, à s'exprimer comme Tite-Live refusant de se prononcer sur le passé légendaire de Rome: "je n'ai pas

l'intention d'appuyer ces assertions de preuves (*confirmare argumentis*), ni de les réfuter; que chacun, selon sa guise (*ex ingenio suo*), leur refuse ou leur donne sa créance (*fidem*).<sup>16</sup> Une telle réflexion témoigne d'une crise: on n'accorde plus une confiance absolue à ce qui est rapporté par autrui mais on n'ose pas non plus le rejeter sans en tenir le moindre compte. Si, pour Wülker, Tacite est un sceptique qui n'accorde aux prodiges qu'un intérêt historique et littéraire<sup>16</sup>, Kröger estime qu'il est intimement convaincu de la valeur des institutions religieuses traditionnelles<sup>17</sup>, ce qui est difficilement contestable. On peut en effet être un esprit profondément religieux et savoir utiliser correctement sa raison lorsque c'est nécessaire, y compris dans le domaine de la religion. Pour ce qui est de Tite-Live, Stübler ne doute pas qu'il adhère pleinement à la religion romaine officielle. Loin de s'opposer à la raison, la religion en serait au contraire à ses yeux un élément indispensable, car l'histoire serait incompréhensible si elle ne reflétait, d'une façon ou d'une autre, la volonté divine. Qu'on en juge d'après ce passage d'autant plus étonnant qu'il est unique dans l'oeuvre de Tite-Live et offre un saisissant contraste avec les innombrables marques de réserve qui émaillent habituellement sa narration:

"Je n'ignore pas qu'en vertu de la même indifférence (*neglegentia*) qui fait communément douter aujourd'hui que les dieux nous envoient aucuns signes (*qua nihil deos portendere uulgo nunc*

credant), on n'annonce plus jamais officiellement les prodiges (neque nuntiari admodum ulla prodigia in publicum), et on ne les mentionne plus dans les annales. Mais moi, outre qu'en écrivant l'histoire des temps anciens, je me suis fait, je ne sais comment, une âme antique (anticus fit animus), un certain scrupule (religio) m'étreint à l'idée de considérer comme indignes d'être rapportés dans mes annales des faits que les hommes pleins de sagesse de ce temps-là (illi prudentissimi uiri) ont jugés dignes d'être l'objet de consultations officielles."<sup>19</sup>

Pourquoi Tite-Live éprouve-t-il soudain le besoin de se justifier avant d'énumérer une série de prodiges comme son oeuvre en comporte tant d'autres ? Est-ce parce que cet étalage incongru de merveilleux heurte tellement ses convictions rationalistes qu'il finit par le rendre mal à l'aise ? Faut-il donc supposer qu'il ne se résoud à faire état des prodiges que malgré lui, comme on exécute une tâche à regret et par simple devoir ? Ou bien est-il sincère et regarde-t-il réellement comme une déplorable lacune le résultat de cette disparition des prodiges dans la vie publique romaine ? Il est bien difficile de répondre mais il est cependant probable que sa bonne foi n'ait pas lieu d'être suspectée. En effet, si personne, et lui moins que tout autre, ne croit plus aux prodiges à son époque, on se demande pourquoi il s'obstinerait à les relater. De deux choses l'une, donc : ou bien il y attache lui-même

une certaine importance et il est sincère, ou bien il y a encore des gens pour admettre le merveilleux, ce qui semblerait plus vraisemblable, et ses arguments ne s'adresseraient qu'aux sceptiques enclins à contester la légitimité de sa démarche. Mais même dans ce cas ses raisons doivent être prises au sérieux puisqu'il avait annoncé d'emblée qu'il relaterait sans prendre parti tous les faits transmis par la tradition - façon habile de dégager sa responsabilité. Or voilà qu'il semble se mettre lui-même en demeure de présenter sa propre défense: manifestement, il y a là quelque chose qui le gêne et dont on pourrait voir l'indice dans l'opposition qu'il établit entre le uulgus, jadis si crédule mais tombé à présent dans l'excès inverse, et les prudētissimi du temps passé dont on ne saurait faire fi aussi légèrement parce que la sagesse n'a pas d'âge et qu'elle était sûrement aussi grande autrefois. Tite-Live ne peut pas ne pas adhérer au rationalisme de son temps qui a été si brillamment illustré par un Cicéron et dont il a retenu toutes les leçons; mais en même temps, les conséquences d'une évolution dans laquelle il est partie prenante l'effraient parce qu'il se rend compte - beaucoup moins nettement que ne le fera Tacite - que c'est toute la religion traditionnelle qui est atteinte dans son fondement. L'esprit critique qui n'est plus l'apanage d'une minorité mais qui s'est diffusé dans la masse devient un véritable péril parce qu'il menace d'une ruine complète l'ensemble de la civilisation romaine. Entre ne pas croire n'importe quoi et ne plus croire en

rien, il y a place pour une attitude mesurée et compatible à la fois avec les exigences de la raison et avec le respect dû à la religion et aux institutions si judicieusement mises en place par les ancêtres. Cicéron lui-même voulait-il en définitive dire autre chose lorsqu'il écrivait : "nous courons le danger, si nous leur [sc. les auspices, les oracles divins, les pratiques religieuses] refusons toute créance, de nous charger du crime d'impiété et, si nous acceptons l'opinion commune, de nous asservir à une superstition de vieille femme"<sup>20</sup>?

Au terme de ce rapide survol, il ne reste qu'à prendre acte de ce fait étonnant que la culture romaine antique possède simultanément les traits marquants de l'archaïsme le plus caractérisé, au moins dans celles de ses manifestations qui seront examinées par la suite, et ceux de notre modernité, semblant ainsi démentir par avance cette assertion de Lévy-Bruhl, selon lequel "la différence entre la mentalité primitive, mystique et pré-logique, et la façon de penser des blancs est si profonde, que le passage de l'une à l'autre est inconcevable."<sup>21</sup> Lévy-Bruhl ignorait cependant si peu que les "blancs" n'ont pas toujours pensé selon des schémas positivistes qu'il a rapidement admis le caractère "intenable" de sa position<sup>22</sup>, allant même jusqu'à déclarer: "la mentalité primitive est en réalité un aspect, un état (Maritain) de la mentalité humaine en général"<sup>23</sup>, ce que Mircea Eliade exprimera autrement en affirmant que le sacré est une structure de la conscience et non une étape dans l'évo-

lution de cette conscience<sup>24</sup>.

La thèse que Foucault propose dans Les mots et les choses avec sa théorie des "épistémès", transposition dans la longue durée historique de la notion bachelardienne de "coupure épistémologique", et que Paul Veyne reprend à son compte en y imprimant sa griffe personnelle dans Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?, abonderait curieusement dans le sens du premier Lévy-Bruhl: il y aurait entre deux formations culturelles successives une rupture si radicale qu'aucune continuité historique ne serait pensable entre elles: ainsi entre la culture de l'antiquité ou celle du moyen âge et la culture moderne. Cette thèse est extrêmement discutable et ne se soutient que de l'excessive étroitesse du champ d'investigation défini par ces auteurs. En réalité, il n'existe aucune culture qui constitue un bloc entièrement homogène, susceptible d'être opposé massivement à un autre bloc qui lui serait, du coup, radicalement hétérogène. On peut comparer deux civilisations en isolant systématiquement les traits qui les opposent et aboutir ainsi à la conclusion qu'elles sont strictement incompatibles. A l'inverse, on pourrait tout aussi bien ne s'attacher qu'aux analogies et en déduire la parenté qui les unit. L'archéologie du savoir apparaît d'ailleurs à cet égard beaucoup plus nuancée: tout en continuant de rejeter à très juste titre les notions de "progrès de la conscience", de "téléologie de la raison", d'"évolution de la pensée humaine", de "chronologie continue de la raison", Foucault conçoit un enchevêtrement

de "séries différentes"<sup>25</sup> et distingue sa propre méthode de l'histoire des idées classique par l'abandon de la recherche à tout prix de la cohérence et de l'"unité cachée" d'une époque culturelle<sup>26</sup>.

S'agissant de la question du merveilleux dans l'historiographie romaine, on pourrait être tenté de la résoudre, sans autre forme de procès, en renvoyant à un état dépassé de la culture. On ne peut cependant manquer d'être retenu par les tendances rationalistes qui coexistent chez les auteurs avec une croyance plus ou moins ferme dans les données de la tradition. Paul Veyne estime que le rationalisme des Anciens n'est qu'apparent et qu'il ne faudrait pas se laisser bernier par des démarches intellectuelles qui masquent la plus franche absurdité derrière les allures de l'esprit critique. Il en serait ainsi, par exemple, lorsque les Grecs prétendaient restituer le noyau historique ou philosophique d'un mythe en l'épurant de ses scories légendaires. A cela on objectera que, d'une part, le rationalisme antique ne s'en tenait pas là et que, d'autre part, ce projet est loin d'être entièrement périmé. Il existe en effet bon nombre de savants pour travailler encore aujourd'hui dans cette même perspective<sup>27</sup> dont on ne voit d'ailleurs pas très bien ce qu'elle a de si irrationnel que cela.

Faut-il alors penser que les historiens romains disposaient de plusieurs "programmes de vérité" et qu'ils passaient de l'un à l'autre en fonction des nécessités du moment ? Pas davantage, semble-t-il, car ils avaient

une conscience plus ou moins claire de l'incompatibilité de ces programmes et il leur arrivait même de les faire jouer explicitement l'un contre l'autre. Tite-Live et Tacite ont-ils vraiment pu "croire à des choses contradictoires"<sup>28</sup>? Est-il si sûr que leurs allées et venues entre le scepticisme et l'adhésion inconditionnelle reflètent la diversité de leurs "modalités de croyance" ? On a plutôt l'impression que la question qui préoccupe les historiographes est de savoir jusqu'à quel point ils peuvent croire ce que transmet la tradition, étant donné ce qu'ils savent par ailleurs des règles à peu près infaillibles qui régissent l'apparition et le développement des superstitions.

Lorsque Tacite déclare: "les secrets du destin, manifestés par des prodiges (ostentis) et par des oracles (responsis), révélaient que l'empire était destiné à Vespasien et à ses enfants, mais c'est après son élévation au trône que nous y avons ajouté foi (credidimus)"<sup>29</sup>, il laisse entrevoir ses réticences à l'égard des présages et du langage figuré des oracles qui restent suffisamment vagues pour être interprétés dans n'importe quel sens et notamment en conformité avec les événements qui se produisent effectivement. Mais il se montre prêt à en admettre la validité après coup, c'est-à-dire une fois qu'ils ont manifesté, sans la moindre ambiguïté possible, leur véritable sens. Le scepticisme de Tacite ne porte donc pas sur l'existence même de présages mais sur l'interprétation qu'on en propose. Il ne nie pas que certains faits puissent

avoir un sens mais, dans la mesure où ce sens n'est pas évident, il rejette toutes les tentatives de déchiffrage abusives, dont on voit trop bien qu'elles visent à servir des intérêts ou des passions.

De même, lorsqu'il adopte une position critique à l'égard des astrologues qu'il présente comme habiles à profiter des circonstances<sup>30</sup>, cela ne contredit pas nécessairement la considération qu'il affiche pour l'astrologie dans les Annales: l'existence de charlatans ne remet pas en cause le bien-fondé d'une discipline dont ils se réclament à mauvais escient. L'attitude de Tacite apparaît pleine de bon sens, c'est-à-dire en définitive tout à fait raisonnable: il ne doute pas de la possibilité d'un certain nombre de phénomènes que nous qualifierions aujourd'hui de surnaturels, mais il se méfie de l'exagération et de l'exploitation abusive que l'on peut être tenté d'en faire. Par ailleurs, il s'en tient strictement à ce que l'on pourrait appeler, avec un bel anachronisme, une "foi rationnelle": bien persuadé que "l'homme est naturellement avide de croire surtout au mystère (cupidine ingenii humani libentius obscura credendi)" (4), il condamne sans ménagement l'attitude qui consiste à gober tout ce qu'il y a de plus extravagant, plus encore lorsque cette extravagance s'enveloppe d'obscurité pour se donner un air plus respectable<sup>31</sup>.

Paul Veyne a analysé avec beaucoup de finesse et de perspicacité ces "alternances d'audace et de réserve" que les Anciens ont manifestées à l'égard du mythe, de

la fable, de la légende et qui, à ses yeux, "suivent trois règles: ne pas se prononcer sur le merveilleux et le surnaturel, admettre un fond d'historicité, et se récuser sur les détails."<sup>32</sup> On a vu que la première règle était loin d'être systématiquement respectée par les historio-graphes de l'Empire puisqu'il leur arrive bien souvent d'exclure radicalement tel ou tel fait merveilleux mais il reste que leurs égards pour la tradition sont suffisamment ancrés pour les maintenir constamment dans les limites de la plus extrême prudence. Faut-il pour autant parler de "coexistence pacifique de croyances contradictoires"? Paul Veyne répond lui-même à cette question lorsqu'il émet cette restriction: "aux yeux d'un logicien, du moins"<sup>33</sup>. Ce n'est d'ailleurs pas de logique qu'il s'agit ici car cette discipline ne se prononce que sur la forme des énoncés et non pas sur leur contenu. Pour un homme appartenant à une société traditionnelle il n'y a aucune contradiction entre la nature et le surnaturel<sup>34</sup>. Seul un positivisme se faisant passer abusivement pour l'expression nécessaire des exigences intangibles d'une raison éternelle nous a habitués à confondre indûment rationalisme et exclusion du surnaturel. Qualifier d'absurdes certaines attitudes des Anciens à l'égard du mythe, cela revient à ériger les traits fondamentaux de la civilisation moderne en invariants, en critères absolus que l'on projette dans le passé pour mesurer à leur aune les créations de l'esprit antique. Adopter une telle perspective, c'est s'interdire d'emblée de comprendre en profondeur

un monde culturel étranger. En l'occurrence, les historio-graphes ne cherchaient pas tant à maintenir ensemble des notions incompatibles qu'à concilier des impératifs plus ou moins divergents: rejet d'une crédulité béate, souci du vraisemblable mais aussi refus de tenir pour nulles et non avenues les données de la tradition et les institutions religieuses qui supposaient tout un ensemble de représentations où le merveilleux avait sa part.

Il serait sans doute excessif de soutenir que le spectre de la "mentalité pré-logique" continue de hanter les pages de Paul Veyne mais ce thème de la coïncidence, en un même individu, de représentations contradictoires est tout à fait typique des premières oeuvres de Lévy-Bruhl qui voyait là une des caractéristiques essentielles de la "mentalité primitive", censée rester indifférente aux exigences les plus élémentaires de la logique. C'est pourquoi il importe d'être absolument clair et net: il y aurait entorse à la logique si les historiographes croyaient simultanément une chose et son contraire, ce qui n'est évidemment pas le cas. Il est des cas où ils admettent le merveilleux, il en est d'autres où ils le rejettent. La question qui se pose est de savoir où il convient de situer la frontière entre l'acceptable et l'incongru. Au fond, Paul Veyne ne dit pas autre chose mais ce sont les critères adoptés par les Anciens pour établir cette séparation qui lui paraissent relever de la plus haute fantaisie et il faut avouer que l'on serait souvent tenté de lui donner raison.

Ainsi Ammien est persuadé que la majesté des dieux leur interdit de se mêler aux hommes, ce qui tendrait à lui faire écarter comme peu probable la légende selon laquelle Mars serait intervenu en personne aux côtés de Luscinus dans sa conquête de Maogamalque. Le fait ne lui paraît pourtant pas strictement impossible et il éprouve le besoin d'exposer la raison qui incite certains à y croire, à savoir qu'un soldat d'une taille imposante aurait surgi tout à coup au plus fort du combat et serait demeuré par la suite à jamais introuvable<sup>35</sup>. Il est évident qu'une telle incertitude n'est plus concevable aujourd'hui parce que, à supposer que l'on soit prêt à admettre l'intervention de Dieu dans les affaires humaines, on ne saurait en aucun cas se la représenter sous cette forme. Pourtant l'argument d'Ammien n'est pas absurde puisqu'il est rigoureusement conforme à la conception que ses compatriotes se faisaient de la divinité. Encore une fois, ce n'est pas un défaut de cohérence logique qui est ici en cause, bien au contraire: l'auteur est parfaitement conséquent mais dans un système de références culturelles qui nous est devenu étranger, dans la mesure où nous concevons Dieu comme un être unique et transcendant qui ne saurait prendre part personnellement à la vie des hommes. On ne voit pas bien toutefois en quoi la religion romaine serait moins rationnelle que le monothéisme judéo-chrétien. Chacune de ces élaborations religieuses forme un cadre dans lequel des problèmes analogues, tel celui des rapports de Dieu et du monde, se posent en des termes différents et cons-

tituent nécessairement autant de défis à la raison dans la mesure où elle est incapable de penser la coincidentia oppositorum. Chacune y répond à sa manière et d'une façon qui laisse insatisfaite une raison étroitement et exclusivement logicienne. De l'une à l'autre, il y a rupture mais aussi continuité, différence et identité. Il ne s'agit pas de nier les différences mais d'éviter de polariser sur elles son attention comme si elles étaient essentielles et comme si elles manifestaient ici la présence, là l'absence d'une raison dont on oublie qu'elle n'est qu'une faculté des formes et non des contenus.

Si les analyses qui précèdent sont pertinentes, elles auront permis d'établir que, pour les Anciens, le merveilleux n'allait pas de soi et que, par conséquent, le concept de "mentalité primitive" tel qu'il a été défini par Lévy-Bruhl dans ses premiers ouvrages ne saurait en aucun cas leur convenir. Dans une perspective positiviste, la question du merveilleux ne se pose pas, elle est résolue d'avance: il suffit d'invoquer la loi des trois états ou l'on ne sait quelle autre théorie évolutionniste pour rendre compte d'une attitude que les développements de la science rendraient désormais impossible. Or le scepticisme n'est pas, loin s'en faut, une invention des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles; il avait dans l'antiquité des représentants qui n'ont rien à envier à leurs modernes épigones. Tous les fondements d'une critique radicale du merveilleux sont déjà là et l'on en trouve des témoignages incontournables chez Tite-Live et Tacite, des traces non négligeables chez

Suétone et les auteurs de l'Histoire Auguste.

Dès lors, la question qui se trouve annulée d'emblée lorsque l'on se contente de faire état de la crédulité des Anciens, resurgit avec toute son acuité : puisque les historiens ne se privent pas d'émettre des doutes sur les prodiges et les diverses manifestations miraculeuses dont leurs sources fourmillent, pourquoi accordent-ils quand même une si large place au merveilleux ? Pourquoi ne l'éliminent-ils pas purement et simplement, comme devraient les y inviter les raisons qu'ils invoquent ordinairement pour rejeter ce qui leur paraît outrepasser les bornes de la vraisemblance ou du tolérable ?

On a déjà partiellement répondu à cette question en soulignant le respect que les historiographes vouent à la tradition et à la religion officielle mais cette explication, à elle seule, est loin d'être entièrement satisfaisante. La volonté de ne pas ébranler les fondements de leur culture et de ne pas aller à l'encontre de ses courants les plus profonds constitue chez les historiographes une condition nécessaire mais nullement suffisante de la présence envahissante, dans leurs oeuvres, d'un merveilleux dont <sup>on</sup> a souvent l'impression qu'ils ne peuvent pas se passer. On pourrait certes s'en tenir, si ce n'est à la superstition, du moins au conformisme et estimer avoir ainsi fourni une explication dont l'élégance ne le cède qu'à la simplicité. Ce serait toutefois se condamner à n'avoir pas véritablement compris. Si l'on veut s'enfoncer plus profondément dans les motivations cachées, il

ne faut pas poser exclusivement les questions en termes de causes ou de conditions mais aussi en termes de sens et de fonction. Les Romains n'étaient pas tributaires de la mentalité scientifique et technique qui sévit partout aujourd'hui: il convient d'en tenir compte mais pas de s'en contenter pour rendre compte, dans son intégralité, d'une forme d'expression, le merveilleux, qui excède de toutes parts les tentatives de réduction dont elle a fait l'objet. Si, malgré les sérieuses réticences dont on a longuement fait état dans les pages qui précèdent, les historiographes de l'Empire, loin d'exclure le merveilleux, lui ont réservé une part de choix, c'est qu'ils en avaient besoin. On se propose d'examiner à présent la nature et la portée de ce besoin.

#### Notes du chapitre IV

1. Science de l'homme et tradition, p. 226.
2. III, x, 6.
3. TITE-LIVE, XXII, iv, 11-14.
4. XXX, xxxviii, 8.
5. Dieu des religions, Dieu de la science, pp. 163-164.
6. L. LÉVY-BRUHL, Carnets, p. 177. Voir aussi La mentalité

- primitive, avant-propos, p. VII et chap. VIII, II.
7. Dieu des religions..., p. 69.
  8. Annales, I, LXXVI.
  9. TITE-LIVE, VII, XXVIII, 4.
  10. III, Tibère, XIX, 2.
  11. Décadence romaine..., p. 21. Cf. E. R. DODDS, Les Grecs et l'irrationnel, pp. 23, 179, 192, 242; J. BAYET, Croyances et rites..., pp. 273, 352, 360.
  12. Annales, I, LXXIX.
  13. XXIX; VIII, 9-11.
  14. Annales, XII, XLIII, 3.
  15. Histoires, III, XXXIII, 7.
  16. Die geschichtliche Entwicklung..., p. 83.
  17. Die Prodigien bei Tacitus, pp. 10-11, 20-37, 44-45, 68-69.
  18. Die Religiosität..., p. 205. Cf. J.-M. ANDRE et A. HUS, L'histoire à Rome, p. 93.
  19. XLIII, XIII, 1-2.
  20. De la divination, I, IV. Cf. D. ROUSSEL, Les historiens grecs, p. 57:

"Hérodote [...] se satisfaisait généralement des croyances répandues parmi les Grecs de son temps et, même si certains de leurs mythes ou de leurs récits sacrés le laissaient sceptique, il a eu soin de marquer toujours la limite qui séparait

pour lui une incrédulité justifiée d'une impiété inadmissible."

21. La mentalité primitive, p. 476.
22. Cf. Carnets, p. 131.
23. Carnets, p. 136. Cf. G. GUSDORF, Mythe et métaphysique, p. 170.
24. Cf. G. GUSDORF, Mythe et métaphysique, pp. 8, 164, 167 et surtout 173-174:

"Logique et mythique sont deux couches superposées et non pas deux chiffres d'interprétation situés au même étage et substituables l'un à l'autre.

Il faut donc renoncer à toute ambiguïté en reconnaissant dans la conscience mythique une structure inaliénable de l'être humain."

25. L'archéologie du savoir, p. 16.
26. L'archéologie du savoir, pp. 167, 195-197.
27. Dumézil le leur reproche assez: cf. Mythe et épopée III, pp. 198-199.
28. P. VEYNE, Les Grecs..., p. 11.
29. Histoires, I, x, 7.
30. Histoires, I, xxii.
31. Cf. Histoires, IV, lxxv, 8: "on ne leur accorde pas d'être admis en la présence de Veleda et de lui parler; personne n'était autorisé à la voir: c'était le moyen

d'inspirer plus de vénération."

32. Les Grecs..., p. 64.
33. Les Grecs..., p. 65.
34. Cf. L. LÉVY-BRUHL, La mentalité primitive, p. 50;  
Les fonctions mentales..., p. 67; G. GUSDORF,  
Mythe et métaphysique, pp. 21, 38.
35. XXIV, iv.

## DEUXIÈME PARTIE

### DE L'HISTOIRE AU MYTHE

"Toute critique qui se hâte d'interpréter, de juger, en dehors des fins exactement poursuivies par l'homme religieux, se bat contre des ombres et mérite de s'évanouir avec ses méprises. Il serait trop facile de condamner, ou de légiférer, avant d'avoir compris."

Henry DUMÉRY, Critique et religion.

## CHAPITRE V

### LES OBSTACLES RÉDUCTIONNISTES

Les tentatives ne manquent pas, qui visent à réduire l'expression du merveilleux dans l'historiographie en lui assignant une origine, un sens, une fonction, une finalité extérieures à elle-même, en cherchant son fondement dans un domaine étranger. Un tel réductionnisme est chose courante depuis Voltaire et les fameux "maîtres du soupçon". De l'anti-cléricalisme qui voit dans la religion une vaste entreprise de duperie à la psychanalyse qui démonte les mécanismes inconscients par lesquels l'homme se berne lui-même, un long chemin a certes été parcouru mais l'attitude fondamentale reste la même: il s'agit toujours de ramener les manifestations de l'esprit humain, aussi élevées fussent-elles, à l'expression triviale d'intérêts, aussi sordides fussent-ils. Ce type de critique est loin d'être toujours déplacé et a même souvent le mérite de susciter une interrogation radicale sur les véritables motivations d'entreprises ou d'individus qui se voudraient au-dessus de tout soupçon. Dans cette mesure, son caractère purificateur est indéniable, même si ses

conclusions ont tendance à pécher par excès et à ravaler l'être humain aux dimensions mesquines d'un animal dans l'ensemble plutôt plus bête et plus méchant que les autres.

On pourrait certes s'étonner de cette jubilation démesurée qu'éprouvent certains penseurs - elle est très visible chez Freud notamment - à rapetisser l'humain. D'une façon plus positive, on remarquera plutôt, avec Mircea Eliade, que "la démystification ne sert pas l'herméneutique"<sup>1</sup>, que la véritable compréhension ne s'accommode guère de ce qui ressemble trop souvent à du dénigrement. Tout au contraire, selon la belle formule de Paul Ricoeur, "il faut croire pour comprendre"<sup>2</sup>. Or qu'est-ce que croire, dans le cas présent ? Il ne s'agit pas, bien entendu, de reprendre à son compte les présupposés de la religion romaine et de se forcer à admettre la réalité des prodiges, ce qui ne présenterait d'ailleurs pas de bien grandes difficultés dans la plupart des cas, où il n'est question que de phénomènes que nous considérons aujourd'hui comme tout à fait anodins. Le problème est précisément de comprendre pourquoi ils ne l'étaient pas pour les anciens, pourquoi ils voyaient du merveilleux dans ce qui n'est plus pour nous qu'exceptionnel ou, au pire, étrange. Cela ne saurait aller sans la volonté de "vaincre une distance, un éloignement culturel, d'égaliser le lecteur à un texte devenu étranger, et ainsi d'incorporer son sens à la compréhension présente qu'un homme peut prendre de lui-même."<sup>3</sup>

Si l'historiographie romaine n'est que l'éclosion

éphémère d'une forme culturelle dépassée, elle n'a rien à nous apprendre sur nous-mêmes et il n'y aurait aucun inconvénient à l'abandonner à son silence; si elle témoigne au contraire de certaines constantes de la nature humaine - qu'on est d'autant plus surpris de voir revenir au galop qu'on s'est davantage empressé de l'enterrer à la suite de Marx - il faut lui laisser parler son propre langage et non la contraindre à adopter l'un des nombreux idiomes inventés par des disciplines plus ou moins récentes dont les tendances totalitaires sont tellement irréprouvables qu'elles ne peuvent se résoudre à admettre que quoi que ce soit échappe à leurs moyens d'investigation et à leurs méthodes d'analyse. Or le merveilleux est une forme d'expression irréductible qui transcende l'histoire: à peine a-t-il disparu de la religion qu'il resurgit ailleurs, notamment dans la littérature. Lévy-Bruhl lui-même reconnaît qu'il existe une tendance de l'esprit humain à donner spontanément son adhésion au monde mythique. Ce n'est que par un effort constant de "refoulement" du merveilleux que les hommes modernes s'en tiennent à un strict rationalisme alors qu'ils éprouvent tant de plaisir à s'en libérer momentanément dans le conte ou la fiction.<sup>4</sup>

Pourquoi cette permanence à travers les bouleversements historiques et sociaux ? Pourquoi la forme scientifique de la connaissance qui a contaminé tous les domaines de l'esprit n'est-elle pas parvenue à rendre impossible toute complaisance dans le merveilleux ? Ces questions méritent d'être posées même si elles dépassent de beaucoup

le cadre restreint d'une recherche sur le merveilleux dans le domaine particulier de l'historiographie romaine. Si l'on veut bien leur reconnaître une certaine pertinence, elles nous obligent en effet à renoncer au regard froid de l'entomologiste dans l'examen de notre objet et à faire preuve à son égard de la sympathie requise par une analyse qui ne porte pas sur une matière morte mais sur l'une des manifestations toujours vivantes de cette humanité de laquelle nous participons. Ce n'est donc pas tant à une tentative d'explication qu'à un essai d'interprétation qu'il convient de se livrer, en revendiquant avec Paul Ricoeur ce que l'on est en droit de tenir pour le privilège de la "pensée herméneutique", à savoir "ce qu'on a pu appeler 'le cercle herméneutique' du comprendre et du croire, qui la disqualifie comme science et la qualifie comme pensée méditante."<sup>5</sup>

La démarche herméneutique ou phénoménologique suppose par conséquent une plongée dans le tréfonds des textes et ne redoute rien tant que de se laisser arrêter par un obstacle qui l'empêcherait d'atteindre l'essentiel, de saisir en son sens le plus intime la visée de celui qui parle. En l'occurrence, il n'est évidemment pas inexact d'affirmer que les historiens relatent des prodiges parce que le genre historiographique l'exige ou parce qu'ils veulent ménager des lecteurs respectueux de la religion traditionnelle, ce en quoi ils n'ont d'ailleurs pas à se faire violence puisqu'ils sont les premiers à la vénérer. On pourrait aussi rappeler à très juste titre que de

nombreux auteurs anciens étaient sceptiques à l'égard de la mythologie ou la méprisaient purement et simplement mais n'en admettaient pas moins son utilité dans la mesure où elle pouvait agir efficacement sur l'esprit des foules et garantir par là l'ordre social et politique<sup>6</sup>.

De même le merveilleux pourrait-il n'être sous la plume des historiographes qu'un instrument au service des puissants. Or, s'il est évident que les prodiges ont été largement exploités par les candidats aux plus hautes fonctions pour s'attirer des fidèles<sup>7</sup>, il faut précisément se demander ce qui a pu rendre possible cet usage inattendu et en tout cas rigoureusement inconcevable en dehors d'une civilisation où politique et religion sont très étroitement solidaires. Ensuite il convient de remarquer que l'historiographie ne se confond pas avec la propagande politique et que, même s'il lui arrive de glorifier tel ou tel empereur, ce ne peut être pour lui assurer un pouvoir qu'il détient déjà mais tout au plus pour le renforcer ou le défendre contre d'éventuels détracteurs. Encore la simplicité d'un tel schéma est-elle sérieusement compromise par cette constatation que tous les empereurs, y compris les plus violemment abhorrés, sont gratifiés de signes divins éclatants, et non pas seulement ceux qui ont su gagner les faveurs de leur peuple. C'est à croire que les dieux ne font décidément pas de politique ou que leurs voies sont en ce domaine encore plus impénétrables qu'ailleurs: s'ils prennent la peine d'annoncer la mort d'un Néron par une série de présages sans équivoque<sup>8</sup> c'est que,

même s'ils condamnent sa conduite, ils reconnaissent sa prééminence impériale, marquée par ces multiples préfigurations de sa mort qui sont habituellement le privilège des personnages hors pair. Néron fut un empereur exécration, certes, mais un empereur tout de même et c'est en tant que tel, indépendamment de son individualité, qu'il a droit à sa part de merveilleux sans qu'il faille y voir un procédé pour rallier d'hypothétiques partisans à un règne unanimement décrié.

G. Sabbah n'a pas tort d'écrire, à propos d'un simple arc-en-ciel<sup>9</sup>, que "la mise d'un symbole cosmique au service d'une thèse politique n'est pas exclue par la description circonstanciée et l'explication scientifique qu'Ammien donne du phénomène naturel."<sup>10</sup> Il serait cependant tout à fait déplacé de voir là une sorte de calcul ou de stratagème analogue à ceux dont abondent les campagnes électorales des hommes politiques modernes. Ammien ne cherche pas à faire valoir un programme ni même à montrer Julien sous son meilleur jour, du moins n'a-t-il pas besoin pour cela de faire intervenir un phénomène grandiose. Comme il est fait amplement état par ailleurs de la personnalité de Julien et du détail de ses activités et comme cela devrait suffire à susciter la sympathie ou l'hostilité, l'approbation ou l'opposition, le recours à une manifestation naturelle qui, sans être véritablement prodigieuse, conserve quelque chose du caractère merveilleux dont elle avait pu être revêtue, apparaît comme un supplément incompréhensible dans une perspective stric-

tement politique, au sens moderne du terme. Il est donc nécessaire de dépasser ce point de vue qui n'est certes pas entièrement dénué de fondement mais qui reste beaucoup trop limité, pour se demander à quel besoin plus profond répond l'appel au merveilleux dans le domaine politique. Comme B. Mac Bain l'a bien vu, la religion a été indubitablement un instrument entre les mains des classes dirigeantes romaines mais sans que cela ait impliqué la moindre hypocrisie de leur part puisqu'elles adhéraient sans réserve aux valeurs religieuses dont il leur arrivait de tirer un profit politique<sup>11</sup>. Il est tout aussi facile de remarquer que les empereurs ont souvent été les premières victimes de la superstition, si l'on tient absolument à s'exprimer en ces termes<sup>12</sup>: que la politique emprunte le langage du merveilleux, cela ne suffit nullement à établir que le merveilleux ne soit que le suppôt de la politique. C'est tout au contraire celle-ci qui s'inscrit dans l'horizon d'une culture où résonne partout l'appel de la transcendance auquel elle ne saurait par conséquent, pas plus que le reste, demeurer étrangère.

L'obstacle de la réduction politique une fois franchi, il reste encore à affronter celui de la réduction littéraire. La tâche n'est pas aisée car il faut soulever ici le poids d'évidences massives et ressassées de longue date. La tentation est grande en effet, et nombre d'auteurs y ont allègrement succombé, de n'accorder au merveilleux dans l'historiographie qu'une fonction purement rhétorique. Tel commentateur, qui invoque les exigences des "'beautés'

de la rhétorique" et d'"une tradition littéraire ancienne", pour rendre compte de la présence des dieux dans l'oeuvre d'Ammien, souligne que "le cas des signes précurseurs de la mort des empereurs" constitue "un développement attendu, voire obligé, dans les narrations de caractère historique" et que ces séries de présages ne sont que des "épisodes servant le plus souvent de prétextes à de brillantes narrations."<sup>13</sup> Tel autre ne voit dans les prodiges que des éléments "de la tradition nationale qu'un écrivain se doit de transmettre à la postérité"<sup>14</sup> sans s'interroger sur la nature et les fondements d'une telle obligation et comme si le merveilleux ne valait là encore qu'en tant que moyen subordonné à une fin, au service d'un absolu qui s'imposerait à l'historien comme une règle incontournable de son art.

On a aussi maintes fois souligné le rôle dévolu au merveilleux dans la création d'une atmosphère particulière. Il en serait ainsi de la fin des Annales envahie par "la prolifération d'un surnaturel inquiétant" qui témoigne peut-être chez l'auteur d'un certain "sens de la préparation dramatique"<sup>15</sup>. Aux yeux de P. L. Schmidt, les récits de prodiges sont utilisés dans l'épopée historique à titre de motifs littéraires "pour créer une atmosphère de sombre épouvante"<sup>16</sup>. R. Bloch est exactement du même avis, qui évoque les "effets grandioses" tirés des récits de prodiges et les "visions poétiques d'une émotion et d'une puissance dramatique inégalées" qu'ils ont suscitées<sup>17</sup>. Wülker voit en Tacite un sceptique qui n'aurait accordé

aux prodiges qu'un intérêt littéraire et historique du point de vue de l'ornementation du récit, de la mise en valeur des événements importants et des effets produits sur la foule<sup>18</sup>. De même, Luterbacher estime que Cicéron, tout imbu de scepticisme qu'il était, n'en a pas moins utilisé les prodiges en vue de l'ornementation et de l'animation de ses oeuvres<sup>19</sup>. E. Rawson signale d'ailleurs à propos de certains doublets que, d'une mention à l'autre, le récit a subi une élaboration tendant à lui conférer une tonalité plus dramatique<sup>20</sup>.

Toutefois, l'auteur qui est allé le plus loin en ce sens est indiscutablement Kröger. Toute la seconde partie de sa thèse sur Les prodiges chez Tacite est en effet consacrée à l'analyse de la fonction littéraire des récits de prodiges. Cet important travail mérite que l'on s'y attarde plus longuement car il représente une tentative intéressante pour rendre compte de la place essentielle que le merveilleux occupe au sein du récit historiographique, au moins, pour reprendre l'excellente formule de G. Sabbah, chez "le plus poète des historiens, Tacite."<sup>21</sup> Kröger propose une classification des divers emplois qui sont faits par l'historien des récits de prodiges; il en recense ainsi cinq espèces. La première concerne la peinture des caractères. En effet, si les récits de prodiges, ne serait-ce que par les coupures qu'ils ménagent et l'agencement de la narration qu'ils permettent, ont une fonction esthétique élémentaire, ils servent également à caractériser les personnages: c'est ainsi que l'amour

maternel d'Agrippine pour Néron est souligné par les prédictions de l'astrologie<sup>22</sup>. C'est également le recours au prodige qui est utilisé pour magnifier la mort d'Othon et renforcer l'impression qu'elle doit produire sur le lecteur. La mention des connaissances astrologiques de Tibère à la fin de sa biographie a aussi pour but de susciter des réactions plus vives à l'égard de cette personnalité inquiétante; c'est de la même façon que sont respectivement manifestés dans les Histoires le scepticisme de Galba et la science de Vitellius<sup>23</sup>. Le récit de la maladie de Néron vise à souligner sa passion immodérée du plaisir<sup>24</sup>; le tremblement dont il est saisi<sup>25</sup> représente une occasion de signaler ses pratiques honteuses et les tourments dont est affligée sa conscience; sa légèreté apparaît dans l'interprétation qu'il donne de l'effondrement du théâtre<sup>26</sup>.

Le deuxième <sup>type</sup> d'emploi des récits de prodiges est destiné à établir un contraste entre des personnages. Tacite oppose l'amour et l'abnégation d'Agrippine à l'odieuse cruauté de son fils, que les prévisions de l'astrologie ne pouvaient pas même saisir dans toute son horreur bien qu'elles aient donné à la mère l'occasion de manifester sa volonté de se sacrifier pour que son fils règne, lorsque elle répond aux Chaldéens: "Qu'il me tue, pourvu qu'il règne."<sup>27</sup> C'est un prodige qui permet d'opposer, avec la faveur du peuple, le destin brillant de Néron à celui, misérable, de Britannicus.<sup>28</sup> De même, l'opposition de Galba et d'Othon éclate à travers l'interprétation divergente qu'ils font de la disposition des entrailles lors d'un

sacrifice<sup>29</sup>. Enfin, le contraste entre le calme de Caecina et l'affolement de ses soldats est accentué par le rêve que fait le général au cours de la nuit<sup>30</sup>.

En troisième lieu, Tacite utilise les récits de prodiges pour expliciter la motivation de l'action: l'éclipse de lune et la précocité d'un hiver rigoureux expliquent le comportement des troupes de Pannonie<sup>31</sup> et l'intention esthétique qui préside chez Tacite à l'association des deux phénomènes apparaît à l'évidence par comparaison avec le récit analogue de Don Cassius. De même Tacite insère-t-il avec beaucoup d'habileté dans le cours de l'action les deux guérisons miraculeuses réalisées par Vespasien qui apparaît également comme le centre autour duquel s'organise le récit de sa décision de s'engager dans la quête du pouvoir, dont les motifs déterminants sont le présage du cyprès et la prédiction de Basilides. Un songe a pour Curtius Rufus exactement la même fonction<sup>32</sup> et les signes de la volonté divine jouent également un rôle important dans la destinée de Rubellius Plautus<sup>33</sup>.

En quatrième lieu, "les prodiges servent le plus souvent chez Tacite à rehausser (auszumalen) une situation ou une description psychologique ou encore à influencer les sentiments du lecteur en suscitant la compassion ou l'intérêt."<sup>34</sup> C'est le cas, lors de la mort d'Agrippine<sup>35</sup>, avec la mention de ses connaissances astrologiques. Les prodiges qui suivent<sup>36</sup> soulignent l'atrocité du forfait qui a violé les règles les plus sacrées. L'allusion aux charmes magiques joue le même rôle après la mort de

Germanicus<sup>37</sup>. La victoire de Vitellius est annoncée par une série de signes dont un augure favorable constitue le point culminant<sup>38</sup>. L'expression accipere omen, en réponse à la promesse d'un Germain<sup>39</sup>, traduit la confiance des soldats romains dans leur victoire, impression encore renforcée par le rêve de Germanicus, la confiance du général (auctus omine<sup>40</sup>) et l'augure final<sup>41</sup> dont l'ampleur est présenté comme objective alors que dans l'épisode des Histoires il apparaît seulement favorable aux entreprises des partisans de Vitellius sans pour autant être dit grandiose en lui-même. Cette différence de ton trahit l'appréciation personnelle de Tacite dont la sympathie pour Germanicus transparait clairement tout au long du récit. Quant au rêve de Caecina, il renforce l'impression tragique produite par la situation désespérée dans laquelle se trouvent les Romains. L'hostilité des dieux à l'égard des Juifs, ainsi que la perte prochaine de ces derniers, sont attestées par des prodiges<sup>42</sup>. Dans la lutte qui oppose Othon et Vitellius, les prodiges intensifient l'impression d'angoisse suscitée par la situation désespérée de Rome. C'est pour la même raison que la chronique de l'année 65 est encadrée par des récits de prodiges<sup>43</sup>. Tacite semble rapporter les phénomènes que les soldats de Vocula ont pris pour des prodiges par pure superstition pour expliquer la facilité avec laquelle ils se laissent vaincre<sup>44</sup>. C'est en partie à cause du signe envoyé par les dieux que les Romains incendient Artaxata, la destruction de la ville prenant ainsi une dimension plus religieuse que politique<sup>45</sup>.

Lorsque Tacite considère comme un présage funeste l'inquiétude de la foule pour Germanicus triomphant<sup>46</sup>, il révèle ses propres sentiments et cherche à susciter la compassion du lecteur pour son héros; le procédé est le même à l'égard de Britannicus<sup>47</sup>.

Enfin, l'utilisation des prodiges pour l'annonce des événements s'impose d'autant plus que le prodige est précisément, ou plutôt est devenu au cours de l'histoire de Rome, un signe envoyé par les dieux pour annoncer les événements futurs. Cette fonction des prodiges apparaît dès le prologue des Histoires puis dans la biographie de Galba. Le tragique destin d'Otho est annoncé par deux récits de prodiges ainsi que la victoire de Vespasien<sup>48</sup>. Par le même procédé, l'historien éveille la compassion du lecteur pour des soldats dont la cause est perdue d'avance<sup>49</sup> et éclaire avec de plus en plus de certitude le destin de Germanicus<sup>50</sup>.

Au terme d'une analyse minutieuse, Kröger peut ainsi conclure:

"Dans la grande majorité des cas, l'écrivain a utilisé ses récits de prodiges comme procédé stylistique de narration [ "stilistische Darstellungsmittel" ] pour rehausser le caractère évocateur des situations et pour placer dans un éclairage particulier les choses aussi bien que les hommes. Ces récits ont de ce fait une fonction organique à l'intérieur de la narration historique et atteignent, par delà l'information reçue des

historiographies traditionnelles, le sommet de l'art de l'évocation [Darstellungskunst] chez Tacite."<sup>51</sup>

Une telle conclusion est tout à fait légitime mais la lecture de Kröger n'en laisse pas moins assez clairement paraître ses insuffisances.

Que Tacite ait utilisé les récits de prodiges dans un but littéraire, cela se conçoit fort bien mais on ne doit pas se sentir autorisé pour autant à réduire cet usage à une fin exclusivement esthétique. En effet, si l'historien s'est fixé pour tâche de rapporter les faits de la façon la plus objective possible, il est normal qu'il mentionne tous les prodiges qui ont été annoncés. Du coup, la seule volonté de transcrire fidèlement la réalité suffit à expliquer leur présence et leur fonction, chacune des catégories envisagées par Kröger étant tout aussi pertinente du point de vue de la matière événementielle elle-même que du récit qui en est fait: les réactions diverses des personnages à l'égard des prodiges, des prédictions astrologiques ou des sacrifices ne sont sûrement pas inventées; le caractère prémonitoire des prodiges annoncés a sans doute été effectivement perçu, d'autant plus qu'ils devaient se multiplier à l'approche d'événements importants ou lorsqu'une situation commençait à se dégrader sensiblement.

On a ainsi souvent l'impression que Kröger ne distingue pas nettement ce qui relève des données sur lesquelles travaille l'historien et ce qui résulte de la

mise en forme littéraire: le récit historiographique n'est pas une fiction et l'imagination de l'écrivain est nécessairement contenue à l'intérieur de bornes relativement définies dont il a parfaitement conscience, ainsi qu'en témoignent les réticences parfois exprimées par les historiens eux-mêmes envers les facilités du divertissement littéraire. Ainsi Tacite n'hésite pas à déclarer: "recueillir des fables [fabulosa] pour amuser par des fictions [fictis] la crédulité du lecteur serait à mes yeux peu digne de la gravité de mon oeuvre"<sup>52</sup>. Ammien affirme également sa volonté de respecter scrupuleusement la vérité, autant qu'il est en son pouvoir<sup>53</sup> et G. Sabbah a souligné à très juste titre son souci constant d'éviter les défauts de l'histoire ancienne susceptibles de porter atteinte à la fides<sup>54</sup>. L'auteur de la biographie des trente tyrans lui-même se refuse à faire passer les considérations de style ["eloquentiam"] avant la vérité historique ["fidelitas historica"]<sup>55</sup>.

Il n'en reste pas moins que Tacite est tout autant écrivain qu'annaliste et qu'il a mis en oeuvre toutes les ressources de son génie pour élaborer et organiser la matière fournie par la tradition. Plus généralement, on peut appliquer à l'ensemble des historiographes de l'Empire l'excellente remarque de G. Sabbah à propos d'Ammien: "Pour être complète, la figure de l'historien antique non seulement souffre, mais appelle une composante esthétique. En effet, la dignité de l'histoire, tant de fois affirmée par Ammien, a sa répercussion naturelle dans l'ordre esthé-

tique"<sup>56</sup>. Il y eut même en Grèce une école d'historiens dont Duris de Samos fut l'un des plus notables, qui assignait à l'histoire une fin analogue à celle de la tragédie, à savoir susciter chez le lecteur les émotions que le spectateur éprouve au théâtre, d'où sa dénomination d'école historique "tragique" ou "dramatique"<sup>57</sup>. Or il est absolument indéniable que, même s'ils ne l'ont pas explicitement cherché, un Tite-Live, un Tacite, un Ammien Marcellin ont atteint en maints passages le même résultat. Le genre historiographique se prête en effet particulièrement bien à l'exploitation dramatique de tout ce qui, par sa puissance exceptionnelle, tire le lecteur de l'indifférence dans laquelle le maintient le déroulement habituel et prévisible de la vie quotidienne, les prodiges notamment.

Il faut de plus tenir compte de l'étroit lien de parenté qui unit l'histoire à l'épopée, dont elle dérive bien souvent et à laquelle elle emprunte originellement sa forme et sa tonalité. Sous la plume d'écrivains de génie comme Tite-Live ou Tacite, les principaux personnages historiques deviennent insensiblement des héros et c'est tout naturellement que le merveilleux vient s'intégrer dans leurs aventures dans la mesure où il "convient éminemment à susciter des émotions de pitié et de crainte"<sup>58</sup>. "Ces passions, dit en effet Aristote, sont émues surtout lorsque ces faits se produisent contre notre attente, tout en découlant les uns des autres, car ils auront alors le caractère du merveilleux"<sup>59</sup>. Or, si le merveilleux doit avoir sa place dans la tragédie parce qu'il exerce sur

les hommes un attrait irrésistible, il peut même, dans l'épopée, confiner à l'irrationnel<sup>60</sup>. Ce que ne permet pas la représentation de l'action sur une scène, le récit historiographique l'autorise, au même titre que l'épopée, et il ne se prive pas de cette incomparable source d'agrément qui repose sur l'ignorance dans laquelle le lecteur est soigneusement tenu des causes des phénomènes. On remarquera d'ailleurs à cet égard que les dieux eux-mêmes restent en retrait et que si les prodiges sont des signes, ils peuvent être compris sans la moindre référence à leurs auteurs, si ce n'est comme de purs et simples troubles dans le fonctionnement normal de la nature qui ne font que refléter les désordres sociaux sans qu'il soit besoin d'invoquer l'intervention expresse des dieux. Si leur présence se fait sentir dans l'historiographie, elle est toujours extrêmement discrète: ils demeurent silencieux et se cantonnent derrière les décors, si bien que, tout comme dans la tragédie, les héros de l'histoire apparaissent livrés à eux-mêmes, tandis que le lecteur tente de déchiffrer leur destin à travers les énigmes que multiplient prodiges, oracles et présages, augures et auspices dont le langage est plutôt celui des spécialistes de la mantique que des divinités elles-mêmes.

La fonction strictement esthétique du merveilleux dans la narration historiographique paraît donc difficilement discutable et l'on peut suivre Kröger dans la définition qu'il a proposée des principaux axes d'une telle interprétation. Il a cependant tenu à en marquer

lui-même très nettement les limites, ce qu'il dit à propos de Tacite pouvant être naturellement étendu à l'ensemble des historiographes:

"Malgré l'utilisation esthétique que fait partout Tacite des présages comme procédé stylistique, il faut au moins soigneusement examiner au préalable sa représentation du monde dans son ensemble avant d'attribuer à ses récits de prodiges une signification exclusivement ou principalement rhétorique"<sup>61</sup>.

Ici encore, réduire le merveilleux à n'être qu'un instrument au service de visées esthétiques risque bien de faire passer à côté de l'essentiel. En premier lieu, il convient de rappeler que les prodiges font partie intégrante de la vie collective et individuelle des Romains, dont tous les aspects sont profondément marqués par la religion. L'importance des prodiges n'a pourtant cessé de décroître, au point que sous l'Empire on a peut-être complètement renoncé à les annoncer publiquement, ce qui entraîne également la fin des cérémonies d'expiation<sup>62</sup>. On notera aussi qu'ils sont totalement absents dans les oeuvres de César et de Salluste. Pourquoi donc reparaissent-ils dans l'historiographie de l'époque impériale, alors que leur existence officielle et publique a sans doute déjà irrémédiablement pris fin ? Faut-il voir là l'expression d'une certaine nostalgie à l'égard des formes révolues de la religion traditionnelle ? Cette hypothèse n'est pas à exclure et elle est corroborée par les regrets souvent exprimés par

les historiographes devant la décadence de Rome, qu'ils perçoivent, ou croient percevoir, dans tous les domaines<sup>63</sup>.

Mais ce serait tout bonnement renverser les termes du problème que de se demander avec M. Rambaud, à propos de Tite-Live, "si ce ne serait pas sa recherche de la beauté littéraire et de l'évocation plastique qui l'aurait ramené du rationalisme de ses études philosophiques aux croyances traditionnelles dont il devenait le héraut"<sup>64</sup>. Le travail de E. Saint-Denis tendrait plutôt à montrer que Tite-Live a d'abord choisi de perpétuer une "tradition instaurée par les tables pontificales, maintenue dans la rédaction des Annales maximi", et a ensuite cherché à lui conférer une forme compatible avec ses "préoccupations littéraires"<sup>65</sup>. Cet auteur a en effet remarqué que les listes de prodiges qui reviennent périodiquement dans l'oeuvre de Tite-Live obéissent à trois principes d'organisation: les faits rapportés sont classés par ordre chronologique, par ordre géographique des lieux se rapprochant de plus en plus de Rome ou enfin par ordre d'intensité croissante de la frayeur qu'ils suscitent, si bien qu'on peut déceler dans tous les cas l'intention de produire une "gradation dramatique"<sup>66</sup> qui devait être perceptible par ses lecteurs même si nous ne pouvons plus guère y être sensibles aujourd'hui.

En second lieu, si, une fois de plus, comme chez Tacite, le but esthétique est évident, il ne suffit pas de le constater pour lui accorder la prééminence. De même que la fidélité à la tradition n'est pas un mobile suffisant

pour pousser les historiographes à mentionner systématiquement les prodiges et tous les phénomènes qui ressortissent au domaine étendu de la mantique, de même le souci bien légitime d'exploiter les riches ressources rhétoriques offertes par le merveilleux ne suffit-il pas à rendre compte de son omniprésence. Le fait que la plupart des commentateurs s'en soient tenus là et aient déployé des trésors d'ingéniosité pour étayer ce type d'interprétation ne saurait constituer une raison suffisante pour que la question soit désormais considérée comme définitivement close. Il faut au contraire poursuivre la recherche sans perdre de vue le contexte culturel dans lequel s'inscrit l'historiographie de l'époque impériale.

Après la montée progressive du scepticisme qui atteint son point culminant à la fin de la République, se dessine une réaction contre la dépréciation radicale à laquelle ont été soumises les valeurs traditionnelles. En ce sens, la tentative de "restauration 'archéologique' de l'ancienne religion"<sup>67</sup> menée par Auguste apparaît extrêmement significative et témoigne sans doute de cette inquiétude que certains Romains cultivés ont éprouvée devant la fin d'un monde. A cela, il faut ajouter les atteintes portées par d'autres religions, le judaïsme - la résistance héroïque de Jérusalem aux assauts de l'armée romaine sera perçue comme une écharde dans la puissance de l'Empire - et surtout le christianisme dont l'extension de plus en plus rapide suscitera les persécutions que l'on sait. De la conscience de ce danger on trouve

des traces chez Tacite qui ne dissimule pas sa haine à l'égard des Juifs et des Chrétiens<sup>68</sup>. Quant à Ammien Marcellin, c'est manifestement un représentant du paganisme traditionnel<sup>69</sup> et l'Histoire Auguste, selon P. Petit, a vu le jour dans un milieu de nobles et d'intellectuels proclamant leur "fidélité aux vieilles traditions sénatoriales" en pleine période de "réaction païenne"<sup>70</sup>.

L'ensemble de ces circonstances ne doit pas être négligé car le contexte dans lequel se situe un historien - et cela reste valable aujourd'hui - influe sur sa conception du passé. En l'occurrence, les historiographes de l'Empire ont vivement ressenti la menace qui pesait sur les valeurs traditionnelles, d'où le dessein de les défendre mais aussi de les ressusciter, de les réincarner dans une oeuvre vivante, de leur restituer, dans la mesure du possible, leur couleur originelle. Il y aurait donc ici, plus qu'un simple respect de la tradition, une véritable volonté d'insuffler dans le présent l'âme d'une époque dont on ne se résout pas à reconnaître qu'elle est définitivement révolue. Déjà Tite-Live avoue dans sa préface rechercher dans l'étude de l'antiquité "une diversion aux spectacles funestes dont notre siècle a été si longtemps le témoin" (5). Il y a là une claire allusion au redressement intervenu au cours du règne tant célébré d'Auguste. Mais ensuite les choses se gâtent de nouveau et les historiographes n'ont plus le choix qu'entre exalter les mérites de quelques empereurs hors pair et déplorer les affligeants agissements de monstres trop fameux. D'un extrême à l'autre,

le merveilleux parcourt et accompagne de sa note sinistre ou de sa puissance de transfiguration les abîmes de la malfaisance et les sommets de la vertu. C'est cette propriété qu'il a de doubler en quelque sorte le tissu des événements qui doit attirer particulièrement l'attention et inciter à poursuivre la quête de son sens au-delà des simples commodités politiques, littéraires, voire religieuses. Qu'il soit à certains égards au service de ces divers intérêts, soit. Mais il est trop intimement engagé dans la trame de l'histoire pour n'avoir pas une signification sans doute plus large et plus essentielle sous la plume des historiographes. Cette collusion de l'historiographie et du merveilleux, on ne fait encore que la pressentir mais elle constitue déjà une invitation suffisante à aller de l'avant.

#### Notes du chapitre V

1. La nostalgie..., p. 134. Cf. P. RICOEUR, Le conflit..., pp. 66-67.
2. Le conflit..., p. 294.
3. P. RICOEUR, Le conflit..., p. 8; voir aussi p. 20.
4. Cf. La mythologie..., pp. 317-318; P.-M. SCHUHL,

- L'imagination..., p. 64; G. GUSDORF, Mythe..., pp. 164 et 167.
5. Le conflit..., p. 34. Cf. G. GUSDORF, Traité..., p. 453.
  6. Cf. R. M. GRANT, Miracle..., chap. IV, pp. 41-60.
  7. Cf. R. BLOCH, Les prodiges romains..., p. 125; Les prodiges dans l'antiquité..., p. 138; G. DUMÉZIL, La religion romaine..., p. 581.
  8. Cf. SUÉTONE, Vies..., VI, Néron, XLVI.
  9. AMMIEN, XX, xi, 25-26.
  10. La méthode..., p. 550.
  11. Prodigy..., p. 8.
  12. Cf. par exemple J. BEAUJEU, La religion romaine..., p. 50; P. PETIT, Histoire..., I, pp. 34, 62-63, 280; II, p. 84; III, pp. 38, 58, 102.
  13. P.-M. CAMUS, Ammien..., pp. 143, 144, 210-211. Cf. F. LUTERBACHER, Der Prodigien Glaube..., p. 14; P. L. SCHMIDT, Iulius Obsequens..., p. 159.
  14. J. BEAUJEU, La religion de Pline..., p. 152.
  15. J.-M. ANDRÉ et A. HUS, L'histoire à Rome, p. 133.
  16. Iulius Obsequens..., p. 158.
  17. Les prodiges dans l'antiquité..., pp. 155 et 157.
  18. Die geschichtliche Entwicklung..., p. 83.
  19. Der Prodigien Glaube..., p. 12.
  20. Prodigy lists..., p. 165. Cf. MAC BAIN, Prodigy..., p. 26.

21. La méthode..., p. 565.
22. Annales, XIV, XIX, 2.
23. I, XVIII, 1 et II, XCI, 1.
24. Annales, XIV, XXII, 4.
25. Annales, XV, XXXVI, 2.
26. Annales, XV, XXXIV, 1.
27. Annales, XIV, XIX.
28. Annales, XI, XI, 2.
29. Histoires, I, XXVII.
30. Annales, I, LXIV-LXV.
31. Annales, I, XXVIII, 1 et XXX, 2.
32. Annales, XI, XXI.
33. Annales, XIV, XXII.
34. Die Prodigien..., p. 54.
35. Annales, XIV, IX, 2.
36. Annales, XIV, X, 2.
37. Annales, II, LXIX, 3.
38. Histoires, I, LXII, 3.
39. Annales, II, XIII, 3.
40. Annales, II, XIV, 1.
41. Annales, II, XVII, 2.
42. Histoires, V, XIII, 1.
43. Annales, XV, XLVII, 1 et XVI, XIII, 1.

44. Histoires, IV, xxvi, 2.
45. Annales, XIII, xli, 3.
46. Annales, II, xli, 3.
47. Annales XI, xi, 2 sq.
48. Histoires, I, lxii, 3 et lxxxvi, 1-2; II, lxxviii, 2-3.
49. Histoires, II, lxxvii et lxi, 1; III, lvi, 1.
50. Annales, II, xli, 3 et liv, 4.
51. Die Prodigien..., p. 69.
52. Histoires, II, 1,4.
53. Cf. XIV, vi, 2.
54. La méthode..., pp. 22-23.
55. Histoire Auguste, Tyranni triginta, XI, 6-7.
56. La méthode..., p. 541.
57. Cf. D. ROUSSEL, Les historiens grecs, p. 143.
58. V. GOLDSCHMIDT, Temps physique..., p. 362.
59. Poétique, chap. 9, 1452 a 2.
60. ARISTOTE, Poétique, 1460 a 11-17. Voir l'excellent commentaire de V. GOLDSCHMIDT, Temps physique..., pp. 363-364.
61. Die Prodigien..., p. 69.
62. Cf. F. LUTERBACHER, Der Prodigien Glaube..., p. 17;  
L. WÜLKER, Die geschichtliche Entwicklung..., pp. 70-75;  
P. HÄNDEL, art. Prodigium, 2284; 2295, 26-28.

63. Cf. TACITE, Annales, IV, xxxii-xxxiii et surtout Histoires, I, ii; TITE-LIVE, XXV, i, 7; XLIII, xiii; AMMIEN, XIV, vi, 3 sq.
64. Une défaillance..., p. 26.
65. Les énumérations..., pp. 126 et 139.
66. Les énumérations..., p. 131; cf. p. 138.
67. P. PETIT, Histoire..., I, pp. 62-63.
68. Cf. Annales, XV, xlv où il ne trouve pas de mots assez durs pour flétrir l'abominable superstition chrétienne dont il voit à très juste titre l'origine en Judée et Histoires, V, xiii où les Juifs sont présentés comme un peuple superstitieux et ennemi de la vraie religion ("gens superstitioni obnoxia, religionibus aduersa").
69. Cf. l'ouvrage de P.-M. CAMUS.
70. Histoire..., III, p. 130. Dans un article fin et séduisant ("Une 'Histoire Auguste' parue en 1971", pp. 153-156 in: Antiquitas, Reihe 4, "Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung", Band 13, Bonn: R. Habelt Verlag, 1978), F. PASCHOUD montre que l'Histoire Auguste pourrait bien être un "canular" mêlant subtilement le vrai et le faux, transposant événements, personnages et dates. Cette hypothèse rendrait parfaitement compte de certains aspects caricaturaux du texte, pour ce qui est notamment des présages dont le caractère allégorique est parfois d'une invraisemblable lourdeur (cf. ci-dessous, p. 188). L'intérêt de l'Histoire Auguste n'en subsiste pas moins pour la question qui nous préoccupe: après tout, un pastiche, s'il grossit certains traits, ne les donne à voir qu'avec plus d'évidence.

## CHAPITRE VI

### PRÉGNANCE DU MYTHE

On pourrait être tenté de tenir pour vile flagornerie les dithyrambes de Sénèque qui, dans son Apocoloquintose, assimile Néron au soleil rayonnant sur le monde. Il n'en est rien, remarque Lucien Jerphagnon dans un article où il montre que "tout cela n'est qu'un moment d'une dialectique, difficilement saisissable il est vrai à notre notion moderne de la réalité, qui exclut délibérément la dimension mythique."<sup>1</sup> ~~Autour du~~ <sup>Sur le</sup> personnage de Néron vient en effet se greffer toute une mythologie où se rejoignent d'ailleurs les traditions les plus différentes et où la propagande politique se pare de l'éclat des légendes. L'Egypte vient au premier rang dans ce processus de fusion et de condensation analogue à celui que Freud a découvert dans le rêve et le plus extraordinaire est que cette contrée si propre à exciter l'imagination n'anime pas seulement les discours tenus sur Néron mais qu'elle donne sens au comportement de l'empereur et à certaines de ses entreprises<sup>2</sup>, au point qu'"il poussera jusqu'à l'absurde l'identification de son image avec ses mirages ptolémaïques."<sup>3</sup>

La remarque est capitale et fait clairement comprendre que, dans l'Antiquité, le langage du mythe n'est pas seulement celui de l'illusion et de la supercherie. Néron n'est pas un habile calculateur, prompt à exploiter le goût de ses sujets pour les rêveries les plus fantasques; il est le premier à vivre du mythe qu'il incarne et qui nourrit, informe tous les aspects de son existence.

La représentation mythique que Néron se fait de lui-même - trait qui n'est pas propre à l'Antiquité, Freud l'a bien vu - est partagée par bon nombre de Romains: il y a là une condition indispensable de la crédibilité du personnage et de la fonction qu'il s'assigne. C'est pourquoi Suétone rapporte que "Néron naquit [...] précisément au lever du soleil, en sorte qu'il fut frappé de ses rayons presque avant la terre."<sup>4</sup> Détail en apparence oiseux et en tout cas très mystérieux qui n'acquiert sa pleine signification que si l'on songe à l'Egypte: "il s'agissait de la transposition littéraire d'un rite d'investiture, au cours duquel le pharaon se plaçait dans le sanctuaire de telle façon qu'il fût le premier à s'illuminer des rayons de l'aube."<sup>5</sup> Curieuse manière d'écrire l'histoire que de piller ainsi sans vergogne un rituel exotique. Comment Suétone ose-t-il faire fi de l'objectivité avec tant de légèreté? Comment peut-il confondre aussi naïvement le rêve et la réalité? Cette question appelle une seule réponse: le mythe est la réalité, il est même plus que la réalité puisque c'est lui qui la fonde. Que serait Néron sans l'aura mythologique qui lui confère son prestige?

Quelque chose comme un de Gaulle sans l'appel du 18 juin ni la Résistance ? Même pas, sans doute car, dans la vie d'un empereur, ce ne sont pas seulement ses actes qui sont ceux d'un héros mais également son ascendance, les faveurs divines dont il est comblé dès sa naissance et la destinée supra-humaine qui lui échoit après sa mort. C'est dans cette perspective que se situe Suétone ou plutôt, puisqu'il n'y a là rien de volontaire, c'est l'exigence de ne rien retrancher de sa dignité à un futur empereur qui sous-tend la démarche du biographe: l'assimilation du jeune prince au grand pharaon, suggérée par l'emprunt au rituel égyptien, donne au lecteur l'intuition immédiate de l'essence néronienne qui ne fait qu'un avec celle de la monarchie divine et universelle, dont l'enfant apparaît ainsi comme une manifestation momentanée.

Le langage mythologique adopté par le récit pseudo-historique permet ainsi de court-circuiter le développement discursif et laborieux de la réflexion: rien n'est moins probant qu'une démonstration, rien ne l'est plus qu'une image, qu'un symbole peut-être, qui atteint l'être au plus intime de lui-même pour lui parler dans la langue des dieux. Le tableau de Néron illuminé dès sa sortie du sein maternel et transfiguré de la sorte en un soleil nouveau se levant sur le monde, en dit plus long que tous les panégyriques. On réfute un raisonnement, pas la splendeur d'une épiphanie. Dans une société traditionnelle ou archaïque, comme l'est encore, à bien des égards, l'empire romain au temps de Suétone, le mythe est "la vérité pénultième, dont toute

expérience est le reflet temporel."<sup>6</sup> L'attraction qu'il exerce sur l'historien n'a donc rien d'étonnant: source de l'expérience, il est plus vrai que l'expérience elle-même qui n'en est souvent que la pâle copie. En outre, il s'est produit à Rome un événement sans doute unique dans l'histoire de l'humanité et dont on n'a pas encore mesuré toutes les conséquences: la chute de l'univers mythique dans le domaine historique, qui constitue le premier grand processus de désacralisation de l'Occident. Dumézil a posé le problème avec une rare pertinence et la plus parfaite clarté:

"Si Rome n'a pas de mythologie divine, elle a en revanche un riche ensemble de légendes concernant les grands hommes de ses origines. Une partie au moins de ces légendes ne serait-elle pas de la 'mythologie humaine', attribuant à des hommes des aventures comparables, superposables même parfois à celles que le Rg Veda ou d'Edda attachent à des dieux ?"<sup>7</sup>

On sait qu'une grande partie de son oeuvre est consacrée à cette question et lui apporte une réponse positive. L'histoire des origines de Rome, telle qu'elle est relatée par exemple dans les premiers livres de Tite-Live, est la transposition pure et simple d'une mythologie préexistante, dont Dumézil retrouve la trace dans d'autres civilisations indo-européennes. Le récit des quatre premiers règnes relève de la légende et constitue le remplissage, par des événements fictifs ou déformés, d'un cadre préétabli:

"c'est le schème, le cadre aux quatre places, qui a déterminé son propre contenu."<sup>8</sup> Il est exclu d'aborder ici les interminables débats que cette thèse a suscités dans les milieux les plus divers. On n'en retiendra que sa remarquable fécondité et la lumière qu'elle jette sur la question qui nous préoccupe: si l'on tient pour acquise la parenté intime de l'historiographie romaine de l'époque impériale avec le mythe, la présence du merveilleux en son sein acquiert en effet une signification insoupçonnée. On ne peut plus dès lors le tenir pour une sorte de résidu, y voir les indésirables scories d'une combustion imparfaite, que la critique rationaliste dont les Anciens étaient capables n'aurait pas su mener jusqu'au bout. Si l'histoire possède une dimension mythique qui lui est essentielle, alors le merveilleux y remplit nécessairement une fonction organique et il devient irréductible.

Qu'il en est bien ainsi, le travail de Dumézil en fournit la preuve. Soit, d'abord, le prodige du lac Albain, au livre V de Tite-Live. Après avoir exprimé ses doutes sur la réalité historique du siège de Véies et de la prise de la ville, Dumézil souligne que la configuration géographique du site exclut l'hypothèse d'un authentique débordement du lac<sup>9</sup>. Si cet épisode ne tire pas son origine d'un fait attesté puis éventuellement enjolivé par la suite, il n'est pas pour autant purement fictif puisqu'il représente l'une des versions connues "d'un mythe déjà indo-européen racontant comment un lac [...] déborde soudainement par la volonté d'un ou de plusieurs

dieux pour punir un sacrilège ou un non-qualifié, et ouvre ainsi une rivière merveilleuse."<sup>10</sup> De façon plus générale, l'analyse minutieuse de "la geste de Camille"<sup>11</sup> montre que "l'historicisation d'une matière mythique"<sup>12</sup> peut concerner toute une période historique et s'opérer sur une plus grande échelle puisque l'épopée dont Camille est le héros est construite à partir d'éléments empruntés à divers domaines de la religion, qui viennent s'organiser autour de ce personnage prestigieux pour constituer un ensemble cohérent. Enfin, l'association d'Horatius Coclès et de Mucius Scaeuola ne saurait manquer de rappeler celle, dans la mythologie indo-européenne, du dieu borgne et du dieu manchot que leur mutilation rend plus puissants<sup>13</sup>. Ce dernier exemple trouve d'ailleurs un curieux prolongement dans un passage de Suétone qui, vantant le dévouement et le courage dont auraient constamment témoigné les soldats de César, mentionne ensemble le centurion Cassius Scaeu qui, un oeil arraché, défend seul la porte d'un fort et le soldat Gaius Acilius qui, la main droite coupée, saute dans un navire ennemi et repousse ses adversaires avec son bouclier<sup>14</sup>. Dans un article se réclamant explicitement des travaux de Dumézil, G. Capdeville tente de reconstituer la genèse de l'épisode en suivant son élaboration progressive chez plusieurs auteurs. En effet, le centurion n'a pas originellement l'oeil crevé et le soldat à la main coupée ne lui est associé qu'après coup. Après avoir repéré "la trace d'une tentative pour reproduire, avec des figures réelles, l'association illustre du Borgne et

du Manchot", G. Capdeville peut ainsi conclure que plusieurs auteurs se sont essayés à "réécrire l'histoire sur le modèle de la légende."<sup>15</sup>

L'histoire entretient de la sorte un rapport à double sens avec le mythe: elle lui ôte sa dimension transcendante en le ramenant dans le temps des hommes mais, du même coup, elle élève le tissu des événements à la hauteur du sacré. C'est dans un même mouvement que le mythe est désacralisé et l'histoire mythifiée. L'historiographie antique présente donc nécessairement deux aspects complémentaires: une partie de son contenu renvoie purement et simplement à une matière mythologique, intégrée dans une série de faits dont on peut toujours supposer que certains sont authentiques<sup>16</sup>; dans sa forme, elle manifeste le plus souvent l'intention, de la part de l'historien - qui n'en est sans doute jamais conscient -, d'amplifier la portée des événements qu'il relate en leur conférant, à l'aide des moyens les plus divers, la teinture du mythe.

Le passage du mythe à l'histoire implique "une véritable opération de laïcisation": en devenant un personnage historique, le héros quitte la durée mythique pour venir s'inscrire dans le monde actuel au prix d'"une humanisation du temps"<sup>17</sup> qui instaure une continuité historique entre un temps mythique, désormais assimilé au passé, et le présent. Ce processus a été favorisé par la volonté de donner à la Cité une généalogie, c'est-à-dire de lui conférer un prestige indiscutable en lui assignant une origine à la fois transcendante et repérable dans une

durée purement humaine<sup>18</sup>. C'est ainsi que, évoquant la région de la Cilicie, Ammien n'hésite pas à rappeler qu'elle s'illustre par plusieurs villes qui ont eu pour fondateur ou habitants des héros directement issus de la mythologie: "Persée, fils de Jupiter et de Danaé", le devin Mopsus, membre de l'expédition des Argonautes, dont la mort est une inépuisable source de bienfaits pour l'humanité puisque "depuis ce jour, les mânes du héros [...] offrent à divers maux un remède généralement salutaire."<sup>19</sup> On a là le type même du mythe aitiologique qui se rencontre dans toutes les civilisations archaïques et aux termes duquel le sacrifice, volontaire ou involontaire, d'un personnage est à l'origine d'un avantage dont les hommes continuent de jouir.

On a ainsi l'impression que la sacralisation du concret, dans laquelle Mircea Eliade voit une caractéristique essentielle de la religion romaine<sup>20</sup>, a pour contrepartie une perte du sens de la transcendance. Les liens verticaux qui, dans une société archaïque, unissent la terre au ciel et réciproquement sont pour ainsi dire rabattus et empruntent à Rome la structure des relations horizontales par lesquelles le présent est solidaire du passé. Aucune religion ne conçoit l'ici-bas comme radicalement séparé de l'au-delà ni ne se représente la période mythique et la période historique comme totalement disjointes: il existe nécessairement entre les deux un passage même si sa nature exacte échappe à toute définition explicite. Il n'empêche que pour l'homme archaïque c'est

la notion de rupture qui prédomine: la période mythique est certes située dans un avant mais cette antériorité est plus logique, ou plutôt métaphysique, que chronologique, elle constitue une façon symbolique d'exprimer la prééminence de l'archétype sur les reflets terrestres dont il est le modèle idéal<sup>21</sup>. D'une certaine façon, tenir le mythe pour un pur produit de l'imagination, c'est rester plus fidèle à son essence même que les Romains car c'est préserver son altérité. Les choses ne sont toutefois pas si simples et Lévy-Bruhl a remarqué avec une grande perspicacité que les primitifs adoptent souvent une attitude analogue à l'égard des ancêtres mythiques et des ancêtres humains: ils témoignent en effet également à l'égard des uns et des autres le respect dû à tout ce qui est originel, fondateur et revêtu par là d'un prestige considérable. Par ailleurs, les aïeux appartiennent désormais au domaine invisible de la mort et acquièrent de ce fait une étroite parenté avec le monde mythique<sup>22</sup>. Dans cet ordre de représentations, il serait tout à fait vain de chercher des notions clairement définies, encore moins un type d'argumentation rigoureusement rationnel car rien ne relève ici du concept mais de l'image, d'une intuition qui ne saurait s'exprimer complètement dans un autre langage, pas même celui de la théologie dans lequel l'Occident a tant bien que mal tenté de canaliser les paroles fulgurantes de ses écritures saintes. Il faut donc renoncer à trouver des raisons pour expliquer ce glissement par lequel les Romains ont fini par confondre le mythe et

l'histoire: tout au plus peut-on invoquer des tendances propres à la plupart des cultures archaïques et qui ont pu s'actualiser plus nettement à Rome sous l'influence des grands traits du caractère national, notamment la propension à valoriser les réalités sensibles. Cette explication est d'ailleurs loin d'être entièrement satisfaisante puisque les Grecs avaient précédé les Romains dans cette voie, ainsi que Paul Veyne l'a bien vu: "voilà le monde mythique à l'existence duquel les penseurs [...] continueront à croire; sauf qu'ils cesseront de le voir comme un monde autre et voudront le réduire aux choses du monde actuel."<sup>23</sup>

Quoi qu'il en soit, Ammien n'hésite pas à associer étroitement la géographie et la légende, identifiant sur la côte grecque les localités visitées par Enée et mentionnant au passage les Symplegades, désormais vouées à une rassurante immobilité mais qui, par leur va-et-vient incessant, menaçaient autrefois de pulvériser tout ce qui prenait le risque de s'aventurer entre leurs gigantesques flancs. A tous ceux qui pourraient s'étonner de ce que l'ancien état de fait n'ait pas duré jusqu'à eux, Ammien répond par avance en invoquant le passage des Argonautes, censés avoir mis un terme à ce péril en le surmontant, ainsi qu'en témoignent les plus vieilles traditions poétiques qui offrent sur ce point des versions concordantes<sup>24</sup>. Poursuivant son périple littéraire, il évoque la figure légendaire de Pythagore à qui il concède sans la moindre réserve une cuisse d'or et des entretiens réguliers avec

un aigle<sup>25</sup>. Il faut cependant rester très prudent en cette matière car il est impossible de savoir si Ammien parle sérieusement ou s'il ne se livre pas plutôt à l'un de ces exercices de style convenus qui faisaient les délices des Anciens mais qui - Paul Veyne l'a montré - n'engageaient pas plus que cela leur responsabilité. D. Roussel oppose l'attitude d'Hérodote qui "établit une sorte de ligne de partage entre le passé lointain devenu mythique et le temps des hommes"<sup>26</sup> à celle d'un Diodore qui refuse cette distinction<sup>27</sup>. Une telle différence de points de vue existe-t-elle chez les historiographes de l'Empire ? Ce n'est pas impossible mais, là encore, la réalité semble plus complexe et c'est plutôt l'hésitation qui prévaut. Ainsi, d'un côté, Tacite relate avec une précision de géomètre comment Romulus puis Titus Tatius ont fixé les limites de Rome. Il fournit à cette occasion une profusion de détails qui suppose une adhésion sans réserve à la tradition concernant les origines de la Ville<sup>28</sup>. Ailleurs il n'hésite pas à parler de "l'époque où Saturne, vaincu et chassé par Jupiter, abandonna son royaume" et du "règne d'Isis"<sup>29</sup> ni à développer longuement les péripéties, largement teintées de merveilleux, au terme desquelles la statue de Serapis est arrivée à Alexandrie<sup>30</sup>. D'un autre côté, dans La Germanie, il apparaît beaucoup plus circonspect, invoquant "la licence qu'autorise l'éloignement des temps (ut in licentia uetustatis)", manifestant son scepticisme à l'égard des récits mythologiques. C'est ainsi que, sans remettre en question l'existence des "colonnes d'Hercule", il doute

qu'elles constituent une manifestation du héros, une trace laissée par lui pour attester son passage. Peut-être n'y a-t-il là au contraire qu'un phénomène naturel qui n'a avec Hercule qu'un lien métaphorique, ce qui est magnifique étant apparenté à la grandeur du héros. Plus loin, à propos de la région la plus septentrionale de la Germanie, où le soleil ne disparaît jamais complètement, Tacite signale cette légende: "on entendrait encore le bruit qu'il fait en sortant des flots, on apercevrait les formes de ses chevaux, les rayons de sa tête, c'est ce qu'ajoute la crédulité (*persuasio adicit*). Jusque là et - l'opinion est sûre (*fama uera*) - seulement jusque là, s'étend la nature."<sup>31</sup> Tacite récuse formellement ici la tentation d'un certain anthropomorphisme mythologique qui consiste à inclure le mythe dans le monde et à en chercher dans la nature la vérification. Suétone adopte une attitude tout à fait semblable lorsqu'il raille la curiosité déplacée de Tibère qui cherche à se faire préciser les détails d'épisodes fictifs:

"Il s'appliqua surtout à étudier l'histoire légendaire (*historiae fabularis*), au point d'en arriver à des niaiseries et au ridicule (*usque ad ineptias atque derisum*). Ainsi les questions qu'il proposait aux grammairiens [...] étaient ordinairement de ce genre: 'Quelle était la mère d'Hécube ? quel nom portait Achille au milieu des jeunes filles ? quels étaient les chants des Sirènes ?'"<sup>32</sup>

Il n'est pas tout à fait sûr cependant que Suétone récuse sur le fond l'historicité de la légende. En effet, son ironie englobe également le sacrifice que Tibère offrit à l'occasion de son entrée dans la curie après la mort d'Auguste et pour lequel il avait procédé "ainsi que Minos l'avait fait autrefois pour la mort de son fils." C'est apparemment moins l'existence du personnage légendaire qui fait difficulté aux yeux de l'historiographe que la prétention d'en connaître les moindres circonstances et de les imiter. On se trouve une fois de plus fort embarrassé pour déterminer sa véritable position car, que ce soit intentionnellement ou non, il se retranche derrière une pseudo-objectivité consistant à faire une sorte de clin d'oeil au lecteur censé connaître ses classiques et saisir par conséquent ce genre d'allusions mythologiques sans qu'il soit besoin de développer des considérations oiseuses sur leur fondement historique. On pourrait voir là aussi bien la preuve d'une certaine mauvaise foi que l'expression d'un malaise suscité par l'incapacité à assigner un lieu aux héros légendaires et à leurs aventures. Ce refus de trancher clairement, cette persistance à maintenir une ambiguïté dont on peut légitimement se demander si elle n'est pas soigneusement calculée, témoignent certainement moins d'un défaut de logique que de l'inconfort d'une situation qui résulte d'un bouleversement culturel considérable: le passage de l'archaïsme à la modernité, une certaine forme de modernité en tout cas, qui n'est certes pas la nôtre mais qui possède avec elle

nombre de traits communs.

Bien des difficultés commencent à s'estomper si l'on admet cette hypothèse que l'antiquité représente une période de transition dans laquelle les hommes sont loin d'avoir coupé les ponts avec les structures universelles de la pensée archaïque mais où se font déjà jour dans leur esprit les grandes tendances d'un rationalisme qui s'épanouira et triomphera définitivement après la Renaissance. Cela ne signifie nullement qu'il y aurait lieu de faire usage de l'hypothèse évolutionniste", de "se représenter la mentalité primitive comme appartenant à une phase que les civilisations traversent, pour passer par d'autres successivement et arriver à la phase présente, qui serait entièrement distincte de la 'primitive'." <sup>33</sup> Il n'y a pas de progrès continu de la raison mais des choix divergents concernant la place et le rôle qu'il convient de lui accorder. Peut-être les hésitations perceptibles dans l'historiographie de l'Empire sont-elles précisément le signe que les Romains n'avaient pas clairement choisi, ou qu'ils ne voulaient pas choisir entre une émancipation totale à l'égard de la tradition et le refus catégorique d'une critique radicale dont certains apercevaient plus ou moins distinctement les conséquences dissolvantes.

"Un peuple qui n'aurait pas de mythes serait déjà mort", écrit Dumézil <sup>34</sup>. Est-ce à dire qu'il ne reste plus qu'à enterrer les hommes modernes avec leur volonté de ne pas s'en laisser conter et de tout démystifier ? Certes non car si l'essor de la conscience historique a

largement contribué à reléguer le mythe au rayon des vieilles lunes, "on hésite à affirmer que la pensée mythique a été abolie. [...] Elle a réussi à survivre, bien que radicalement changée (sinon parfaitement camouflée). Et le plus piquant est qu'elle survit surtout dans l'historiographie."<sup>35</sup> D'une part, l'historicisme moderne a ôté au temps toute dimension transcendante en inscrivant les événements dans une continuité exclusivement régie par des causes humaines, politiques, sociologiques ou économiques. D'autre part, il a réintroduit par la bande une représentation du devenir qui transpose de façon plus ou moins voilée des thèmes religieux, par exemple, chez Marx, le salut final de l'humanité assuré par le prolétariat souffrant. Lévy-Bruhl avait remarqué cette tendance du mythe à se dégrader, à passer du domaine du sacré à celui du profane, donnant ainsi naissance, dans les sociétés archaïques, aux légendes et aux contes. Cela s'explique assez simplement par l'interpénétration constante du visible et de l'invisible qui est l'un des fondements de la représentation archaïque du monde<sup>36</sup>. Eliade assure que les indigènes distinguent toutefois nettement les deux types de récit et qu'ils ne leur accordent nullement la même valeur<sup>37</sup>. Ce n'est pas le cas des Anciens; ils semblent au contraire mettre sur le même plan tout ce qui a trait à des personnages prestigieux, dieux, hommes ou héros dont les actions sont situées, avec toute l'imprécision requise, dans un passé plus ou moins fabuleux mais qui n'en reste pas moins rattaché à l'histoire présente. Il

n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'il finisse par se produire un phénomène d'osmose ou de capillarité par lequel les caractéristiques essentielles du mythe diffusent insidieusement dans le champ de l'historiographie.

"Ce que l'histoire offre surtout de salubre et de fécond, écrit Tite-Live, ce sont les exemples instructifs (exempli documenta) [...]: on y trouve pour son bien et celui de son pays des modèles à suivre (quod imitere)"<sup>38</sup>. Une telle conception assigne à l'histoire la fonction même qui est remplie par les mythes dans les sociétés archaïques où ils fournissent "le modèle exemplaire de toutes les activités humaines significatives."<sup>39</sup> Elle n'est d'ailleurs pas propre à Tite-Live<sup>40</sup> et la perspective de Tacite est à peu près semblable: le premier chapitre des Annales est émaillé de noms propres car l'histoire a moins pour objet une succession d'événements que l'action des grands hommes qui ont dirigé la politique romaine. Dans le même ouvrage, l'historien déclare que "le principal objet de l'histoire (praecipuum munus annalium) est de préserver les vertus de l'oubli (ne uirtutes sileantur)"<sup>41</sup>, ce qu'il suggère également dans les Histoires en ces termes: "ces traits et d'autres semblables puisés dans l'histoire ancienne, il ne sera pas mal à propos que nous les rappelions, toutes les fois que l'occasion d'un événement réclamera que nous les donnions comme exemples du bien"<sup>42</sup>. Même si cette intention n'est pas exprimée de façon explicite, elle sous-tend manifestement tout le projet de Tite-Live et de Tacite, moins clairement sans doute celui de Suétone,

plus guère celui d'Ammien et des auteurs de l'Histoire Auguste, dont l'oeuvre, il faut bien le dire, est loin de manifester l'envergure des deux, voire des trois premiers. Ce qui reste de l'oeuvre d'Ammien relate des faits qui lui sont strictement contemporains; quant à l'Histoire Auguste, elle relève du genre biographique dans ce qu'il a de plus anecdotique. C'est assez dire que ni l'une ni l'autre n'ont les caractères ni surtout l'ampleur requis pour faire figure de mythologie. C'est sans doute pourquoi le merveilleux n'y est pas traité de la même façon, se limitant aux présages dès Suétone et prenant souvent une allure franchement caricaturale chez Ammien et dans l'Histoire Auguste, ainsi qu'on va le voir.

Si l'historiographie remplit, au moins en partie, la fonction du mythe, il est logique qu'elle en possède aussi certains traits parmi les plus importants. Avant d'aborder de front cette question, qui recouvre presque entièrement celle de l'usage qui est fait du merveilleux par les historiographes, il faut d'abord souligner que leurs oeuvres présentent plusieurs épisodes tout à fait caractéristiques que l'on rencontre dans de nombreux mythes et dans la quasi totalité des sociétés archaïques. Cette curieuse convergence ne saurait être tenue pour une coïncidence purement fortuite: elle témoigne au contraire de l'intime communauté d'inspiration qui unit le mythe et l'histoire; elle confère une signification inattendue à ces épisodes qui cessent d'apparaître comme des aberrations incontournables et trouvent leur vraie place dans un

contexte où leur présence est, si ce n'est tout à fait obligée, du moins parfaitement compréhensible. Jean Bayet relève ainsi deux thèmes dont l'origine mythique n'est pas douteuse. En premier lieu, il remarque qu'il existe de nombreuses "traditions folkloriques qui rattachent à un arbre la vie d'un individu ou d'un groupe"<sup>43</sup> et dont on retrouve des traces chez tous les historiographes. Tite-Live mentionne parmi les prodiges non retenus parce que de nature privée qu'un palmier a poussé chez un particulier<sup>44</sup>; Vespasien se sent encouragé dans ses entreprises par le souvenir d'un ancien présage: "un cyprès [...] était tombé tout à coup et le lendemain, se redressant à la même place, il avait retrouvé sa taille et son feuillage plus étendu et verdoyant."<sup>45</sup> Deux éléments sont ici essentiels: d'une part la destinée d'un individu promis à la plus éminente des fonctions publiques est liée à un arbre qui est l'objet d'un prodige unanimement interprété comme un signe des plus heureux. On peut d'ailleurs remarquer au passage qu'il y a sans doute dans cette chute soudaine d'un arbre, suivie aussitôt d'un redressement tout aussi rapide, un symbole de mort et de résurrection, condition de toute grande réalisation et représentation mythique par excellence. D'autre part, la rapidité même du processus est significative car, comme l'a noté Lévy-Bruhl, les transformations ne s'opèrent pas dans le mythe au rythme actuel mais de façon notablement accélérée<sup>46</sup>. On retrouve à plusieurs reprises le même thème chez Suétone: un palmier pousse devant la maison d'Auguste, un

chêne déjà flétri retrouve sa vigueur lorsque l'empereur arrive à l'île de Caprée<sup>47</sup>, un rejeton de palmier grandit si vite qu'il devient un arbre adulte en quelques jours et que des colombes viennent y nicher<sup>48</sup>. Outre la rapidité caractéristique du phénomène, ce dernier cas présente une singulière analogie avec la parabole de la graine de sénevé qui a d'ailleurs son pendant dans les Upanishads. L'inspiration mythologique est ici absolument transparente dans sa convergence avec des textes sacrés appartenant à des civilisations entièrement différentes. Le même thème réapparaît plus loin à propos de Vespasien et ce n'est sûrement pas non plus un hasard si ce sont les deux meilleurs empereurs et les deux plus prestigieux qui bénéficient de cette profusion de prodiges au symbolisme éloquent et si propre à conférer à leur règne l'incomparable aura du mythe. Suétone n'hésite d'ailleurs pas à se répéter presque mot pour mot, ce qui prouve que les événements qu'il relate ne relèvent en rien de l'histoire mais sont bel et bien des archétypes intemporels. Une nouvelle branche pousse brusquement sur le tronc d'un vieux chêne à chaque fois qu'il naît un enfant à Vespasia et, à la naissance de Vespasien, cette branche a la taille d'un arbre; plus tard, un cyprès, abattu subitement sans la moindre raison, se redresse aussi mystérieusement le lendemain, plus verdoyant et plus vigoureux que jamais<sup>49</sup>. Ce même arbre retombera d'ailleurs brutalement, mais définitivement cette fois, à quelque temps de la mort de l'empereur<sup>50</sup>: l'étroit lien qui unit l'homme et le végétal

ne saurait être suggéré plus clairement. L'Histoire Auguste use également de ce procédé mais avec des exagérations qui lui donnent une allure parfois franchement caricaturale. Peu avant la mort de Seuerus Alexander, un laurier, très vieux et d'une taille gigantesque, s'abat tout à coup; le même incident se reproduit mais pour trois figuiers cette fois, dont les fruits sont appelés "alexandrines"<sup>51</sup>. Parmi les présages ayant annoncé l'accession au trône de Maximinus, l'auteur rapporte qu'une vigne plantée par le futur empereur aurait en un an atteint une taille surprenante ("mirae magnitudinis") et produit des raisins pourpres<sup>52</sup>. Un phénomène analogue est signalé à propos de Tacitus, une vigne se mettant à produire du raisin pourpre l'année de son arrivée au pouvoir, alors qu'elle n'en produisait jusque là que du blanc.

Dans ces dernier cas, l'association de l'homme et du végétal est encore clairement perceptible mais elle est en partie occultée par les traits prédominants du présage qui doit permettre de saisir une préfiguration de l'avenir<sup>53</sup>: ici la pourpre des grappes renvoie évidemment à la couleur impériale. On trouve chez Ammien un épisode très curieux, magistralement analysé par Michel Meslin qui y voit la preuve "que les phénomènes merveilleux [ont] exercé dans l'Antiquité tardive une influence psychologique analogue à celle des mythes dans les sociétés archaïques"<sup>54</sup>: il s'agit de la floraison des balais qui servent à nettoyer la Curie. Aux dires mêmes d'Ammien, le phénomène est censé présager l'accession aux plus hautes charges publiques des

personnages de la plus basse extraction<sup>55</sup>. Michel Meslin, qui souligne à très juste titre que ce prodige est "unique dans l'histoire romaine", n'insiste cependant pas assez sur son caractère caricatural. Ce qu'Ammien entend dénoncer, écrit-il, "c'est peut-être bien la décision, prise le 18 novembre 367, par Valentinien, d'accorder la dignité sénatoriale aux retraités les plus élevés en grade parmi les notarii, les agentes in rebus et autres personnels subalternes de sa Cour."<sup>56</sup> L'hypothèse est extrêmement séduisante car il devient dès lors très clair que les balais représentent ces exécutants qui ne devraient être que de simples instruments au service des autorités politiques. L'image de la floraison qui signifie dans tous les cas l'élévation à la gloire, fût-elle, comme ici, indue, associée à la vulgarité des balais, exprime sans ambiguïté le profond dédain d'Ammien et constitue la forme de raillerie la plus caustique qui soit. L'invention de ce prodige est d'une incomparable habileté dans la façon dont le langage du mythe est détourné pour lui faire dire l'inverse de ce qu'il suggère ordinairement car le prestige qui devrait être attaché spontanément au symbole végétal est transformé en flétrissure du fait que l'objet qui lui tient lieu de support est des plus vils. Il est impossible de savoir si Ammien utilise en toute connaissance de cause les ressorts de l'imagination symbolique ou s'il est le premier à croire au prodige. Cela importe peu car l'essentiel est de saisir à partir d'un exemple particulièrement frappant comment l'historiographe mythifie

un événement historique qui revêt à ses yeux une portée considérable du point de vue politique, avec tout ce qu'il suppose de bouleversements dans l'organisation traditionnelle de la société.

Le second thème mythologique relevé par J. Bayet est celui de l'"ouverture magique du passage"<sup>57</sup> dont on trouve un exemple chez Suétone avec l'apparition soudaine d'un joueur de flûte à la taille et à la beauté surhumaines, qui entraîne les troupes de César à sa suite et les invite clairement à franchir le Rubicon<sup>58</sup>; dans les Annales, Tacite rapporte également comment Germanicus se sent encouragé à attaquer les Chérusques après que des aigles ont surgi devant son armée, semblant lui faire signe de les suivre<sup>59</sup>. A côté de ces séquences qui reproduisent des schémas d'origine mythologique, l'historiographie transpose des représentations symboliques qu'elle anime en leur conférant une dimension temporelle. C'est ainsi que, parmi les prodiges qui se produisirent sous le règne d'Antoninus Pius, l'Histoire Auguste mentionne un serpent d'une taille inhabituelle que l'on aurait vu en Arabie "se dévorer lui-même de la queue au milieu du corps."<sup>60</sup> Or l'image du serpent qui se mord la queue, l'ouroboros, se rencontre dans de nombreuses civilisations où elle peut d'ailleurs recevoir des significations différentes<sup>61</sup>. C'est le même processus qui est à l'oeuvre chez Tite-Live lorsqu'il relate que "pendant le sommeil d'un enfant, nommé Servius Tullius, sa tête fut, dit-on, entourée de flammes (caput arsisse ferunt) sous les yeux

de plusieurs témoins (multorum in conspectu)."<sup>62</sup> Ici encore, le prodige est la représentation dramatique d'une conception très courante qui associe la lumière émanant d'un être, de sa tête notamment, et l'élection divine dont elle est le signe<sup>63</sup>. Le chapitre consacré par Suétone aux présages qui n'ont cessé de signaler l'exceptionnelle grandeur d'Auguste est particulièrement riche en notations de ce genre<sup>64</sup>. Ainsi la mère du futur empereur aurait été fécondée par un serpent: la mise en scène de cette croyance traditionnelle universellement attestée<sup>65</sup> à l'union de la femme et du serpent contribue à élever davantage Auguste au-dessus du commun des mortels. Elle est un élément essentiel de sa légende et concourt avec tous les autres à créer autour de l'empereur un climat de surnaturel qui témoigne de son étroite parenté avec les dieux. Quoi de plus éloquent à cet égard que l'admirable récit qui rapporte comment l'enfant, sachant à peine parler, impose silence à des grenouilles importunes en sorte qu'elles n'oseront plus jamais se manifester dans sa propriété ? On se trouve ainsi transporté dans cette période mythique où l'homme communiquait avec les animaux soumis à son autorité et les pouvoirs merveilleux du futur empereur sont le signe de ses liens privilégiés avec cet univers inaccessible aux autres hommes mais dont lui-même détient la clef. On a peut-être un autre exemple de cette solidarité mythique entre un homme désigné par les dieux pour remplir une mission supérieure et l'animal lorsque, peu avant la mort de César, les chevaux qu'il avait consacrés

après le passage du Rubicon refusent toute nourriture et se mettent à verser des larmes<sup>66</sup>.

Il reste à examiner une dernière forme de merveilleux mythologique à laquelle appartiennent manifestement certains prodiges rapportés par les historiographes: il s'agit précisément des paroles prononcées par des animaux. Mis à part un cas chez Suétone où une corneille énonce quelques mots<sup>67</sup>, c'est l'oeuvre de Tite-Live qui est particulièrement riche en phénomènes de ce genre, toujours rapportés avec beaucoup de sobriété. C'est ainsi que l'on peut lire, parmi bien d'autres manifestations étranges: "un boeuf (ou une vache) parla"<sup>68</sup>. Deux fois seulement Tite-Live ajoute que le prodige a été dûment établi ("satis constabat")<sup>69</sup>. Il n'y aurait donc pas lieu de s'attarder sur ces cas s'ils n'étaient la marque d'une intrusion du mythe dans l'histoire. Lévy-Bruhl a en effet remarqué que de nombreuses civilisations archaïques se représentent les animaux comme doués de facultés semblables à celles de l'homme dans la période qui a précédé l'état actuel du monde. Par conséquent, un animal qui parle "a seulement conservé le privilège dont jouissaient ses ancêtres, tandis que ses congénères en sont maintenant privés."<sup>70</sup> Lorsqu'un animal parle, on se trouve ainsi ramené en arrière, à une époque révolue de l'humanité avec laquelle le présent entre soudain en communication, acquérant de ce fait une dimension nouvelle, avec toutes les caractéristiques qui lui sont inhérentes. Ainsi s'opère dans le creuset de l'historiographe une véritable alchimie

du temps qui a pour but de transmuter les hommes et les choses en les faisant participer de la nature du mythe. Le merveilleux est un instrument privilégié de ce grand oeuvre parce qu'il fait partie intégrante du mythe, parce que le mythe ne saurait être autre que merveilleux. Prendre la mesure de l'incoercible impulsion par laquelle l'historiographie tend vers le mythe, c'est donc évaluer très exactement ses besoins en merveilleux, qui sont d'autant plus considérables que, non contente de ne pouvoir s'en dispenser, elle en fait l'un de ses principaux fondements. L'historiographie apparaît ainsi comme le lieu où, d'une certaine façon, s'abolit la distinction du naturel et du surnaturel dans la mesure où, comme on l'a vu, le temps d'avant ce temps-ci n'est plus qu'un prolongement plus ou moins obscur de l'histoire que les hommes vivent et dont leurs ancêtres leur ont légué le souvenir plus ou moins estompé. Mais, d'un autre côté, cette présence du merveilleux en son sein ouvre des brèches dans cette continuité temporelle que nous avons fini par vider complètement de tout ce que la raison ne parvient pas à réduire. Le rationalisme des Anciens ne s'est pas rendu coupable de cette monstrueuse phagocytose. Ils ont su ne pas dépasser la frontière fatidique au-delà de laquelle la nature n'est plus que morne platitude et l'histoire des hommes le radotage insipide et inlassable des taux de croissance, l'éternel retour des statistiques et le déroulement indéfini du sombre ennui qu'elles distillent. La manière dont on a écrit l'histoire sous l'Empire romain est un précieux

témoignage de cette prudence inspirée. Elle a peu de rapport avec la nôtre: non pas, on l'a vu, que les Anciens eussent été incapables de référer le déroulement des événements à des causes respectables mais ils ne se sont pas contentés de simples comptes rendus dont l'objectivité ne l'aurait disputé qu'à leur parfaite insignifiance. Le monde et la geste des hommes à qui ils avaient remis leur destinée, bien malgré eux parfois, leur paraissaient mériter un tout autre regard. C'est à déchiffrer ce regard qu'il convient maintenant de s'attacher.

#### Notes du chapitre VI

1. Sénèque et le Néron solaire, p. 63.
2. Sénèque et le Néron solaire, p. 65.
3. Sénèque et le Néron solaire, p. 67.
4. Vies..., VI, Néron, vi, 1.
5. Sénèque et le Néron solaire, p. 64.
6. A. K. COOMARASWAMY, Hindouisme et bouddhisme, Paris: Gallimard (coll. "Idées"), 1980, p. 18.
7. Mythe et épopée I, p. 269.
8. Mythe et épopée I, p. 273. Eliade reprend à son compte

- la position de Dumézil: cf. Histoire des croyances..., p. 109; La nostalgie des origines, pp. 73, 299.
9. Mythe et épopée III, pp. 45-46.
  10. Mythe et épopée III, p. 59. Sur le prodige du lac Albain, voir toute la première partie de l'ouvrage, "La saison des rivières", pp. 19-89.
  11. Mythe et épopée III, p. 196. Sur Camille, voir toute la seconde partie de l'ouvrage, "La saison de l'aurore", pp. 191-199.
  12. Mythe et épopée III, p. 88.
  13. Cf. Mythe et épopée I, pp. 423-428 et III, pp. 268-281.
  14. Vies..., I, César, LXXVIII, 7-9.
  15. Le centurion borgne et le soldat manchot, pp. 617-618, 619.
  16. Cf. G. DUMÉZIL, Mythe et épopée III, p. 197: "Chacun de nous est libre, trop libre, de faire plus ou moins de crédit, d'après son tempérament, à ce qu'il appellera soit des témoignages enjolivés, soit des fictions historicisées."
  17. F. CHÂTELET, La naissance de l'histoire, pp. 44-45.
  18. La naissance de l'histoire, pp. 73-74. Cf. P. VEYNE, Les Grecs..., pp. 35-38, 85-88: "Ainsi, grâce à l'aïtiologie, même la plus minuscule des cités grecques aura sa personnalité; elle sera une personne morale, membre de plein droit de la société des cités." (p. 88)

19. AMMIEN, XIV, VIII, 3.
20. Histoire des croyances..., p. 115.
21. Cf. M. ELIADE, Le sacré et le profane, p. 63: "le Temps sacré [...] est <sup>un</sup> Temps mythique, un Temps primordial, non-identifiable au passé historique, un Temps originel"; Mythes, rêves et mystères, pp. 13-14: Le mythe "révèle que quelque chose s'est pleinement manifesté, et cette manifestation est à la fois créatrice et exemplaire, puisqu'elle fonde aussi <sup>bien</sup> une structure du réel qu'un comportement humain. [...] Toute mythologie est une ontophanie. Les mythes révèlent les structures du réel et les multiples modes d'être dans le monde." K. PAPAIOANNOU, La consécration..., p. 160; R. CAILLOIS, L'homme et le sacré, pp. 131-134; P. VEYNE, Les Grecs..., p. 29.
22. La mythologie primitive, pp. 11-12.
23. Les Grecs..., p. 29; cf. p. 36.
24. AMMIEN, XXII, VIII.
25. XXII, XVI.
26. Les historiens grecs, p. 29.
27. Les historiens grecs, p. 176.
28. Annales, XII, XXIV.
29. Histoires, V, II.
30. Histoires, IV, LXXXIII-LXXXIV.
31. La Germanie, II, XXXIV, XL.

32. Vies..., III, Tibère, lxx, 5.
33. L. LÉVY-BRUHL, Carnets, pp. 186-187.
34. Heur et malheur du guerrier, p. 12.
35. M. ELIADE, Aspects du mythe, pp. 140-141; voir aussi pp. 214, 230; Traité..., p. 361.
36. La mythologie primitive, pp. 222-223, 314.
37. Aspects du mythe, pp; 18-23.
38. Préface, 10.
39. M. ELIADE, Aspects du mythe, p. 16; cf. p. 167: "On pourrait dire que Tite-Live et Plutarque, en fournissant des modèles exemplaires à la vie civique et morale, remplissaient, dans l'éducation des élites européennes, le rôle des mythes dans les sociétés traditionnelles." Cf. Mythes, rêves et mystères, p. 64; F. CHÂTELET, La naissance de l'histoire, p. 46.
40. Cf. J.-M. ANDRÉ, La philosophie à Rome, p. 19; J.-M. ANDRÉ et A. HUS, L'histoire à Rome, pp. 17 et 93.
41. III, lxxv, 1.
42. III, li.
43. Croyances et rites..., p. 27. Voir aussi p. 59: "Le rattachement de la vie d'un groupe ou d'un individu à un arbre, c'est un phénomène [...] souvent noté chez les 'primitifs', tenace chez les Romains".
44. XLIII, xiii, 6.
45. Histoires, II, lxxviii. Ce prodige se retrouve, mot

pour mot, chez Suétone (cf. note 49).

46. La mythologie primitive, pp. 37, 156-157, 224.
47. Vies..., II, Auguste, xcii.
48. Vies..., II, Auguste, xciv.
49. Vies..., VIII, Vespasien, v.
50. Vies..., VIII, Domitien, xv.
51. Seuerus Alexander, LX, 4.
52. Maximini duo, XXX, 1.
53. Cf. M. MESLIN, Le merveilleux comme langage politique..., p. 355: "Chez Ammien, comme du reste chez les écrivains de l'Histoire Auguste, le prodige tend à devenir presque exclusivement un signe préfiguratif et déterminant, dans la mesure où il est l'expression d'un ordo fatalis".
54. Le merveilleux comme langage..., p. 356.
55. XXVIII, 1, 41-42.
56. Le merveilleux comme langage..., p. 358.
57. Croyances et rites..., p. 54.
58. Vies..., I, César, xxxii.
59. II, xvii, 2.
60. Antoninus Pius, IX, 4.
61. Cf. J. CHEVALIER et A. GHEERBRANT, Dictionnaire des symboles, Paris, Robert Laffont/Jupiter (coll. "Bouquins"), 1982, art. "Ouroboros".
62. I, xxxix, 1.

63. Cf. Dictionnaire des symboles, art. "aura", "auréole" et "nimbe".
64. Vies..., II, Auguste, xciv.
65. Cf. M. ELIADE, Traité..., pp. 147-148; D. ALLEN, Mircea Eliade..., p. 130; Dictionnaire des symboles, art. "serpent", p. 875.
66. SUÉTONE, Vies..., I, César, LXXXI.
67. Vies..., VIII, Domitien, xxiii.
68. III, x, 6; XXIV, x, 10; XXVIII, xi, 4; XLI, xiii, 1; XLIII, xiii, 3.
69. XXVII, xi, 4; XLI, xxi, 13.
70. La mythologie primitive, p. 58.

## CHAPITRE VII

### LA LÉGENDE DES SIÈCLES

"Je n'ai jamais eu la curiosité de vérifier l'exactitude historique du récit de Nestor. Et d'ailleurs qu'importe ? Il y a une vérité humaine - j'allais écrire nestorienne - qui passe infiniment celle des faits."

Michel TOURNIER, Le Roi des Aulnes

L'étroite parenté qui unit l'historiographie et le mythe ne se limite pas à une simple filiation par laquelle l'épopée d'un peuple continuerait la légende de ses grands ancêtres. Plus profondément, la fonction de l'histoire et la visée même de l'historien, au moins jusqu'à l'époque moderne, entretiennent un rapport d'analogie avec celles du mythe qui constitue, pour toute société, le compendium de ses valeurs les plus élevées.

L'historiographe de l'antiquité ne se contente pas de relater des faits pour eux-mêmes, d'en exposer le détail avec le maximum de rigueur et d'objectivité dans le simple but de les faire connaître ou de les reconstituer dans leur intégralité. Comme le mythe, l'historiographie a pour but de manifester des essences par le biais de la narration et de favoriser le processus intellectuel de leur intuition. Soit par exemple les épisodes merveilleux dont s'auréole l'existence des empereurs: la question ne se pose absolument pas de savoir s'ils sont réels ou fictifs. Ils ne valent pas, en effet, pour eux-mêmes, mais

seulement par ce qu'ils signifient. Ils ne décrivent pas un fait, ils révèlent une Idée: celle, transcendante, de l'autorité impériale. L'empereur jouit d'une proximité toute particulière avec le monde invisible, il y participe d'une certaine façon; il vit en partie dans une autre dimension qui est aussi celle du mythe. C'est pour témoigner de ce prestige dont il est le bénéficiaire privilégié que les historiens font de l'empereur le sujet d'événements à proprement parler mythiques.

Aussi sceptiques soient-ils à bien des égards, les historiographes se meuvent dans la sphère du sacré: il s'agit bien moins pour eux de retranscrire des événements que de les déchiffrer. C'est ainsi à une véritable lecture du passé qu'ils se livrent et ce serait leur intenter un faux procès que de les accuser de partialité: dans la mesure où ils se proposent précisément de dévoiler un sens, la froide objectivité se trouve exclue d'emblée. Un Tacite est certes conscient de la nécessité de ne pas se laisser aveugler par ses passions pour conserver un jugement sain mais il ne remet nullement en question le bien-fondé de la démarche par laquelle il mesure les êtres et les choses à l'aune des valeurs qui ont fait et doivent continuer de faire à ses yeux la grandeur de Rome. S'il se penche sur le passé et tente de le faire revivre avec toutes les ressources de son talent, ce n'est pas pour satisfaire la soif quasiment inextinguible du savoir pour le savoir des sciences humaines actuelles. Rien ne lui est plus étranger, et cela vaut aussi pour les autres

historiographes, que cette investigation minutieuse et systématique à laquelle sont soumis aujourd'hui les aspects les plus infimes de la réalité. Bien au contraire, sa principale préoccupation est de ne retenir que ce qui mérite de l'être et de ne pas submerger son lecteur de détails insignifiants. C'est pourquoi il se plaint de n'avoir souvent à relater que des faits "petits (parua) et indignes de l'histoire (leuia memoratu)"<sup>1</sup>, qui ne représentent qu'une "monotone et fatigante uniformité"<sup>2</sup>, mais se flatte, en revanche, d'avoir parfois su trouver des "faits dignes d'être connus (digna cognitu), bien que laissés par d'autres dans le silence."<sup>3</sup> Quant à Tite-Live, il exprime d'emblée sa crainte de sombrer dans la banalité: "mon sujet me semble vieux et surtout rebattu (uol-gatam: répandu dans le public, offert à tout le monde)"<sup>4</sup>. Ammien souligne également la nécessité pour l'historien de sélectionner "les faits dignes d'être retenus (ut quae- quae memoria digna sunt)"<sup>5</sup> car il ne convient pas d'exposer des détails obscurs: "nec historiam producere per minutias ignobiles decet." C'est pourquoi il écarte délibérément de son oeuvre les combats "moins dignes d'être racontés" et dont il ne vaut pas la peine d'évoquer l'issue<sup>6</sup>. Ce rejet de tout ce qui est trop insignifiant et, de ce fait, incompatible avec la grandeur et la noblesse inhérentes à la matière historique est également revendiquée par les écrivains de l'Histoire Auguste. L'auteur de la vie d'Opellius Macrinus déplore la pauvreté de la vie privée de ces empereurs médiocres et dont le

règne a été par ailleurs si bref que rien de bien notable ne peut en ressortir. Sa tâche consiste, à ses yeux, à extraire de ce quasi néant ce qui vaut d'être dit et connu, ce qui est digne de mémoire et non d'accumuler les notations vaines et triviales qui ravalent l'historiographie au rang d'un bavardage insipide<sup>7</sup>.

Par delà la crainte de susciter l'ennui du lecteur, on devine chez les historiographes le dessein plus vaste et plus déterminant de lui faire toucher du doigt l'éminente dignité de leur objet et le merveilleux apparaît comme un instrument incomparable au service de cette fin. En tant que manifestation privilégiée du sacré, il en imprime en effet la marque sur tout ce à quoi il est associé. Or le sacré, dans une société traditionnelle, est non seulement la valeur suprême mais le fondement de toutes les autres, la source unique d'où elles tirent leur puissance d'attraction sur l'esprit des hommes. Cet état de choses est d'ailleurs loin d'avoir disparu à l'époque moderne où les hommes continuent de conférer un caractère sacré à tout ce à quoi ils attachent une importance considérable, à tout ce qu'ils placent au-dessus de la mesure commune. Ainsi, une aberration telle que le culte de la personnalité n'est en définitive rien d'autre que l'altération d'un sentiment du sacré que toutes les tentatives de démystification ne sont jamais parvenues à extirper complètement. Même sous une forme aussi déviée et inattendue, s'exprime une tendance humaine fondamentale qui consiste à référer toute chose à un absolu sans lequel

elle n'aurait ni sens ni existence, sans lequel il n'y aurait pas même, pour l'homme, d'univers:

"La conscience d'un monde réel et significatif est intimement liée à la découverte du sacré. Par l'expérience du sacré, l'esprit humain a saisi la différence entre ce qui se révèle comme étant réel, puissant, riche et significatif, et ce qui est dépourvu de ces qualités, c'est-à-dire le flux chaotique et dangereux des choses, leurs apparitions et disparitions fortuites et vides de sens."<sup>8</sup>

Le sacré est toujours ce par quoi le monde reçoit pour l'homme sa structure la plus intime mais on décèle chez les Romains un glissement par lequel il se déplace progressivement de la nature vers la culture, c'est-à-dire vers le domaine plus divers et plus mouvant des activités humaines, notamment la politique.

K. Papaioannou a très justement noté que la naissance de la conscience historique ne pouvait avoir lieu que sur les ruines de "la vieille piété cosmique"<sup>9</sup>. Sans doute n'est-elle pas encore tout à fait morte sous l'Empire mais elle a déjà presque complètement cédé la place à une nouvelle configuration du sacré qui se manifeste toujours à travers les êtres naturels, hommes, choses ou animaux mais pour signaler désormais un événement historique particulièrement important. C'est ainsi que le prodige est en premier lieu le fait signifiant par excellence, celui qui mérite d'être enregistré parce que

son caractère insigne s'impose à l'évidence, dans la mesure même où il sort de l'ordinaire et par conséquent se distingue. En second lieu, le prodige est un indicateur; il désigne le moment où il se produit comme exceptionnel, il fait date, il marque un instant ou une époque du sceau indélébile de la transcendance et aussi, du même coup, les événements contemporains, surtout ceux qui lui sont directement liés: "Prodigium [...] auf ein historisches Ereignis weist."<sup>10</sup> D'où son rôle irremplaçable dans l'historiographie antique dont la perspective est radicalement étrangère à celle de l'histoire moderne: loin de jeter un regard uniforme sur une succession d'événements d'égal intérêt, elle choisit, souligne, met en relief, fait ressortir. Le merveilleux témoigne alors avec éclat du prestige d'un personnage ou au contraire de son ignominie, de la grandeur d'une époque ou de sa bassesse. Il établit des ruptures, des différences, il manifeste des qualités. La profusion des signes favorables ou sinistres se déchiffre comme un langage qui se superpose aux événements pour en révéler la substance. Lévy-Bruhl a très bien montré que, dans les sociétés traditionnelles, "toute expérience qui sort un peu de l'ordinaire, en bien ou en mal, équivaut à une révélation"<sup>12</sup>. A Rome, cette attitude spontanée de l'homme traditionnel à l'égard de la nature est transposée telle quelle dans le domaine de l'histoire. A la notion d'un espace qualifié s'ajoute celle d'un temps polarisé qui, développée, est peut-être la racine de l'historicisme moderne.

"Pour l'homme religieux, l'espace n'est pas homogène"<sup>12</sup>, la manifestation du sacré y introduit des points de repère, des directions, des distinctions qualitatives qui mettent fin au désarroi de la conscience devant la relativité en permettant une orientation infail-  
lible<sup>14</sup>. Les Romains ont adopté un point de vue analogue à l'égard du temps. Chaque prodige, chaque signe, chaque éclosion singulière du merveilleux constitue un "point d'appui absolu" qui libère l'esprit de l'angoisse de l'indifférence et de l'uniformité, lui fournit un fondement sûr pour son appréciation des êtres et des événements. Notre pensée historique fait fond sur les présupposés de la science et ne tolère que ce qui est garanti par des documents quantifiables. Cela ne signifie nullement que l'histoire échappe à la subjectivité mais il reste qu'elle prétend toujours s'écrire malgré la subjectivité, déjouer ses pièges, écarter délibérément tout jugement de valeur. Si elle est présente dans l'oeuvre de l'historien, c'est comme une menace cachée dont il faut sans cesse se protéger. Rien de tout cela chez les historiographes de l'Empire, qui n'ont qu'un but: témoigner de la gloire ou de l'infamie, ouvrir sur une succession temporelle différenciée. Leur principale préoccupation n'est pas l'exactitude, la conformité aux faits mais la traduction fidèle des valeurs. Leur critère de vérité historique n'est pas l'objectivité mais l'idéalité. On ne saurait mieux dire ici que P. Veyne: "Lorsque l'histoire est une vulgate, on distingue mal ce qui s'est effectivement passé de ce qui n'a pas pu ne pas

se passer, de par la vérité des choses; tout événement se conforme à son type"<sup>15</sup>. Il y a pour les anciens prégnance du mythe et prégnance de l'Idée, les deux étant étroitement solidaires puisque le mythe est précisément le médium privilégié par lequel l'Idée s'incarne dans le langage, ainsi qu'on le voit chez Platon.

Dans un article remarquable, A. Demandt a analysé en détail "les tendances à la déformation des éclipses de soleil et de lune" dont le récit a été fait par des auteurs anciens. L'auteur constate que sur les quelque deux cent cinquante relations d'éclipses de la littérature antique, plus de deux cents sont imprécises ou inexactes. Son propos est en conséquence de comparer le phénomène tel que nous pouvons aujourd'hui en déterminer objectivement les conditions à la description qui en est faite dans le texte. Les raisons de la transformation que le récit fait subir au phénomène observé résident dans la singularité de l'auteur, les circonstances historiques et le genre littéraire. Mais cette tendance à la déformation est trop générale pour s'expliquer seulement par des raisons particulières et la question se pose par conséquent de savoir si ses modalités n'entrent pas dans des catégories observables dans la plupart des cas.

L'étude montre qu'il existe en effet des types de déformation visant à rendre le phénomène plus facile à saisir et plus frappant. Le premier consiste dans l'accroissement des données quantitatives. Bien que la plupart des éclipses aient été observées en dehors de la zone

centrale, donc comme partielles, le caractère partiel n'a été que rarement indiqué. Lorsque c'est le cas, sont employés les formes de minuere, des expressions telles que tertia pars pour le soleil ou luna quinta, le verbe obscurare. Au contraire, lorsque sont utilisés les termes tenebrae ou nox, on peut se rendre compte, en fonction du lieu d'observation, qu'il s'agit souvent d'une exagération manifeste. L'accroissement du degré d'obscurité apparaît d'ailleurs comme la déformation la plus fréquente. Des éclipses partielles sont couramment transformées en éclipses totales. Il arrive aussi que soient introduits dans la description d'une éclipse partielle des phénomènes qui accompagnent les éclipses totales comme, par exemple, l'apparition des étoiles les plus brillantes chez Ammien<sup>16</sup> ou l'exagération de leur nombre. L'obscurité provoquée par une éclipse totale peut être considérablement exagérée, la zone d'observation étendue, la durée de l'obscurcissement allongée. La durée de l'éclipse qu'Ammien signale en Bretagne est particulièrement exagérée: on passe de huit minutes (durée maximale d'une éclipse de soleil) à plusieurs heures. Une autre tendance consiste à multiplier les éclipses. On trouve ainsi chez Tite-Live des doublets qui s'expliquent par l'histoire des sources, le même phénomène étant parfois mentionné plusieurs fois parce que l'historien ne s'est pas aperçu que la multiplicité des versions était due à la diversité des lieux d'observation. L'auteur conclut que "derrière ces exagérations, on peut supposer en général un penchant incons-

cient ou une intention consciente qui tendent à arranger le phénomène décrit pour le rendre plus expressif, plus impressionnant, plus frappant"<sup>18</sup>. On peut donc distinguer deux formes d'accroissement: la première consiste à porter les données quantitatives au-delà de la mesure fixée parce qu'elles paraissent insuffisantes; la seconde consiste à viser et à atteindre une totalité, une notion complète ("Rundbegriff"): c'est le cas de la transformation d'une éclipse partielle en éclipse totale.

Le deuxième type de déformation consiste dans l'intégration de tous les phénomènes d'obscurcissement dans la catégorie des éclipses. La perturbation atmosphérique qui a suivi la mort de César, par exemple, a été transformée en éclipse chez certains auteurs. Il arrive qu'un coucher de soleil devienne une éclipse. La période d'obscurité au cours de laquelle Romulus est emporté dans les cieux est décrite, par Tite-Live notamment, comme un orage mais par d'autres auteurs comme une éclipse. C'est ainsi également que la tradition crédite la bataille de Crémone d'une éclipse. Tacite, lui, parle seulement de la lueur oblique de la lune<sup>19</sup>. L'éclipse mentionnée par Tite-Live en ces termes: "nox interdiu uisa intendi"<sup>20</sup> n'est en réalité qu'un simple obscurcissement. Le "nox" de l'Histoire Auguste<sup>21</sup> est très excessif et se rapporte sans doute plutôt à un assombrissement qu'à une éclipse de soleil. Cette tendance à faire entrer n'importe quel obscurcissement dans le type de l'éclipse s'explique par le caractère plus particulièrement impressionnant de ce

dernier phénomène par rapport à tous les autres.

Le troisième type de déformation consiste à intégrer les essais d'explication dans la catégorie de la prédiction. Tite-Live en fournit un exemple à propos de Caton l'Ancien<sup>22</sup>. Il apparaît cependant qu'avant Hipparque et la période alexandrine, personne n'avait les moyens de prévoir mathématiquement une éclipse. Quant à une prévision empirique, elle est pratiquement impossible. Tout ce qui a été dit de Thalès est légendaire et a été accumulé peu à peu par la tradition à partir de l'assimilation initiale entre son activité intellectuelle concernant les éclipses et une prétendue prédiction. La raison de cette tendance à la déformation réside dans l'idée que "la prévision exacte signifie en quelque sorte le couronnement d'une explication scientifique"<sup>23</sup>. C'est ainsi également qu'Ammien déclare qu'Anaxagore aurait prédit la chute d'un météorite à Aegos Potamos<sup>24</sup>. Si l'on en croit les auteurs anciens, les phénomènes les plus divers auraient été prédits: Cicéron lui-même transforme la théorie d'Anaximandre sur l'origine des tremblements de terre en prophéties qui se sont réalisées<sup>25</sup>.

Le quatrième et dernier type de déformation consiste dans la synchronisation des éclipses avec d'autres événements. Il arrive fréquemment qu'une éclipse soit située de façon erronée à la troisième heure: c'est le cas chez Tite-Live<sup>26</sup> et chez Obsequens qui fait même durer une éclipse jusqu'à la troisième heure du lendemain<sup>27</sup>. Outre ce transfert temporel, il existe un déplacement

spatial: une éclipse qui n'est que partiellement visible au-dessus de l'horizon est décrite comme se déroulant en plein ciel. C'est le cas chez Tacite qui fait disparaître la lune dans les nuages après qu'elle a retrouvé sa clarté alors qu'en réalité elle passe sous l'horizon pendant l'éclipse<sup>28</sup>. Mais "le caractère incomplet du phénomène visible ne lui paraît pas être une particularité digne d'être transmise"<sup>29</sup> et il invente un détail qui permet de compenser le manque constaté par rapport au phénomène considéré comme normal. Ce ne sont pas seulement les heures mais aussi les dates marquantes (calendes, fêtes, milieu du mois) qui exercent leur attraction sur les éclipses. Mais la tendance la plus fréquente est d'associer les éclipses avec des phénomènes naturels ou avec des événements historiques. L'intention est alors d'en faire le prodige, le signe céleste, qui annonce un malheur sur la terre. La simultanéité d'une éclipse avec un autre phénomène naturel terrifiant, comme un tremblement de terre, peut également être établie pour marquer un événement historique important. L'intention de l'auteur est alors de manifester la sympathie qui unit les phénomènes naturels et humains. Les apparitions de comètes qui accompagnent les éclipses de soleil sont aussi le plus souvent le résultat d'une synchronisation fictive quand elles ne sont pas purement et simplement inventées. Tite-Live avance d'un an l'éclipse de soleil du 6 mai 203 pour la faire coïncider avec la bataille finale de Carthage. Il recule l'éclipse de lune du 21 juin 168 eu égard à la

bataille de Pydna qui a eu lieu le 5 septembre. Le phénomène des comètes qu'Ammien mentionne parmi les signes qui ont accompagné la mort de Valentin s'est produit en réalité deux ans plus tard. Ce processus de synchronisation se produit lorsque l'éclipse et l'événement qu'elle est censée accompagner paraissent à l'auteur particulièrement importants et significatifs. Le procédé qui consiste à rapprocher et à associer des phénomènes séparés par le temps et sans liens contribue à produire une image d'ensemble plus cohérente et plus impressionnante.

Les conclusions de Demandt laissent clairement entendre qu'il y a véritablement prégance, au sens de la psychologie de la forme, c'est-à-dire qu'une certaine structure, en l'occurrence une forme parfaite, s'impose immédiatement à l'esprit. L'historiographe ne se satisfait pas de la médiocrité: non pas qu'il ne se complaise que dans les excès de toutes sortes, mais la dignité de son sujet exige la plénitude du fait. La réalité, à ses yeux, doit être complète. Il admet très volontiers que la vie quotidienne soit plate et que la suite des événements n'offre en définitive rien que de très pâle mais la représentation qu'il en donne ne saurait pécher par le même défaut. C'est précisément à lui qu'il appartient de sublimer cette matière brute pour en faire apparaître les richesses insoupçonnées. C'est pourquoi il n'hésite pas à corriger la réalité lorsqu'elle ne lui semble pas conforme à ce qu'elle devrait être. Encore serait-il injuste de ne voir en lui qu'un vulgaire faussaire car il

ne cherche pas à tromper sciemment dans le but d'en tirer un quelconque profit. Il faut plutôt supposer de sa part une incapacité pure et simple à ne pas compléter spontanément le réel pour l'élever à la hauteur de l'idéal. Cette tendance irrépressible vise à la constitution d'un monde regorgeant de valeur où êtres et choses sont sans cesse transfigurés. Cette fin supérieure justifie seule l'usage du merveilleux qui, à cet égard, peut être considéré aussi comme un expédient littéraire dans la mesure où le récit historique, s'il n'est pas pure fiction, est cependant, aussi fidèle à la réalité qu'il se veuille, une représentation imprégnée par les intentions, avouées ou non, de l'écrivain. Mais il faut souligner une fois de plus que le merveilleux ne se réduit pas à un simple artifice au service d'un effet esthétique. S'il contribue à créer une certaine atmosphère, celle-ci n'est jamais une fin en soi: il ne s'agit pas seulement de captiver le lecteur ou de susciter en lui une riche palette d'impressions variées mais de lui faire appréhender dans toute leur étendue les puissances considérables qui sont en jeu dans les événements relatés. Le plaisir esthétique est certes présent mais ce n'est pas lui qui est recherché au premier chef.

Platon et Aristote ont insisté sur cette idée que l'étonnement était à la source de la recherche philosophique et, plus généralement, de toute connaissance. Dans la mesure où le merveilleux est précisément ce dont on s'étonne au plus haut point, le goût que les hommes

éprouvent pour lui a très certainement quelque chose à voir avec la soif de savoir<sup>30</sup>. L'intelligence se trouve soudain happée hors de ce qui ne lui est que trop connu et se réveille, libérée de l'indifférence dans laquelle la tenait son univers habituel. La merveille l'interpelle et la polarise parce qu'elle introduit une rupture dans l'opacité du monde et apparaît soudain comme quelque chose qui, de par son étrangeté même, mérite éminemment que l'on s'y attache. Plus que la sensibilité esthétique, c'est donc l'intellect que le merveilleux sollicite dans l'historiographie. Si l'imagination y est incontestablement à l'oeuvre, ce n'est pas de façon totalement débridée, dans la mesure où les épisodes merveilleux ne visent pas d'abord à plaire mais à servir un intérêt supérieur: la saisie immédiate de l'essence même d'une époque. L'historiographe est d'ailleurs loin de pouvoir inventer à sa guise puisqu'il est tributaire de ses sources où tous les prodiges et autres phénomènes merveilleux sont déjà consignés. Il reste qu'il lui serait loisible de les écarter, ce qu'il fait d'ailleurs parfois lorsque, sans doute, il se sent l'humeur ratiocinante et que certains phénomènes lui paraissent décidément outrepasser les limites de la vraisemblance. On pourrait attendre notamment d'un Tite-Live ou d'un Tacite qu'ils procèdent à une élimination impitoyable. Si de nombreux prodiges non seulement trouvent grâce à leurs yeux mais encore sont amplement développés dans leurs oeuvres, c'est peut-être que la vraisemblance et la raison ne sont justement pas les valeurs suprêmes

et que l'historien peut se permettre de les reléguer au second plan lorsqu'il entreprend de confronter son lecteur avec un univers où, par la médiation du merveilleux, les êtres et les événements sont chargés d'une énergie tellement intense qu'elle apparaît comme une manifestation du sacré ou d'une puissance analogue, telle en tout cas que les considérations qui président à la conduite habituelle de la vie se trouvent inexorablement balayées.

F. Jacques et B. Bousquet ont souligné, à propos d'un passage d'Ammien Marcellin<sup>31</sup> ce qu'ils appellent "les limites des auteurs anciens: exagération et généralisation, inexactitude chronologique et géographique, contamination par la rhétorique et les lieux communs, rapprochement indu d'événements."<sup>32</sup> En l'occurrence, la description du tremblement de terre suivi d'un raz-de-marée est tellement imprécise qu'elle pourrait s'appliquer à n'importe quelle autre catastrophe du même genre. Les auteurs déclarent qu'elle leur paraît "conventionnelle"<sup>33</sup>, ce qui est certainement tout à fait exact et se comprend d'ailleurs parfaitement à la lumière de ce qui vient d'être dit. La catastrophe est débarrassée des détails concrets pour permettre l'émergence du type dans toute sa pureté, à la manière dont il faut faire abstraction des outrages de l'eau et du temps pour restituer à la statue de Glaucos le marin sa splendeur originelle. C'est alors seulement que le séisme se manifeste dans sa véritable nature: celle d'un événement cosmique "où le destin des hommes se joue en même temps que celui du monde."<sup>34</sup> On trouve deux pas-

sages analogues dans l'Histoire Auguste<sup>35</sup>. Là, comme chez Ammien, le séisme est censé avoir affecté la terre entière puisqu'il est question d'un "désastre universel (mundanum malum)" qui a englouti de nombreuses cités. Le merveilleux ne réside pas ici dans le caractère étrange du phénomène mais dans son amplification: l'intensité exceptionnelle qui lui est attribuée constitue à sa manière une rupture de l'ordre naturel à l'échelle du monde, c'est-à-dire, en fait, de l'Empire qui atteint à cette époque le maximum de son extension territoriale.

L'analyse par Schuster des trois prodiges lunaires que Tite-Live fait précéder la défaite lamentable de Flaminius au lac Trasimène<sup>36</sup> vient confirmer ce qui précède. Leur sens est très clair: ils sont à la fois le signe annonciateur et la marque tangible de l'exceptionnelle gravité de l'événement à venir. "A Capène, en plein jour, deux lunes s'étaient levées", dit Tite-Live. L'apparition simultanée de deux lunes n'a en soi rien d'impossible: il s'agit d'un phénomène optique dont les Grecs connaissaient bien l'explication, comme aussi Sénèque qui la leur empruntera d'ailleurs<sup>37</sup>. L'invention réside plutôt dans le fait que la double lune se montre en plein jour, peu de temps avant une bataille capitale pour le destin de Rome. Il y a peu de chances que le phénomène se soit produit à ce moment précis: il est plus probable qu'il ait été déplacé dans le temps et peut-être aussi dans l'espace afin d'établir une coïncidence frappante. Mais cette légère rectification est encore insuffisante: une

petite correction supplémentaire et le prodige acquiert cette fois une tout autre dimension. Qu'il se produise en plein jour et voilà en effet les règles les mieux assurées complètement bouleversées et l'époque marquée d'une empreinte indestructible. Ajouter un peu plus loin qu'"à Capoue, le ciel avait paru s'enflammer et la lune tomber au milieu de la pluie", c'est renforcer l'impression qui se dégage de l'énumération des prodiges. Celle-ci se trouve ainsi couronnée, comme Schuster l'a bien vu, par une dernière note de caractère nettement apocalyptique<sup>38</sup>. C'est en effet la fin du monde qui se trouve ici clairement évoquée sous ses deux espèces possibles, l'embrassement universel et le déluge, et la défaite des Romains apparaît comme un désastre cosmique préfiguré dans les désordres inouïs dont la nature est le théâtre.

Il ne faut pas chercher la moindre tentative de duperie dans ce recours à des représentations mythiques mais seulement l'expression d'une exigence, essentielle sans doute à tout homme, de plénitude et de riche signification. Les primitifs, dit Lévy-Bruhl, "sentent que le mode d'existence du monde mythique et celui du monde actuel diffèrent qualitativement"<sup>39</sup>. Cette remarque s'applique parfaitement aux Romains si l'on prend soin d'ajouter que, dans leur cas, le monde mythique s'est mystérieusement évanescent puis s'est réincarné tout entier dans l'histoire. Elle est ainsi devenue un lieu privilégié où continuent de se manifester les puissances du sacré. Personne n'irait certes jusqu'à dire qu'elles ont défi-

nitivement déserté l'univers quotidien des hommes et que les dieux sont morts. Il n'en reste pas moins que les marques de leur présence se font de plus en plus ténues et que la religion traditionnelle finira par céder sous les assauts des cultes orientaux avant que le christianisme ne lui donne le coup de grâce.

L'histoire ne serait-elle pas alors comme un musée des antiques croyances tandis que la religion traditionnelle serait de plus en plus largement supplantée par les pratiques magiques et divinatoires ? Comme de nombreux auteurs l'ont en effet remarqué, ce n'est qu'à partir de la seconde guerre punique que les prodiges ont été peu à peu assimilés à des présages. A l'origine, ils n'étaient que des avertissements des dieux, des signes de la colère divine, qui devaient inciter les hommes à s'engager dans le droit chemin ou à y revenir s'ils s'en étaient écartés. En aucun cas ils n'annonçaient l'avenir<sup>40</sup>. Progressivement, l'accent se déplace donc d'une manifestation terrifiante du divin à une préfiguration de l'avenir qui offre un moyen commode de définir les modalités de l'action ou du projet que l'on se propose de mener à bien. Insensiblement, la religion sombre si ce n'est dans la superstition, du moins dans une série de techniques réputées efficaces pour gérer au mieux son avenir. L'historiographie ne peut certes éviter d'enregistrer ce mouvement au point que, de Suétone à l'Histoire Auguste, les présages s'imposent jusqu'à occuper toute la place. Mais, au moins chez Tite-Live et Tacite, une grande partie des

prodiges ont conservé leur nature initiale et apparaissent ainsi comme de pures expressions du sacré que ne vient contaminer aucune des considérations d'intérêt qui interviennent nécessairement lorsque la religion devient un moyen d'obtenir de la divinité si ce n'est tout bonnement ce que l'on désire, du moins des indications précises sur ce à quoi l'on est en droit de s'attendre.

Si, à l'instar du mythe, l'historiographie est le refuge d'un sacré qui se manifeste encore dans sa plénitude par le biais du merveilleux, alors se trouve préservée cette différence qualitative mentionnée par Lévy-Bruhl, qui est d'autant plus indispensable à l'homme qu'il est plus profondément déçu par le monde dans lequel il vit ou par son époque, comme cela semble avoir été le cas des historiographes, si l'on en croit les réflexions amères dont ils ont parsemé leurs oeuvres. Il y aurait donc peut-être plus qu'une simple volonté de conservation dans le soin qu'ils ont pris de consigner fidèlement les prodiges dont leurs sources faisaient état. C'est moins les institutions traditionnelles qu'ils auraient cherché à sauvegarder que l'état d'esprit dont elles procédaient, à savoir la valorisation des êtres et des événements qui découle de leur distinction lorsqu'ils sont marqués du signe du sacré. Dans ce microcosme où ne pénètre que ce qui compte d'individus et de faits marquants et que sépare de l'existence actuelle la barrière fuyante et infranchissable que le présent met sans cesse entre le passé et lui, le sens et la valeur sont présents partout, qui n'attendent

que d'être déchiffrés et appréciés. Leur langage de prédilection est précisément le merveilleux, ce qui explique son extrême concentration là où rien ne peut subsister dont l'existence ne trouve son fondement dans une dignité suréminente, seule capable de justifier sa présence.

On peut donc dire que par sa fonction même, qui est de transfigurer le passé en le dépouillant des scories dont il est inévitablement surchargé, l'historiographie réclame le merveilleux au même titre que le mythe dont elle tient lieu. On n'en voudra pour preuve que ce passage remarquable où Tite-Live relate le courageux sacrifice de M. Curtius qui se jette dans <sup>un</sup> gouffre dans le double espoir d'obtenir de la sorte la possibilité de le combler enfin et d'assurer la perpétuité de l'Etat romain. Rien n'est moins certain que cette légende, avoue l'historien, et c'est peut-être d'un autre Curtius, beaucoup moins glorieux celui-là, que le lac Curtius tire son nom. C'est à elle néanmoins que va sa préférence car, déclare-t-il, "le nom du lac prend une valeur bien plus remarquable par la fable la plus récente que je viens de raconter (ab hac recentiore insignitius fabula est)."<sup>41</sup> Ici se trouve exprimée de la façon la plus explicite qui soit la visée même de l'historiographie. Tite-Live ne dispose d'aucun document valable concernant cet épisode mais seulement de deux traditions divergentes. Il choisit celle qui confère au passé le plus de grandeur, de noblesse, de prestige. Or ce n'est jamais le seul passé qui est en cause mais aussi le présent qu'il fonde. Si le geste de Curtius a pour résultat la disparition

de ce trou qui bée en plein forum comme une accusation continuelle, il est aussi et surtout censé garantir la perpétuité de Rome, c'est-à-dire soustraire la cité à la contingence et à la précarité du monde sensible. L'acte individuel acquiert ainsi une portée plus que collective, universelle, car Rome s'identifie à la totalité du monde. Le choix de Tite-Live n'est pas indifférent: son scepticisme devait le pousser à écarter la fable, c'est elle au contraire qu'il a retenue car en elle et en elle seule se trouve réalisée l'assomption de la ville dans l'éternité et l'incorruptibilité. L'historiographie n'est donc soumise qu'en apparence à la succession temporelle. En réalité, le merveilleux y marque chaque instant du sceau de la transcendance et en fait l'image sur la terre de la plénitude céleste.

De ce point de vue, on ne peut que suivre sans réserves Paul Veyne lorsqu'il écrit:

"Peut-on sans pédantisme condamner quelqu'un qui embrasse avec zèle la bonne cause, celle du Bien qui est aussi le Vrai, pour des raisons qui ne sont pas vraies à la lettre ? Ne vaut-il pas mieux ignorer cette erreur de détail purement verbale ? Pareille indifférence à la véridicité, lorsque les vraies valeurs sont assurées, définit toute une série de conduites historiquement diversifiées."<sup>42</sup>

Platon lui-même en constitue un exemple, et non des moindres, qui, dans La République, admet expressément que le mensonge

puisse être utilisé à des fins supérieures<sup>43</sup>. L'authenticité des épisodes mythologiques est en effet loin d'être assurée. Leur caractère purement fictif apparaît même à l'évidence lorsqu'ils attribuent aux dieux des faits et gestes en contradiction formelle avec leur perfection. Mais quand ils ont en revanche la moindre portée morale, il est tout à fait légitime de les présenter comme véridiques à des fins d'édification. D'ailleurs il n'est pas non plus interdit de les arranger quelque peu pour leur conférer la noblesse et la grandeur morale qui leur ferait éventuellement défaut. Un instrument aussi dangereux ne doit certes pas être laissé entre toutes les mains. Cependant, conclut Platon, "très souvent il faudra que ceux qui commandent aient recours à la fausseté et à la tromperie, dans l'intérêt de ceux qui sont commandés." En d'autres termes, on peut admettre que, dans un domaine aussi essentiel que la vie de l'Etat, la fin justifie les moyens, à condition toutefois qu'elle ait été définie par des magistrats dont la fonction et le savoir sont largement au-dessus de la mesure humaine commune, un peu à la façon du Législateur du Contrat social.

C'est manifestement dans une perspective analogue que se situent Tite-Live et les autres historiographes. Malgré leurs réticences maintes fois exprimées à l'égard du merveilleux, ils y ont recours parce qu'ils disposent ainsi d'un outil adéquat et même absolument irremplaçable pour façonner le récit historique à l'image d'un modèle idéal qui n'est donné ni dans leurs sources ni dans les

événements tels qu'ils se sont effectivement produits, bien que ces deux dernières contraintes interdisent bien entendu de parler d'un libre jeu de l'imagination. Cet outil, ils l'ont utilisé avec plus ou moins de naturel, selon l'étendue de leur propre adhésion aux croyances traditionnelles. On sent bien que le formalisme des listes de présages chez Suétone est beaucoup moins artificiel que celui des listes de prodiges chez Tite-Live dont l'ironie et les réflexions empreintes de scepticisme montrent qu'il n'en est pas vraiment dupe. Mais dans tous les cas, même s'il faut supposer parfois une part non négligeable de calcul, il n'y a ni volonté délibérée de tromperie ni soumission servile à une prétendue loi du genre. S'il y a mensonge, il est, pourrait-on dire, plus vrai que nature parce que la vérité du modèle est supérieure à l'exactitude factuelle. Un tableau qui donne directement à l'idéal une forme sensible vaut mieux que la copie laborieusement fidèle d'une matière événementielle où les valeurs les plus hautes sont certes présentes mais difficilement perceptibles parce que dénaturées, réduites, brouillées par l'inévitable relativité du réceptacle humain dans lequel elles s'incarnent.

Eu égard aux critères de l'objectivité scientifique, l'usage du merveilleux peut bien passer pour une supercherie; eu égard aux exigences d'une pensée pour laquelle la valeur passe avant le fait, il permet l'expression d'une certaine conception de l'histoire dont il serait assurément excessif d'affirmer qu'elle a définiti-

vement cessé d'avoir cours, ainsi qu'en témoignent les profondes réflexions de G. Gusdorf qui cite cette étonnante formule de Lachelier à Emile Boutroux: "C'est la légende qui est vraie et l'histoire qui est fausse."<sup>44</sup> Paradoxalement, mentir peut revenir parfois à dire plus vrai que le vrai car ce qui fait la véritable substance de l'histoire ce sont les "structures mythiques", tout ce riche fonds de la subjectivité individuelle et collective qui transforme les actes en aventures et ceux qui les accomplissent en héros.

"Nous attendons de l'histoire qu'elle réponde à certains archétypes que nous portons en nous, faute de quoi, historiquement vraie, elle serait humainement fausse." Il est par exemple frappant de constater combien les hommes politiques entretiennent avec l'histoire un rapport mythique. Toute décision qui engage le présent et l'avenir doit avoir son précédent historique pour recevoir de lui sa légitimité. On ne saurait se passer d'événements et d'ancêtres fondateurs dont on se réclame et auxquels on revendique une fidélité absolue comme si la nouveauté radicale était d'avance vouée à l'échec ou, pire, au néant. Il n'est certes pas question d'étayer aujourd'hui une campagne électorale sur des miracles mais cela ne signifie nullement que la politique ait coupé tous les ponts avec le sacré. Il a simplement revêtu dans ce domaine d'autres formes d'expression, moins visibles mais sans doute tout aussi efficaces. Dans une culture où le religieux est omniprésent, il faut donc d'autant moins s'étonner de le voir envahir

le politique et s'attacher surtout aux premiers rôles dans l'Etat: empereurs, consuls, généraux, tous les individus dont les fonctions sont déterminantes pour le destin de la Cité et qui auront d'autant plus tendance à accaparer le merveilleux que se concentrent en eux des puissances plus décisives. Quel intérêt les historiographes auraient-ils à exploiter la naïveté du lecteur lorsque tout est fini et que les héros n'ont plus rien à gagner à la flatterie ? S'ils permettent au merveilleux non seulement de survivre mais encore de prospérer, c'est peut-être qu'il est une fois de plus appelé à remplir sa fonction de signe privilégié, de révélateur irremplaçable.

#### Notes du chapitre VII

1. Annales, IV, xxxii, 1.
2. Annales, IV, xxxiii. Cf. XVI, xvi, 1.
3. Annales, VI, vii.
4. Préface, 2.
5. XXVIII, 1, 1.
6. XXVII, 11.
7. Cf. Maximini duo, XXXI, 4; Gordiani tres, XXI, 3; Maximus et Balbinus, IV, 5.

8. M. ELIADE, La nostalgie ..., p. 10; cf. Le sacré..., p. 171.
9. La consécration..., p. 161.
10. A. DEMANDT, Verformungstendenzen..., p. 34.
11. Cf. M. ELIADE, Mythes..., p. 59.
12. La mentalité primitive, p. 389 et passim; cf. M. ELIADE, Le sacré..., p. 22.
13. M. ELIADE, Le sacré..., p. 21.
14. Cf. M. ELIADE, Le sacré..., pp. 22, 26-27; L. LÉVY-BRUHL, La mentalité primitive, II, vi; G. GUSDORF, Mythe..., pp. 48-49.
15. Les Grecs..., p. 21.
16. XX, III, 1.
17. Par exemple en XXII, I, 9.
18. Verformungstendenzen..., p. 17.
19. Histoires, III, xxiii.
20. VII, xxviii, 7.
21. Vita Gordianorum, XXIII, 2.
22. XLIV, xxxvii, 5.
23. Verformungstendenzen..., p. 29.
24. XXII, viii, 5.
25. De la divination, I, cxi.
26. XXXVIII, xxxv, 7.
27. XLIII, LI, XCIV; cf. F. LUTERBACHER, Der Prodigien-glaube..., p. 23.

28. Annales, I, xxviii.
29. Verformungstendenzen..., p. 32.
30. Cf. V. GOLDSCHMIDT, Temps physique..., pp. 363-364.
31. XXVI, x.
32. Le raz de marée..., p. 423.
33. Le raz de marée..., p. 446.
34. Le raz de marée..., p. 426.
35. Gordiani tres, XXVI, 1-2 et Gallieni duo, V, 2-6; cf. E. RAWSON, Prodigy lists..., p. 165.
36. XXII, 1, 9, 10, 12.
37. Cf. M. SCHUSTER, Drei Mondwunder..., p. 161.
38. Cf. Drei Mondwunder..., p. 164.
39. La mythologie..., p. 6.
40. Cf. R. BLOCH, Les prodiges dans l'antiquité..., pp. 82, 85, 135; Les prodiges romains..., p. 121; G. DUMÉZIL, La religion romaine..., pp. 569, 572, 580; P. HÄNDEL, art. Prodigium, 2285, 30-31; 2292, 8-10; P. L. SCHMIDT, Iulius Obsequens..., p. 226.
41. VII, vi, 6.
42. Les Grecs..., p. 90. Cf. G. DURAND, Les structures..., p. 462.
43. Cf. livres II, 382 c-d; III, 389 b et 414 b-c; V, 459 b-d.
44. Mythe..., pp. 226-227; cf. J.-P. VERNANT, Mythe et société, p. 49.

## CHAPITRE VIII

### ALCHIMIE DU VERBE

"Car il n'avait pas seulement vocation de déchiffrer les essences, mais aussi de les exalter, de porter toutes leurs vertus à incandescence. Il allait livrer cette terre à une interprétation tiffaugéenne, et en même temps, il l'élèverait à une puissance supérieure, encore jamais atteinte."

Michel TOURNIER, Le Roi des Aulnes

Alors que César s'apprête à franchir, dans l'il-légalité, les limites de sa province pour gagner Rome avec ses troupes mais qu'il hésite encore à heurter de front la volonté du Sénat et de ses adversaires, apparaît soudain "un homme d'une taille et d'une beauté extraordinaires (eximia)", qui empoigne la trompette d'un soldat et traverse le Rubicon en sonnant la marche, comme pour inviter l'armée à le suivre<sup>1</sup>. Il y a là un signe manifeste des dieux ("ostentum") car ce joueur de flûte surgit du néant: cette brusque ("repente") arrivée qui ne s'inscrit pas dans le cours normal d'un processus naturel marque son origine transcendante tout autant que son aspect extérieur qui excède les caractéristiques de l'humanité courante.

L'apparition survient au moment où César doit se résoudre à l'action et c'est elle qui l'entraîne en avant dans une entreprise irrégulière dont les conséquences seront incalculables pour Rome. Le sens de l'épisode est donc parfaitement clair: César fait, sans aucun scrupule, fi du droit humain mais nul ne saurait le lui reprocher

puisqu'il peut prétendre s'appuyer sur une légitimité supérieure, celle de la volonté divine qui se manifeste avec éclat dans ce prodige qui lui est tout spécialement destiné. Cette interprétation est d'ailleurs confirmée par un autre passage où Suétone mentionne le cheval extraordinaire ("insignus") de César<sup>2</sup>. Ses sabots, divisés en doigts à la manière d'un pied humain, en font un monstre dont la naissance dans la maison de César est interprétée par les haruspices comme un présage de son accession à la dignité impériale. César ajoute foi à cette prédiction et se montre persuadé qu'il existe un lien intime entre la possession de ce cheval et la plus haute fonction de l'Etat, au point qu'il cherche à préserver l'animal en le nourrissant lui-même et tient à être le premier à le monter, de crainte qu'un autre ne l'enfourche avant lui et n'obtienne ainsi la priorité dans la course pour le pouvoir suprême. Cette précaution s'avère d'ailleurs tout à fait inutile puisque, précise Suétone, l'animal ne supporte pas d'autre cavalier. Au-delà de l'illustration particulièrement frappante de l'idée de "participation mystique" si chère à Lévy-Bruhl, ce passage tend à prouver que l'empire appartient à César et à lui seul. Sa possession lui est garantie car elle se fonde sur une légitimité transcendante, l'existence de ce cheval et sa naissance dans la maison de César constituant un signe tangible et incontestable de son élection divine.

Le cas de César est bien entendu loin d'être unique: il n'est pas un empereur dont l'existence ne soit

ponctuée de présages et de prodiges, de toutes ces manifestations merveilleuses qui constituent pour les Romains une expression privilégiée du sacré. En effet, une société traditionnelle ne saurait chercher ailleurs le fondement du pouvoir et de l'autorité:

"Le sacré donne une origine, une signification, une orientation à tout ce que nous pouvons considérer comme étant juridique. Bien plus, c'est le sacré qui donne l'autorité. C'est le sacré qui assure le fondement de la loi, du commandement; celui-ci est de toute évidence valable parce qu'il est sacré, parce qu'il appartient à la sphère du sacré."<sup>3</sup>

La fonction essentielle du mythe est précisément de justifier une situation actuelle qui pourrait paraître arbitraire si elle n'avait son fondement dans une réalité supérieure, inaccessible à la relativité qui caractérise notre monde. Lévy-Bruhl l'avait bien vu, qui écrivait du mythe: "il donne une raison que nous appellerions transcendante ou métaphysique."<sup>4</sup> Le merveilleux joue exactement le même rôle dans l'historiographie et c'est à très juste titre que Michel Meslin a pu parler du "merveilleux comme langage politique chez Ammien Marcellin" car il y a là bien autre chose qu'un simple moyen de propagande: le recours au merveilleux serait incompréhensible sans la représentation du monde qui le sous-tend.

Aucune autorité n'est concevable qui ne puisse asseoir sa légitimité, qu'elle invoque la force, la com-

pétence, la volonté du peuple ou celle des dieux, et les anciens le savaient fort bien. C'est ainsi, rapporte Tite-Live, que les recherches de Paul-Émile aboutissent à la découverte d'une source, tellement inattendue qu'elle apparaît "comme un don des dieux" et qu'elle a pour conséquence immédiate de "conférer au général encore plus de prestige (famae) et d'autorité (auctoritatis) auprès de ses hommes."<sup>5</sup> Certains, comme le note R. Bloch, ont d'ailleurs largement usé de la crédulité populaire en ce domaine mais il précise bien qu'il n'est pas "toujours possible de discerner chez eux la part de la conviction et celle de l'imposture"<sup>6</sup>. Ainsi, a-t-on de sérieuses raisons de mettre en doute la sincérité de Scipion lorsqu'il invoque les augures, les auspices et même les apparitions nocturnes pour convaincre ses soldats que la victoire lui est acquise d'avance, allant même jusqu'à prendre à témoin "les Immortels, protecteurs (praesides) de l'Empire romain, eux qui ont conseillé (fuere auctores) à toutes les centuries de me faire donner le commandement"<sup>7</sup>? Dans une culture où les chefs sont choisis à l'instigation des dieux et ne peuvent conserver leur fonction qu'avec l'assentiment des puissances transcendantes, il est inévitable que le merveilleux apparaisse comme une preuve indiscutable de leur prééminence et qu'ils fassent appel à lui pour amener leurs subordonnés à l'obéissance qu'ils leur doivent: dans une telle position, l'être humain n'est en quelque sorte qu'un intermédiaire et l'on se soumet moins à sa décision qu'à la volonté du ciel lorsque l'on exécute

l'un de ses ordres. Celui qui prend en mains les destinées d'un peuple ou d'une armée n'est pas seulement le garant de l'ordre social, il est aussi et avant tout celui qui a pour mission de préserver l'ordre cosmique dans lequel la société est incluse comme la partie d'un tout.

Il ne faudrait cependant pas s'y tromper: l'usage systématique du merveilleux, s'agissant des personnages importants, ne procède pas, de la part des historiographes, du calcul ni même du simple raisonnement. Sans doute y a-t-il plutôt ici une tendance spontanée, une démarche naturelle de leur esprit par lesquelles ils se représentent dans un même mouvement un être suréminent et les attributs surnaturels qui sont nécessairement attachés à sa personne. Marrou l'avait bien vu lorsqu'il notait que, dans l'antiquité tardive, les figures sculptées des empereurs incarnent moins des individus que "la fonction impériale considérée en elle-même, le principe abstrait de la souveraineté terrestre, image et manifestation visible - 'épiphanie', 'théophanie' - de la souveraineté divine qui l'a investi et surélevé par là même au-dessus de la commune humanité."<sup>8</sup> Par le médium de l'écriture, la représentation du merveilleux dans l'historiographie aboutit exactement au même résultat, à savoir dévoiler l'essence transcendante de l'être supérieur à travers les événements extraordinaires qui lui adviennent. L'accumulation des présages qui, chez Suétone et les écrivains de l'Histoire Auguste, annoncent au futur empereur son accession à la fonction suprême et, plus tard, sa mort n'a pas à être

analysée pour manifester son sens qui est immédiatement donné par la présence même de l'élément suprahumain.

Ce n'est pas la valeur personnelle de l'empereur mais la grandeur de sa fonction qui est signalée par le merveilleux car l'empereur n'a pas véritablement d'existence individuelle en dehors de l'Empire dont il est l'incarnation. C'est sous Auguste qu'apparaît la conception d'une Rome éternelle, destinée par les dieux à établir sa domination sur la terre entière<sup>9</sup>. Cette élection providentielle de la Cité se retrouve tout naturellement transposée dans celle de l'empereur: "au cours du I<sup>er</sup> siècle, l'idée de l'éternité de Rome", note J. Beaujeu, s'associe "avec la croyance à l'éternité divine du prince"<sup>10</sup>. C'est pourquoi la notion d'un individu censé représenter l'Etat fait son apparition à l'époque où les présages commencent à prendre le pas sur les prodiges: "la res publica acquiert un caractère de plus en plus privé, au point que les prodiges ne sont finalement même plus annoncés de l'ager publicus mais des villas et des jardins de la famille impériale."<sup>11</sup> Cette évolution est extrêmement significative et elle est évidemment solidaire du passage de la république à l'empire car le sacré qui, auparavant, s'attachait collectivement au peuple romain, se concentre désormais sur sa tête, c'est-à-dire sur son membre le plus éminent.

On voit ainsi se constituer progressivement une "conception mystique du pouvoir impérial" et du souverain<sup>12</sup> sans laquelle l'omniprésence du merveilleux dans l'histo-

riographie serait strictement incompréhensible. C'est Auguste qui l'inaugure, ce qui explique sans doute qu'il cristallise autour de sa personne la totalité de ses manifestations. Son surnom, tout d'abord, apparaît particulièrement riche de signification: "est augusta la personne ou la chose qui possède plénitude, charge parfaite, d'une force non plus matérielle, mais mystique."<sup>13</sup> C'est bien, en tout cas, l'interprétation qu'en propose Suétone puisqu'il envisage deux étymologies possibles: soit "auctus", soit "aiuum gestus". Dans les deux cas, précise-t-il, "ce terme [...] s'applique également aux lieux sanctifiés par la religion et dans lesquels on fait une consécration quelconque, après avoir pris les augures."<sup>14</sup> Quoi qu'il en soit de la valeur philologique de ces dérivations, le surnom d'Auguste est associé au verbe augere et donc aux substantifs auctor et auctoritas: à lui seul, il représente déjà tout un programme, celui de la dignité impériale, et il contient tous les autres surnoms, notamment ceux de "Pater patriae" et de "conditor urbis", nouveau fondateur de la ville, par lesquels il est assimilé à Romulus, c'est-à-dire à l'ancêtre primordial, auteur de la grandeur romaine<sup>15</sup>. Autour de ce noyau primitif viendront se greffer d'autres éléments qui finiront par engendrer un véritable culte des empereurs. Mais, comme l'ont bien montré L. Cerfaux et J. Tondriau, ce dernier n'est pas allé sans soulever de graves difficultés et en tout cas n'a jamais fait l'unanimité parmi les Romains<sup>16</sup>. Il est donc permis de supposer que l'on se trouve une fois

de plus en présence d'un glissement par lequel ce qui revenait originellement au peuple romain dans son ensemble devient un privilège réservé à une infime élite qui accapare tout le potentiel d'exaltation, de transfiguration, de sublimation, qui réside dans le merveilleux. C'est ainsi que la légende de la fondation de Rome par des descendants de Mars et de Vénus n'était initialement qu'une façon symbolique d'exprimer la supériorité et l'éternité du pouvoir romain victorieux<sup>17</sup>. Cette conception ne cesse pas d'avoir cours sous l'Empire mais elle se personnalise sous la forme de la filiation divine souvent revendiquée par les empereurs<sup>18</sup>.

C'est dans ce cadre général qu'il faut se placer pour éviter de se méprendre sur la véritable intention des historiographes lorsqu'ils paraissent surcharger de faits merveilleux l'existence d'un personnage capital. On ne saurait certes certifier que toute velléité de propagande ou au moins d'apologie soit à exclure rigoureusement car il est évident que certains empereurs ont été meilleurs que d'autres, qu'ils ont su s'attirer une sympathie quasi universelle, tandis que d'autres se sont rendus odieux par leurs méfaits. Ce n'est pas pour autant que les premiers se sont vu réserver par leurs biographes l'exclusivité du merveilleux, au détriment des seconds. Dans tous les cas, le prestige conféré à un individu par une manifestation du sacré vise avant tout sa fonction et, à travers elle, le peuple romain tout entier, si ce n'est Rome en tant qu'entité abstraite, essence pure qui sub-

siste éternellement dans le ciel des Idées et se révèle périodiquement dans toute sa majesté au milieu des périétés auxquelles est sujette son image terrestre, à la manière du "brusque éclat de la foudre qui déchire les ténèbres [...] qui, en transfigurant le monde, remplit l'âme de la terreur sacrée."<sup>19</sup>

La doctrine stoïcienne a fait beaucoup pour accréditer la notion d'un souverain désigné par la providence divine: "on voit à quel point le pouvoir est maintenant sacralisé, et de quelle façon. Idéologiquement, l'empereur et sa famille faisaient corps avec Rome et son génie, et l'ordre romain avec l'ordre cosmique, régi par les dieux."<sup>20</sup> Du fait de l'harmonia mundi, de la sympathie universelle, cette parfaite adéquation ne pouvait pas ne pas se manifester de façon tangible. Puisque le règne d'un empereur est un moment nécessaire dans l'ordre des choses, il est inévitable que les signes en soient inscrits dans la nature, où ils n'attendent plus que d'être déchiffrés par les spécialistes compétents, à savoir les astrologues<sup>21</sup> et les haruspices<sup>22</sup> dont les prédictions de toutes sortes concernant la vie et la mort des empereurs sont particulièrement nombreuses chez Suétone<sup>23</sup>. Celui-ci mentionne d'ailleurs, à propos d'Auguste, l'un des signes les plus éclatants dont un empereur ait jamais été marqué: "Son corps était, dit-on (traditur), couvert de taches, de signes naturels (genitiuis notis), parsemés sur sa poitrine et sur son ventre, qui reproduisaient par leur disposition et par leur nombre (in modum et ordinem ac

numerum) la figure de l'Ourse"<sup>24</sup>. Auguste apparaît ainsi comme un microcosme à l'image du macrocosme, comme le représentant des cieux sur la terre; il porte sur son corps, comme une trace incontestable de la volonté divine, la preuve irréfragable de sa légitimité.

Dans la conception antique, stoïcienne notamment, le pouvoir s'exerce en vue du bien commun. L'empereur, élu des dieux, est habilité à diriger les affaires humaines parce que, plus proche que les autres des puissances célestes, il est en quelque sorte le médium de la sollicitude divine pour les hommes. Ainsi, d'après l'Histoire Auguste, l'arrivée d'Hadrien en Afrique s'accompagne de la première pluie depuis cinq ans<sup>25</sup>. Le fait n'est pas à proprement parler miraculeux mais la coïncidence peut facilement le faire passer pour tel. Le sens de l'épisode, en tout cas, est clair: l'empereur se montre à la hauteur de ce que l'on attend de lui d'après la représentation idéale que l'on se fait de son rôle puisque sa seule présence suffit à annuler les conséquences désastreuses d'un désordre naturel et à rétablir les conditions normales de la vie.

"Le signe prodigieux acquiert [...] une valeur probatoire", écrit M. Meslin; le merveilleux apparaît comme "un principe de légitimation", comme "le fondement de toute légitimité politique."<sup>26</sup> Cela est très clair dans bien des cas mais il en est d'autres où le lien entre le phénomène merveilleux et le sens qu'il cherche à manifester est plus difficile à discerner. Il en est ainsi

par exemple de l'apparition du phénix chez Tacite, dont la signification politique ne saurait cependant faire de doute si l'on remarque, avec J.-P. Martin, que "le Phénix apparaît à trois reprises (seul ou associé) dans des séries monétaires du règne d'Hadrien"<sup>27</sup>. Dans la tradition égyptienne, qui a trouvé à Rome une large audience, cet oiseau légendaire est le symbole du renouvellement permanent des cycles cosmiques<sup>28</sup>. Il évoque en l'occurrence l'avènement d'une ère nouvelle, plus précisément d'un nouvel âge d'or annoncé par l'accession d'Hadrien à la tête de l'Empire. Tout lecteur de Tacite devait en outre connaître les particularités du phénix, notamment celle qu'il avait de renaître de ses cendres, c'est-à-dire de se perpétuer lui-même. L'image ne pouvait dès lors manquer de suggérer une continuité sans faille entre Trajan qui venait de mourir et Hadrien, son successeur par adoption, qui ne remplace pas seulement un empereur idéal mais représente en quelque sorte une nouvelle incarnation de ce modèle parfait. Il n'est pas jusqu'au voyage accompli par le nouveau phénix chargé du corps de son père qui ne rappelât le périple qu'Hadrien a fait effectuer aux cendres de son prédécesseur pour les ramener à Rome.

Les historiographes ont amplement utilisé cette propriété du symbole de transposer simultanément dans plusieurs plans de réalité des significations liées par un rapport d'analogie<sup>30</sup>. C'est ainsi qu'Ammien "trouvait dans le symbole une forme d'expression particulièrement 'fonctionnelle' [...] qui attirait l'historien, parce

qu'elle s'harmonisait avec une conception religieuse où tout peut être signe d'autre chose."<sup>31</sup> L'éclipse de soleil qu'Ammien mentionne tout de suite après avoir relaté la chute d'Ursicin et la scandaleuse promotion d'Agilon<sup>32</sup> arrive à point nommé pour manifester l'atteinte qui vient d'être portée à la justice, l'obscurcissement du ciel ne faisant que traduire de façon saisissante celui des valeurs les plus élevées. L'arc-en-ciel qui se lève à la fin du même livre<sup>33</sup> ne peut manquer d'apparaître également comme un signe des dieux en faveur de Julien, le nouvel empereur dont l'avènement est si proche et qui se manifeste comme l'intermédiaire désigné entre les dieux et les hommes, à l'instar de l'arc-en-ciel, pont jeté entre ciel et terre.

La fin de Romulus, telle qu'elle est rapportée par Tite-Live, constitue un excellent exemple de mise en scène symbolique:

"Soudain éclata un orage accompagné de violents coups de tonnerre. Le roi fut enveloppé d'un nuage si épais qu'il disparut aux regards de l'assemblée. Depuis lors Romulus ne reparut plus sur terre. Les jeunes Romains [...] voyant le trône royal vide, étaient assez disposés à croire [...] qu'il avait été enlevé par l'orage. [...] Tous à la fois poussent des vivats en l'honneur de 'Romulus, dieu et fils d'un dieu, roi et père de la ville de Rome'. Ils implorèrent son appui; ils demandent que 'sa faveur bienveillante étende toujours sa protection sur ses

enfants'."34

Le schéma que l'on peut lire ici en filigrane est tout à fait classique: le prestige du grand roi va de pair avec sa nature divine qui se manifeste par une élévation miraculeuse dans les hauteurs célestes. "L'idéologie royale implique [...], sous une forme ou une autre, l'ascension au Ciel."<sup>35</sup> Cette image, particulièrement frappante dans la représentation de l'apothéose, évoque la supériorité de l'empereur dont l'être suréminent, après son passage sur la terre, retrouve son lieu naturel auprès de la divinité.

La doctrine de l'harmonia mundi, qui fonde les sciences astrologique et divinatoire<sup>36</sup>, entraîne une multiplication de ces recours à l'allégorie, préfiguration dans la nature animée ou inanimée d'un événement humain. Pour les anciens, l'univers forme un tout où les éléments sont en interaction constante les uns avec les autres. On sait que dans le Timée, Platon l'assimile d'ailleurs purement et simplement à un organisme vivant. Selon cette conception, il va de soi qu'un événement quelconque se reflètera nécessairement dans une autre partie du monde, aussi obscurément que ce soit, et qu'il suffit de savoir regarder pour en découvrir la trace.

Les historiographes ne pouvaient manquer d'exploiter les possibilités offertes par cette représentation car ils trouvaient là un instrument de choix pour mettre en valeur tout ce qui leur semblait particulièrement important. Il est en effet logique de penser que plus la

portée d'un fait est grande, plus ses contrecoups seront sensibles dans son environnement immédiat, sans que ce processus soit en aucune façon affecté par le déroulement du temps: l'existence de ce que J. Bayet a si justement nommé les "présages figuratifs déterminants"<sup>37</sup> prouve que l'influence des êtres les uns sur les autres est intemporelle puisque le signe, c'est-à-dire en quelque sorte le reflet ou la conséquence, précède l'événement, c'est-à-dire la véritable cause. Suétone rapporte d'ailleurs une anecdote qui témoigne clairement de cette croyance dans la puissance préfigurative de certaines scènes, de certains comportements ou de certaines paroles. L'astrologue Thrasyllle ayant déclaré à Tibère qu'il serait aussi difficile à Caligula d'être empereur que de traverser à cheval la baie de Baïes, ce dernier s'empresse d'y faire établir un pont de navires afin de la parcourir d'une extrémité à l'autre sur son cheval, comme s'il voyait là la réalisation d'une condition nécessaire pour que lui soit ouverte une possibilité sérieuse d'accéder et de se maintenir à la tête de l'empire<sup>38</sup>.

Le bouillonnement de l'Euphrate qui se produit pendant que Vitellius et Tiridate sont en train d'offrir un sacrifice est interprété comme un présage de victoire parce que l'écume dessine à la surface de l'eau des cercles aisément assimilables à des diadèmes. Certains se prononcent avec davantage encore d'expérience et d'habileté en tenant compte de la mobilité du cours d'eau qui constitue le support du signe: cet élément doit en être

considéré comme une caractéristique essentielle et, par conséquent, entre en ligne de compte dans le déchiffrement. Ceux-là concluent donc tout naturellement que le succès ne sera qu'éphémère<sup>39</sup>.

En ce domaine, c'est une fois de plus Suétone qui s'avère le plus prolixe. Parmi les "prodiges manifestes" qui ont annoncé la mort de César, figure l'épisode suivant: "un roitelet portant un rameau de laurier volait vers la curie de Pompée, lorsque des oiseaux de différentes espèces quittant les arbres voisins le poursuivirent et le mirent en pièces dans cette même salle."<sup>40</sup> Chaque élément de la scène est significatif et correspond à un aspect analogue de ce qui va se passer bientôt: l'oiseau est un avis regaliolus, allusion transparente à la fonction impériale, et porte un rameau de laurier, ce qui rappelle la couronne de laurier dont César avait l'habitude de se coiffer<sup>41</sup>; il est enfin poursuivi et déchiqueté dans l'endroit même où César sera assassiné. Le fait n'a d'ailleurs rien de merveilleux en lui-même mais ce qui le rend prodigieux c'est la coïncidence analogique de ses éléments avec la séquence du meurtre.

Pour obtenir un présage concernant le sexe de son enfant à naître, la mère de Tibère fait incuber un oeuf en le réchauffant elle-même et obtient un poussin muni d'une crête magnifique ("insigniter cristatus"). Le poussin de sexe mâle apparaît ici comme un substitut de l'enfant auquel il est lié par un rapport d'analogie: son foetus est à Livie comme l'oeuf est à la poule qui le

couvait. D'autre part, le signe de la masculinité est surdéterminé: non seulement Livie donnera naissance à un enfant mâle, mais encore aura-t-il un destin exceptionnel puisque l'animal qui le représente ou le double dans l'ordre de la nature est lui-même doué d'une caractéristique extraordinaire. Peu de temps avant sa fin, Tibère renonce à revenir à Rome, effrayé par un prodige ("ostento"). Il découvre le cadavre du serpent dragon qu'il élève dévoré par les fourmis: le fait n'a rien ici non plus de miraculeux mais l'empereur le considère comme un avertissement à cause du message qu'il exprime et dont la signification est presque immédiatement lisible. L'animal de Tibère représente l'empereur lui-même duquel il participe en quelque sorte puisque c'est lui que le nourrit et il y a un rapport d'analogie entre, d'une part, l'unicité et la grande taille de l'animal mort en face de la multitude des fourmis et, d'autre part, la prééminence de l'empereur sur la masse des citoyens. La réalité de l'événement n'est cependant encore que conditionnelle puisqu'il est anticipé dans un fait naturel dont l'interprétation allégorique doit permettre d'éliminer les circonstances qui aboutiront inévitablement à sa réalisation<sup>42</sup>. Il en va différemment lorsque le phare de l'île où Tibère séjournait depuis de nombreuses années est renversé par un tremblement de terre. Il s'agit d'un présage de mort dont l'interprétation allégorique va quasiment de soi: le phare participe de la personnalité de l'empereur en ce qu'ils se tiennent tous deux sur la même terre; il en est de plus

comme le symbole puisque, à l'instar de l'empereur, il se dresse au milieu de l'immensité, lumière pour guider les navigateurs comme le prince est l'intelligence qui gouverne l'Etat<sup>43</sup>.

Il serait vain de multiplier les exemples; tous correspondent à un schéma fondamental unique et à la même intention implicite: manifester sans la moindre équivoque l'enracinement de certains événements dans l'être même des choses. Le merveilleux, sous quelque forme qu'il se présente: prodige ou présage, fait extraordinaire ou presque anodin, arrache l'histoire humaine à la contingence et lui confère le caractère de la nécessité la plus absolue. Elle reçoit de lui la sanction d'une volonté supérieure dont la présence, en s'affirmant au moment opportun, efface tout ce qui peut sembler arbitraire dans la succession apparemment désordonnée des faits. Un empereur n'accède pas au pouvoir par hasard mais parce qu'il a été l'objet d'une élection divine ou cosmique. S'il marque de son empreinte l'histoire des hommes qui lui sont confiés pour la durée de son règne, il est aussi suscité par un univers qui a réuni toutes les conditions de son avènement et qui s'en trouve radicalement affecté, au point que toutes ses parties portent la trace de cette éclosion unique à laquelle toutes concourent. D'où les nombreux signes qui accompagnent sa naissance et sa mort, car l'anéantissement d'un être de cette importance n'est pas une circonstance de moindre portée que son apparition dans le tissu du monde.

"On accorde aux anciens, écrit Tite-Live, la permission de mêler le merveilleux (diuinis) aux actions humaines pour rendre l'origine des villes plus vénérable (augustiora)"<sup>44</sup>. Il ne faut pas se laisser abuser par cette apparente concession: il y a peut-être moins d'ironie dans cette remarque qu'on pourrait le penser. Elle prouve en tout cas que Tite-Live est parfaitement conscient de la véritable fonction du merveilleux qui est de "consacrer", comme il le dit immédiatement après, un être ou un événement. Si les anciens sont excusables d'avoir usé de ce procédé pour conférer un plus grand prestige à tout ce qui le méritait, cela signifie-t-il cependant que la méthode soit devenue caduque ? C'est d'autant moins probable que Tite-Live est le premier à y avoir largement recours: on est donc fondé à se demander si son intention n'est pas plutôt de se forger un alibi que de justifier ses prédécesseurs. Il est trop facile d'invoquer la tolérance lorsque l'on adhère soi-même aux valeurs que l'on feint de n'admettre chez les autres qu'en leur accordant des circonstances atténuantes. L'excuse de Tite-Live est qu'il pourrait précisément les réclamer aussi pour lui car toute son entreprise ne repose-t-elle pas sur la volonté de transfigurer l'histoire romaine et de rendre ses principaux acteurs dignes non seulement de respect et d'admiration mais encore d'une certaine forme de piété qui n'aurait rien d'excessif s'agissant de héros tellement au-dessus de la commune humanité ? C'est ainsi que Décius, qui vient de se dévouer pour l'armée, paraît "plus auguste

qu'un homme (augustior humano), comme envoyé du ciel pour expier la colère des dieux"<sup>45</sup>. La quasi divinisation du personnage est parfaitement claire dans la mesure où Tite-Live avait fait état un peu plus haut de la vision identique que les deux consuls avaient eue "d'un homme d'une taille et d'une majesté plus qu'humaine (uiri maioris quam pro humano habitu augustiorisque)" qui leur annonce que le général qui se sera voué aux divinités infernales obtiendra la victoire pour son armée<sup>46</sup>. En répondant à cet appel, Décimus s'élève au-dessus de la nature humaine et devient semblable à l'apparition céleste que dénoncent seuls comme telle sa taille et surtout son aspect particulièrement noble.

Dans le même ordre d'idées, on trouve chez Tacite une très curieuse digression sur Curtius Rufus qui n'est d'ailleurs mentionné que très incidemment<sup>47</sup>. L'historien commence par insister sur les fortes probabilités d'une naissance obscure, voire déshonorante et précise que, tout en se refusant à mentir, il n'ose pas non plus dire la vérité, sans doute afin d'éviter de sembler discréditer le personnage et sa mère. Toujours est-il qu'il relate un prodige concernant Curtius Rufus et qu'il n'émet pas la moindre réserve sur son authenticité, allant même jusqu'à la confirmer en concluant son chapitre sur la remarque que le personnage a fini par réaliser la prédiction qui lui a été faite, dans sa jeunesse, par une apparition surnaturelle ("species muliebris ultra modum humanum")<sup>48</sup>. On peut se demander quelle est la fonction de ce prodige

qui devait être bien connu à l'époque puisque Pline le Jeune l'évoque longuement dans l'une de ses lettres<sup>49</sup>. Il convient de remarquer que l'apparition trahit son origine divine par cette particularité frappante de son aspect qui est d'excéder les normes de l'humanité courante. Ce supplément d'être viendrait en quelque sorte compenser le déficit que sa basse extraction vaut à Curtius Rufus de porter comme une tare, conférant ainsi au moins un semblant de noblesse à un personnage qui, malgré son insignifiance, a pu accéder à une charge relativement importante.

Par ailleurs, comme on pouvait s'y attendre chez Tacite, le merveilleux vient également illustrer avec éclat et rehausser la dignité de certains cultes. L'historien rapporte ainsi, non pas comme une légende mais comme un fait, les apparitions d'Hercule dans les rêves de ses prêtres du mont Sambulos et les chasses qu'il accomplit invisiblement, bien que le résultat en soit toujours tangible<sup>50</sup>. Il signale que l'autel de la Vénus de Paphos, bien qu'il ne soit pas couvert, n'est jamais atteint par la pluie<sup>51</sup>. L'exemple le plus significatif reste toutefois celui de Sérapis dont Vespasien visite le temple. Tacite consacre deux chapitres à raconter "l'origine du dieu"<sup>52</sup>. Tout commence par une vision nocturne du roi Ptolémée qui aperçoit en songe "un jeune homme d'une beauté extraordinaire (*decore eximio*) et d'une taille au-dessus de celle des hommes (*maiore quam humana specie*)", description typique d'une manifestation divine. L'apparition, bien qu'elle se soit produite en rêve, est tenue

non seulement pour un présage ("omine") mais aussi pour un prodige ("miraculo"). Tout cela, Tacite semble l'admettre sans discussion. L'explication en est sans doute qu'il s'agit d'une légende de fondation où Jupiter lui-même intervient. Quoi qu'il en soit, l'historien rapporte consciencieusement les tourments que la colère divine inflige, en punition de sa négligence, au roi Scydrothémis et le double prodige de la statue montant d'elle-même ("sponte") sur le navire et de la traversée effectuée en un temps invraisemblablement court.

Il faut toutefois remarquer que Tacite ne s'engage guère personnellement dans ce récit. Il se contente de relater les légendes les plus connues et pousse même le scrupule jusqu'à mentionner les autres hypothèses qui ont été formulées sur le sujet. Mais le plus important est que ces deux chapitres, ajoutés aux deux précédents qui sont consacrés aux miracles ayant accompagné la visite de Vespasien au temple de Sérapis, constituent une longue digression dans le récit des événements qui se produisent à Rome. Pourquoi cette rupture dans la succession normale des faits ? Une réponse se dessine si l'on revient à l'épisode des deux guérisons miraculeuses que Tacite introduit en évoquant de façon très explicite les "miracles (miracula) destinés à manifester (ostenderetur) la faveur céleste et la sympathie (inclinatio) des dieux (numinum) pour Vespasien."<sup>53</sup> Il admet donc que les dieux puissent témoigner de la sorte du choix qu'ils ont fait d'un homme pour l'élever à la tête de l'empire, ce qui signifie que

Vespasien a été bel et bien investi d'une mission divine. C'est d'ailleurs la position des médecins qui ne se contentent pas de formuler un avis purement médical: ils exposent à Vespasien l'intérêt qu'il trouverait à tenter l'expérience malgré ses incertitudes et les risques qu'elle comporterait en cas d'échec. Dans ce dernier cas, la responsabilité de Vespasien serait déchargée puisqu'il n'a pas lui-même prétendu avoir reçu un avis divin, tandis que, si l'opération réussit, son indiscutable qualification pour exercer le pouvoir suprême éclaterait aux yeux de tous: "Les médecins [...] répondirent [...] que les dieux avaient peut-être à coeur cette guérison et qu'ils avaient choisi le prince pour ce divin ministère (ministerium)"<sup>54</sup>. Au-delà de la simple faculté de guérir, c'est évidemment la capacité à exercer les plus hautes fonctions de commandement qui est ici visée et c'est surtout pour ces dernières que Vespasien se trouve clairement désigné par le double prodige. Car c'est cela même qui importe: que le prince apparaisse indubitablement comme l'élu des dieux est le meilleur moyen de fonder son autorité politique.

Peut-être l'attitude de Vespasien ne fait-elle que refléter des préoccupations politiques immédiates<sup>55</sup>. L'intention de l'historien, elle, est en tout cas, beaucoup plus vaste et plus profonde. Rien, dans la narration qu'il propose de cet épisode, n'exclut certes qu'il s'agisse d'un bout à l'autre d'une simple supercherie mais il n'est pas non plus un seul mot qui le dénonce comme tel. Le lecteur reste libre de choisir mais cette

insistance sur le merveilleux ne saurait être indifférente car, si pour expliquer les deux guérisons on peut se passer d'une intervention expresse des dieux, il en va tout autrement des prodiges qui sont associés à la fondation du temple de Sérapis. Il serait difficile d'établir que Tacite est sceptique à leur égard. Peut-être l'est-il mais il ne le montre pas car le merveilleux confère à ce culte un incomparable prestige qui rejaillit sur Vespasien mais aussi sur Rome et toute son entreprise de conquête. Quelle meilleure garantie, en effet, de la légitimité de l'Empire que la bienveillance d'un dieu égyptien, habilement associé à Jupiter en personne, pour l'un de ses représentants les plus brillants ?

Le merveilleux ne serait-il dès lors qu'un instrument, particulièrement bien adapté à la mentalité ancienne, de justification idéologique ? S'il y a manifestement un peu de cela, il y a aussi beaucoup plus: la volonté de grandir le réel, surtout dans ce qu'il a de plus significatif, en l'occurrence les événements marquants de l'histoire et cette histoire elle-même dans sa totalité, qui donne tout son sens au destin de Rome et, par là, à l'existence de chaque Romain.

On trouve dans un court chapitre de Tacite<sup>56</sup> un aperçu particulièrement saisissant de ce que pourrait bien être la fonction la plus essentielle du merveilleux, lorsque les amis de Thraséa l'invitent à faire preuve d'une fermeté exceptionnelle face à l'injuste persécution dont il est victime. Une telle attitude, par laquelle il dépas-

serait les limites de la commune humanité, est susceptible de lui conférer une dimension divine: "Il fallait [...] que le sénat entendît des accents d'une voix plus qu'humaine et émanant presque de la divinité. Ce prodige pouvait bien ébranler jusqu'à Néron". Cette transposition du langage religieux dans le domaine profane laisse clairement entendre qu'il entre dans la nature du prodige de transfigurer ce qu'il touche. Sans doute y a-t-il ici une image de ce vers quoi doit tendre, pour Tacite, l'oeuvre de l'historien: la transfiguration d'une réalité qui peut être plate, morne, banale et dont il faut faire apparaître la substance véritable. Ce ne peut être également que le but de Tite-Live qui inaugure son oeuvre en exprimant son désabusement à l'égard de son époque. L'histoire qu'ils écrivent appartient à la fois à la littérature et au mythe. C'est donc tout naturellement qu'elle vise à manifester ce qui, dans le monde, passe le monde.

#### Notes du chapitre VIII

1. SUÉTONE, Vies..., I, César, xxxii.
2. Vies..., César, lxi.
3. J. ELLUL, "Loi et Sacré, Droit et Divin. De la loi sacrée au droit divin" in Le sacré. Paris: Aubier,

- éditions Montaigne, 1974, p. 179; cf. R. CAILLOIS, L'homme et le sacré, pp. 113-115.
4. La mythologie..., p. 179; cf. G. DUMÉZIL, La religion romaine..., p. 87; R. BLOCH, Les prodiges dans l'antiquité..., p. 138; M. MESLIN, Le merveilleux comme langage..., pp. 353, 355, 356, 359, 362, 363; G. SABBAH, La méthode..., p. 550.
  5. XLIV, xxxiii, 3-4.
  6. Les prodiges dans l'antiquité..., p. 142.
  7. TITE-LIVE, XXVI, xli, 18; cf. G. STÜBLER, Die Religiosität..., pp. 123-125.
  8. Décadence romaine..., p. 27; cf. P. PETIT, Histoire..., II, p. 82; III, p. 20.
  9. Cf. G. STÜBLER, Die Religiosität..., pp. 4-6, 14, 48, 200, 206; L. JERPHAGNON, Vivre et philosopher..., pp. 134-135.
  10. La religion romaine..., p. 146.
  11. P. L. SCHMIDT, Iulius Obsequens..., p. 226, note 2.
  12. P.-M. CAMUS, Ammien..., p. 239; voir aussi p. 244.
  13. G. DUMÉZIL, La religion romaine..., p. 125; cf. G. STÜBLER, Die Religiosität..., p. 15.
  14. Vies..., II, Auguste, vii.
  15. Cf. P. PETIT, Histoire..., I, pp. 33-34; G. STÜBLER, Die Religiosität..., pp. 11-12.
  16. Un concurrent..., pp. 77, 338, 380, 425, 432, 436-437.

17. Cf. L. CERFAUX et J. TONDRIAU, Un concurrent..., pp. 274-275.
18. Cf. SUÉTONE, Vies..., I, César, vi; VII, Galba, ii; L. JERPHAGNON, Vivre et philosopher..., p. 36; P. PETIT, Histoire..., III, p. 20.
19. M. ELIADE, Méphistophélès..., p. 26.
20. L. JERPHAGNON, Vivre et philosopher..., p. 144; voir aussi pp. 111 et 114; cf. J.-P. VERNANT, Parole..., p. 16; D. GRODZYNSKI, Par la bouche de l'Empereur, pp. 283-284; G. SABBAH, La méthode..., p. 550.
21. Cf. TACITE, Annales, XIV, ix; Histoire Auguste, Hadrien, I, 4; II, 8-9.
22. Cf. TACITE, Histoires, II, iv.
23. I, César, LXXVII, LXXXI; II, Auguste, xciv, xcv; III, Tibère, xiv; IV, Caligula, LVII; VI, Néron, XL; VII, Othon, iv, Vitellius, III; VIII, Domitien, xiv.
24. Vies..., II, Auguste, LXXX.
25. Hadrien, xxii, 14.
26. Le merveilleux comme théophanie..., p. 172; Le merveilleux comme langage..., p. 363.
27. Hadrien et le Phénix..., p. 328.
28. Cf. J. BEAUJEU, La religion romaine..., pp. 147 et 155; J. CHEVALIER et A. GHEERBRANT, Dictionnaire des symboles, pp. 747-748.
29. Cf. J.-P. MARTIN, Hadrien et le Phénix..., pp. 335-336.

30. Cf. P. RICOEUR, Le conflit..., pp. 16 et 32.
31. G. SABBAH, La méthode..., pp. 547-548; cf. pp. 549-550, 565.
32. XX, III, 1-2.
33. XX, XI, 25-26.
34. I, XVI, 1-3; cf. L. CERFAUX et J. TONDRIAU, Un concurrent..., p. 276.
35. M. ELIADE, Mythes..., p. 126; cf. Traité..., p. 99.
36. Cf. J.-P. VERNANT, Parole..., p. 17; G. DURAND, Science de l'homme et tradition, pp. 45-46; R. BLOCH, Les prodiges dans l'antiquité..., p. 19.
37. Cf. Croyances et rites..., pp. 49, 64-66, 73, 287.
38. Vies..., IV, Caligula, XIX.
39. TACITE, Annales, VI, XLIII.
40. Vies..., I, César, LXXXI.
41. Cf. Vies..., I, César, XLV.
42. SUÉTONE, Vies..., III, Tibère, LXXII.
43. SUÉTONE, Vies..., III, Tibère, LXXIV.
44. Préface, 7.
45. TITE-LIVE, VIII, IX, 10.
46. VIII, VI, 9-10.
47. Annales, XI, XX.
48. Annales, XI, XXI.

49. VII, 27.
50. Annales, XII, XIII.
51. Histoires, II, III, 5.
52. Histoires, IV, LXXXIII-LXXXIV.
53. Histoires, IV, LXXXI, 1.
54. Histoires, IV, LXXXI, 6.
55. Cf. L. JERPHAGNON, Vivre et philosopher..., pp. 90-91.
56. Annales, XVI, XXV.

## CHAPITRE IX

### LE REGARD SOUVERAIN

"Un coup de vent creva la fenêtre; l'averse entra dans la chambre. Wang-Fô se pencha pour faire admirer à Ling la zébrure livide de l'éclair, et Ling, émerveillé, cessa d'avoir peur de l'orage." Marguerite YOURCENAR, Comment Wang-Fô fut sauvé

"Tout peut devenir merveilleux", écrit M. Meslin, "pour l'homme, tout peut devenir signe."<sup>1</sup> Cette remarque s'applique à la culture romaine pour laquelle le prodigieux ne réside pas dans les choses comme un caractère objectif mais dans le regard que l'on jette sur elles. Le merveilleux ne s'impose pas de lui-même, il n'existe nulle part comme un en-soi. C'est pourquoi il peut se manifester, même au sein d'une seule culture, sous des formes extrêmement variées.

Germanicus est sur le point de livrer bataille aux Chérusques lorsqu'il aperçoit huit aigles qui se dirigent vers le lieu du combat. Il y a là un augure magnifique ("pulcherrimum augurium")<sup>2</sup>. L'examen du vol des oiseaux est un moyen traditionnel à Rome de s'informer sur la volonté des dieux<sup>3</sup>; il suppose que soit au préalable délimitée une partie du ciel dans laquelle on décide que les phénomènes observés auront une signification<sup>4</sup>. Cela implique habituellement une démarche active de l'homme qui doit interroger méthodiquement la nature pour lui

faire livrer les secrets qui intéressent sa conduite. En principe, de tels auspices n'ont rien de merveilleux puisqu'ils ne sont en somme que le support d'une technique de déchiffrement qui possède sa propre logique et que l'on ne saurait par conséquent considérer comme entièrement dépourvue de rationalité. Rien de tel ici car l'apparition des oiseaux est totalement inattendue, elle se présente comme un don gratuit destiné à encourager le général dans son entreprise périlleuse. Ce sont les circonstances et l'état d'esprit de Germanicus qui constituent seuls en manifestation divine un fait qui n'a rien en lui-même que de très anodin. Il est d'ailleurs aisé de remarquer, dans le même ordre d'idées, que de très nombreux présages ne seraient pas même dignes d'attention s'ils ne prenaient précisément sens de la conjoncture dans laquelle ils se produisent.

Ce trait n'est évidemment pas propre aux Romains car, comme l'a très justement noté Mircea Eliade, "pour l'homme religieux, le 'surnaturel' est indissolublement lié au 'naturel', [...] la Nature exprime toujours quelque chose qui la transcende. [...] C'est la 'surnature' qui se laisse saisir par l'homme religieux à travers les aspects 'naturels' du Monde."<sup>5</sup> Pour un regard ainsi orienté, tout phénomène peut, à tout moment, laisser transparaître une dimension radicalement autre qui n'enlève rien à ce que sont les choses d'un point de vue strictement objectif mais qui les rend soudain aptes à être déchiffrées selon deux registres non pas incompatibles mais complémentaires:

le visible et l'invisible. On mesure dès lors la vanité des efforts désespérés déployés par certains commentateurs pour découvrir une explication naturelle à tous les prodiges qu'ils rencontrent sous la plume des auteurs anciens<sup>6</sup>, comme s'ils cherchaient à se rassurer en établissant par des preuves irréfutables que la nature ne s'écarte jamais de l'idée convenue qu'ils s'en font et que si les Romains ont pu croire le contraire, c'est qu'ils ont été incapables d'y aller voir d'assez près pour découvrir la véritable raison de toutes ces bizarreries. Cette argumentation ingénieuse soulève néanmoins une irritante difficulté: non seulement les anciens savaient que nombre de phénomènes tenus pour prodigieux avaient une explication naturelle mais en outre cela ne les empêchaient nullement de persister dans une attitude où l'on ne voit plus aujourd'hui qu'une ridicule crédulité parce que l'on méconnaît les principes dont elle procède<sup>7</sup>.

"Pour la conscience humaine, rien n'est jamais simplement présenté mais tout est représenté."<sup>8</sup> La saisie d'un objet est toujours simultanément saisie d'un sens par un sujet qui n'est jamais neutre parce que son esprit ne saurait se réduire à la "tabula rasa" imaginée par Locke. Quand les Romains voient dans le rougeolement qui accompagne parfois les éclipses totales de lune la couleur du sang<sup>9</sup>, ils ne se trouvent pas en face d'un phénomène différent de celui qui se produit encore de nos jours et ils n'ont pas d'autres yeux que nous: il leur manque seulement notre notion d'une nature qui s'est repliée sur

elle-même, qui est devenue autonome, dans laquelle tout phénomène ne reflète jamais que d'autres phénomènes et non quelque puissance secrète dissimulée dans la plus profonde intimité des choses. Encore ne verrions-nous pas là un défaut si nous ne confondions pas intelligence et esprit scientifique. Dès que l'on s'interdit d'ériger en absolu le critère de la rationalité telle que nous l'entendons et d'imaginer que les progrès de la science entraînent le développement de la raison et vice-versa, la mentalité ancienne se révèle sous son véritable jour. Son savoir n'est pas le fragile embryon de ce que sera plus tard une vision du monde enfin parvenue à la maturité après des siècles de balbutiements mais une représentation achevée de la réalité dans laquelle la nature est moins un instrument de jouissance et donc un objet d'exploitation planifiée que la messagère de l'au-delà.

Ce trait fondamental de la culture antique ne représente cependant qu'une tendance générale dominante qui ménage des espaces de liberté aussi bien pour la collectivité que pour l'individu. Si tout peut être signe, il est en effet indispensable de se prémunir contre une inévitable prolifération des messages venus d'en haut, qui finirait par interdire la moindre initiative humaine<sup>10</sup>. Deux attitudes sont dès lors possibles: ou bien l'on fait semblant de ne rien voir pour continuer de n'en faire qu'à sa tête, ou bien l'on détourne le signe à son profit en lui prêtant la signification que l'on juge la plus avantageuse pour ses propres intérêts. Ainsi, les terribles

orages qui éclatent au moment où Galba s'apprête à informer ses hommes de l'adoption de Pison ne l'empêchent nullement de mettre son projet à exécution: "il dédaignait ces phénomènes comme étant dus au hasard"<sup>11</sup>, alors qu'ils suffisaient autrefois à faire dissoudre les comices. Othon sait bien tout le parti qu'il peut tirer de cette circonstance et ne s'en prive nullement: "Vous avez vu, camarades, l'affreuse tempête par laquelle les dieux ont signifié qu'ils avaient en horreur (auersantis) une adoption sinistre (infaustum)."<sup>12</sup> L'attitude de César en ce domaine apparaît comme un singulier mélange de scepticisme et de prudence: "aucun scrupule religieux ne lui fit même abandonner ou différer jamais une seule de ses entreprises." Lorsqu'il perd l'équilibre en posant le pied sur le sol africain, il tire dans un sens favorable ("uerso ad melius omine") ce fait où tout autre aurait vu un mauvais présage. Il semble pourtant avoir été sensible à certaines prédictions qui associaient la victoire sur ce continent au nom des Scipion puisqu'il se fait accompagner d'un membre obscur et par conséquent totalement inoffensif de cette famille<sup>13</sup>. Il se permet cependant de rabrouer verbalement un haruspice qui lui annonce des présages funestes: "Ils seront plus favorables, quand il me plaira, et l'on ne doit pas regarder comme un prodige qu'une bête manque de coeur."<sup>14</sup> César entend montrer clairement qu'il se situe au-dessus des prescriptions religieuses traditionnelles et que c'est à lui qu'il appartient de décider de ce qui a une signification et de ce qui en est dépourvu.

Cet épisode confirme que le caractère prodigieux d'un phénomène ne va pas de soi tant qu'il n'a pas été reconnu comme tel par une autorité compétente, l'arrogance de César consistant justement ici à laisser entendre que les signes d'origine transcendante sont subordonnés à sa volonté et à son bon plaisir, tout autant d'ailleurs que le savoir des spécialistes de la divination. Vespasien lui-même, loin d'interpréter l'apparition d'une comète comme un présage de sa mort prochaine, affirme en plaisantant qu'elle concerne le roi des Parthes puisqu'il est chevelu<sup>15</sup>.

La façon dont les mêmes faits ont été considérés a d'ailleurs probablement varié dans le temps. C'est ainsi qu'à l'époque d'Ammien Marcellin le cri d'une souris ou la rencontre d'une belette pouvaient être tenus pour des signes à propos desquels il ne paraissait pas déplacé d'interroger un devin ("quisquam peritum")<sup>16</sup>; un essaim d'abeilles motive également une intervention des "experts en prodiges (prodigiorum gnaros)"<sup>17</sup>. Les présages qui ont annoncé la mort de Valens sont présentés par Ammien comme des prodiges ("portentorum")<sup>18</sup>: chiens reculant devant le hurlement des loups, oiseaux de nuit poussant des cris lamentables, lumière blafarde du soleil, rien de tout cela n'a quoi que ce soit de miraculeux mais tout indique une dégradation de la situation qui se traduit par l'atmosphère inhabituelle de tristesse qui se dégage de la nature elle-même. Ces petits faits n'en sont pas moins en eux-mêmes insignifiants et l'on est surpris d'en trouver mention

chez Ammien qui, contrairement à un Suétone, évite d'accumuler ce genre de signes, ce qui pourrait laisser supposer qu'il ne leur attache guère d'importance. Un tel passage prouve toutefois suffisamment que, malgré leur faible fréquence, ils sont encore capables de retenir l'attention et que les anciennes représentations ont conservé une certaine vitalité. En revanche, la naissance d'un monstre particulièrement horrible passe aux yeux d'Ammien pour une chose courante mais qui mérite d'être signalée parce que, n'étant plus l'objet de prescriptions officielles, elle reste généralement ignorée de tous, bien qu'elle présage l'avenir<sup>19</sup>. On se trouve ainsi en présence d'un étrange contraste entre l'effet produit par des phénomènes sans grande portée et l'indifférence complète où est tenue une anomalie beaucoup plus frappante.

Cette différence d'attitudes, à première vue si paradoxale, est peut-être moins curieuse qu'il n'y paraît si l'on songe qu'il y a là une conséquence inévitable de ce que Mircea Eliade appelle la "dialectique du sacré", par laquelle la chose qui est investie par une puissance transcendante ne cesse nullement d'être pour autant ce qu'elle est en tant qu'objet naturel<sup>20</sup>. Quelles que soient la civilisation et la religion envisagées, la difficulté est la même de concevoir ou de se représenter la manifestation de l'infini dans le fini. L'incommensurabilité de ces deux pôles de l'être les rend strictement incompatibles pour une intelligence purement rationnelle. La seule façon de les penser simultanément dans le même être est donc de

faire appel au symbole qui laisse entrevoir l'infini à travers le fini, au-delà des limites du concept dont la fonction est précisément toujours de définition ou de détermination. "Omnia determinatio negatio", disaient les scolastiques. C'est pourquoi l'expression la plus achevée de la théologie est nécessairement négative. Le merveilleux est également une forme analogique de saisie du divin, ce qui autorise et même rend inévitable la relativité du regard qui l'instaure car l'invisible ne se donne pas spontanément dans les choses à celui qui refuse de le reconnaître. Inversement, il se révélera partout et à chaque instant pour qui assimile l'univers à une immense "théophanie". D'où le mouvement d'humeur de Tacite lorsqu'il reproche à Rome d'être "une ville qui veut tout interpréter (ciuitatem cuncta interpretantem)"<sup>21</sup>. En ce domaine, tous les excès sont possibles, dans un sens ou dans l'autre. Or, autant l'historien s'élève implicitement contre ce que l'on pourrait appeler un véritable délire d'interprétation, autant toute son oeuvre témoigne de la nécessité presque vitale de conserver au merveilleux la place qui lui revient.

Si l'on met à part Suétone, dont l'adhésion à tous les phénomènes qui relèvent de la divination, du présage et du prodige ne souffre quasiment aucune réserve, il semble que les historiographes aient tenté de respecter dans leurs oeuvres une sorte de juste milieu comme s'ils avaient été conscients du danger que pouvait comporter une accentuation trop massive du scepticisme ou de la

croyance naïve. Ils ont en somme cherché à témoigner d'une certaine justesse du regard, à égale distance entre une critique aussi stérile que dissolvante et une crédulité béate tout près de sombrer dans la pire superstition. Mais où situer ce point d'équilibre d'autant plus instable qu'il n'existe pas dans la nature des choses, qu'il ne peut résulter que d'une décision humaine ? On ne trouve nulle part de réponse explicite à une telle interrogation, ce qui s'explique aisément du fait que la question elle-même n'est pas posée. Aussi bien ne pouvait-elle l'être puisqu'il n'entrait pas dans le propos des historiographes de mener une réflexion théorique approfondie sur leur pratique. Les quelques éléments épars qu'ils livrent à notre sagacité ne nous permettent guère que de proposer des hypothèses qu'il n'est pas toujours possible d'étayer solidement faute de pouvoir établir ce qui, dans le texte, ressortit au point de vue personnel de l'auteur ou relève plutôt du respect de la tradition, voire des conventions. Il ne faut certes pas s'exagérer les inconvénients d'une telle incertitude car se conformer aux exigences d'un genre ne va pas de soi et suppose peut-être beaucoup moins de neutralité qu'on pourrait le penser: après tout, aucune loi n'interdisait aux historiens de l'Empire d'éliminer toute trace de merveilleux; c'est même, au contraire, ce à quoi devait les inciter un puissant mouvement intellectuel dont Cicéron ne fut pas un des moindres représentants, notamment lorsqu'il donnait des consignes fort précises concernant ce qui peut être toléré et ce qui doit être

absolument proscrit en histoire. Il n'en reste pas moins gênant de ne pouvoir déterminer sûrement dans chaque cas l'intention exacte de l'auteur et il faut bien avouer que l'on reste souvent très perplexe devant certains prodiges qui, n'étant liés à rien de vraiment significatif, paraissent irréductibles aux catégories que l'on a tenté de définir pour rendre compte de l'omniprésence du merveilleux.

Il serait vain de prétendre expliquer individuellement chacune des occurrences du merveilleux car s'il est certain qu'elles tirent très souvent, voire dans la plupart des cas, leur sens du contexte immédiat, elles restent toujours subordonnées à une visée générale. La simple proximité de l'historiographie antique et du mythe est déjà une condition de possibilité du recours au merveilleux. S'il est légitime de supposer que les oeuvres examinées ici se tiennent dans l'horizon de la pensée mythique malgré l'inévitable processus de désacralisation dont elles portent également l'empreinte, il convient de développer toutes les conséquences de cette hypothèse. La première découle directement du lien essentiel qui unit le merveilleux et le mythe. Tous deux constituent en effet des formes privilégiées de la révélation des puissances transcendantes. Le merveilleux, qui se confond souvent avec l'étrange, l'insolite, est toujours perçu comme une rupture dans le cours habituel des choses. C'est pourquoi il est tout désigné pour tenir lieu de support à la manifestation du sacré qui n'existe que par sa distinction du profane<sup>23</sup>. Cette caractéristique essentielle

du sacré implique, de la part de l'objet investi par sa puissance, qu'il tranche sur les autres par quelque différence immédiatement perceptible qui attire l'attention. Le prodige répond bien évidemment à cette exigence. Originellement, il est précisément destiné à marquer une rupture de la pax deorum<sup>24</sup> et apparaît comme une "irruption du sacré dans le profane"<sup>25</sup> dont il est aisé de remarquer que la possibilité est toujours ouverte, sous une forme ou une autre, dans toutes les civilisations. L'homme est toujours et partout volonté constante de dépassement de soi, ou encore de transcendance, au sens le plus strictement étymologique du terme. Ce que Ferdinand Alquié nommait si justement "le désir d'éternité" ne se manifeste pas seulement sur le plan individuel mais également sur le plan social et c'est lui qui incite l'homme à soustraire sa propre personne mais aussi son monde aux inéluctables atteintes de la contingence, de la corruption et de la mort.

C'est à remplir cette fonction essentielle que vise toute intrusion du sacré dans la société humaine, qu'elle s'effectue par la réitération des grands épisodes mythiques<sup>26</sup>, par l'accomplissement des rites liturgiques ou par la célébration des fêtes et les débordements qui les accompagnent<sup>27</sup>. La brusque survenue du sacré dans un milieu trop étroit pour recevoir sa plénitude ne peut précisément manquer de provoquer les plus grands bouleversements: les coutumes, les règles, les lois, les principes les mieux établis sont alors pulvérisés par cette puissance

qui fait sauter tous les verrous de la vie sociale lorsqu'elle se plaît à en investir l'espace étriqué. Il ne faut pas voir là une exaltation de l'anarchie mais l'expression la plus intense, la plus virulente, pourrait-on dire, de l'insatisfaction où l'être humain est maintenu par la petitesse de son existence ordinaire.

Jusqu'à ce qu'il devienne simple préfiguration de l'avenir, le prodige romain a sans doute conservé l'empreinte de cette conception originelle. Lorsqu'il se produit, toute une machinerie sociale se met en branle à partir de l'émotion suscitée par la gravité de l'événement et ne s'arrête qu'après épuisement des cérémonies d'expiation requises. Le sacré, sous son aspect le plus terrifiant, s'est introduit dans la cité comme un corps étranger et l'on n'a de cesse que l'on n'en ait fait disparaître toute trace. Loin d'apparaître ici comme un principe de régénération, il s'impose au contraire comme une force délétère. Cependant, cela ne contredit nullement sa nature essentielle qui se caractérise par l'ambiguïté. En effet, si le sacré sauve l'homme en l'élevant au-dessus de sa condition infirme, il le perd simultanément dans la mesure où il l'arrache à ses limites.

Quel que soit l'aspect, positif ou négatif, sous lequel il surgit dans la vie sociale, le sacré provoque une cassure par où s'introduisent avec lui une qualité et une densité exceptionnelles de signification. On conçoit d'autant mieux, dans une telle perspective, l'indispensable complémentarité du prodige et de l'ordre cosmique

sur lequel il se dessine par contraste. L'interruption momentanée du cours habituel des choses<sup>28</sup> ne fait que traduire de façon sensible la déviation dont l'homme s'est rendu coupable par rapport à la norme fixée par les dieux ou par la nature. Il n'y a là en somme qu'une conséquence particulièrement importante de la sympathie qui unit le macrocosme et le microcosme social.

D'où le parti considérable que les historiographes tirent du prodige qui leur permet de marquer avec une force incomparable la déliquescence morale et politique d'une époque. Ainsi, à propos du projet de mariage entre Claude et sa nièce Agrippine, Tacite ne manque pas de signaler qu'"on y voyait même un inceste, et [que] l'on craignait, en bravant ce scrupule, d'attirer un malheur sur l'Etat (malum publicum)"<sup>29</sup>. Cette représentation traditionnelle<sup>est</sup> très courante dans l'antiquité<sup>30</sup>, qui associe une calamité quelconque à la transgression des lois réputées les plus infrangibles, surtout lorsque, comme dans le cas présent, elles touchent de si près les soubassements mêmes de l'ordre social. Il importe peu de savoir si l'historien lui accorde la moindre valeur; le simple fait qu'il la mentionne suffit à trahir son intention: faire saisir au lecteur toute l'abjection du crime qui va être commis et l'avilissement extrême de la communauté qui le rend possible.

Il en va exactement de même des prodiges consécutifs à l'assassinat d'Agrippine par son propre fils, dont Tacite précise d'ailleurs étrangement qu'ils ne trahissent nullement une intervention divine puisqu'ils n'ont

pas empêché Néron de continuer à perpétrer les plus horribles forfaits<sup>31</sup>. Ce passage singulier atteste sans la moindre équivoque le caractère essentiellement "anomal" du prodige: les infractions à la loi morale sont des infractions à la loi de l'univers, elles troublent l'ordre du monde et se manifestent par des phénomènes anormaux, sans qu'il soit aucunement besoin d'invoquer une action expresse des dieux. Le prodige ne fait donc pas figure, dans l'historiographie, de simple procédé littéraire mais de véritable signe dont la fonction est de manifester le désordre de façon éclatante, de le donner pleinement et immédiatement à voir. Il sous-tend ainsi toute une dialectique du pur et de l'impur qui oppose le souverain lumineux, vecteur des puissances de cohésion, d'harmonie cosmique et sociale, au tyran maléfique, support des forces de dissolution qui gangrènent simultanément le tissu social et son milieu naturel.

Le lecteur ne doit cependant pas s'en tenir à un manichéisme primaire car le sacré transcende le bien et le mal et les englobe en lui-même, à la manière dont un damier ou un échiquier sont constitués de l'indissociable intrication des cases blanches et des cases noires qu'ils incluent également. Par delà l'inévitable condamnation morale, implicite ou explicite, qui pèse sur les fauteurs de trouble, subsiste l'indifférenciation plus fondamentale du sacré qui ne s'incarne pas seulement dans les modèles de vertu mais tout aussi bien dans les crimes les plus effroyables, bref, là où un objet, un être, une action excèdent les

bornes de la commune mesure. Ainsi, des matrones ayant été convaincues d'avoir empoisonné nombre de personnages importants, "on tint la chose pour un prodige (prodigii), déclare Tite-Live; on y vit le fait d'esprits possédés (captis) plutôt que criminels"<sup>32</sup>: un crime dont la monstruosité dépasse à ce point les limites du concevable signale lui-même, par sa démesure, son origine suprahumaine. C'est sans doute aussi pour la même raison que l'inceste de deux vestales est "tourné en prodige (in prodigium uersum)"<sup>33</sup>.

L'emploi métaphorique de termes évoquant l'idée de prodige pour désigner des situations ou des actes qui vont à l'encontre des normes sociales le plus solidement assises est à cet égard extrêmement significatif. C'est ainsi que, pour exprimer de la façon la plus frappante possible l'incongruité de la désignation comme consuls de deux plébéiens, Apius Claudius parle de prodige ("portenti")<sup>34</sup>: une telle hypothèse heurte la raison, sa réalisation dénoterait une irrégularité dans le fonctionnement normal des institutions, constituerait une atteinte aux lois divines et humaines, d'autant plus que des consuls plébéiens priveraient la cité des auspices dont les patriciens ont, de droit, l'exclusivité; elle se couperait alors des racines de sa puissance qui repose sur la bienveillance des dieux. Bien plus, ce renversement des valeurs, aussi ponctuel fût-il, entraînerait de proche en proche un bouleversement beaucoup plus considérable, susceptible de conduire au chaos général<sup>35</sup>. C'est exactement dans le

même esprit que Scipion s'adresse à ses soldats qui viennent de se mutiner. Il les taxe de folie pour avoir osé bafouer leur consul, leur patrie, leurs parents et leurs enfants, les dieux, les auspices, l'armée, la discipline, la majesté du commandement suprême, bref tout ce qu'ils devraient avoir de plus sacré. En conférant tous les signes du commandement à des hommes qui n'étaient pas habilités à le recevoir et qui n'avaient aucune autorité pour cela, ils ont commis un véritable sacrilège. C'est pourquoi leur conduite apparaît comme le pire des prodiges: "hoc est portentum"<sup>36</sup>.

Ces harangues d'un sénateur et d'un général éclairent d'une vive lumière deux prodiges qui apparaissent d'autant plus singuliers chez Ammien qu'il est ordinairement fort avare de signes dont l'unique fonction ne soit pas d'annoncer l'avenir. Le premier, fort anodin au demeurant, est consécutif à l'attribution de l'administration de la Toscane au boulanger Terentius: à Pistoria un âne monte au tribunal et se met à braire. Cet événement grotesque à souhait est tout simplement une représentation allégorique de ce qui vient de se passer: Ammien, commente M. Meslin, ressent l'ascension de l'infâme Terentius à la suite de sa mise en accusation du noble Orfitus "comme un scandale" auquel "répond le sacrilège" constitué par la présence d'un animal des plus vils dans un lieu que rend vénérable l'exercice de fonctions d'ordre judiciaire et politique<sup>37</sup>. Le second, à savoir la floraison des balais de la Curie, est motivé par un autre scandale: les méfaits

de Maximinus à quoi s'ajoute l'initiative malheureuse de Valentinien conférant l'une des plus hautes dignités à des individus sans mérite<sup>38</sup>. Si Ammien met ici le prodige au service de l'ironie, voire de la caricature, il lui restitue ailleurs sa véritable fonction, notamment lorsqu'il confère une dimension cosmique au raz-de-marée de 365. On retrouve alors un scénario bien connu dans lequel "les troubles politiques et sociaux sont confirmés et prolongés par le bouleversement de l'ordre naturel."<sup>39</sup>

Une telle vision du monde nous est devenue radicalement étrangère et nous aurions tout naturellement tendance à nous en gausser. Il y a en effet beau temps que la nature et l'histoire se sont séparées pour nous et qu'elles suivent chacune de leur côté leurs chemins divergents. Les anciens avaient au contraire une conscience aiguë de l'unité de l'univers. Lorsqu'Ammien relate la floraison des balais, qu'il soit ou non l'auteur de cette invention géniale, il contredit sans doute les exigences d'une raison qui scinde le réel en autant de domaines indépendants qu'il est nécessaire pour les enserrer dans des réseaux mathématiques, bref d'une raison physicienne, mais il reste fidèle à une raison métaphysicienne pour qui la première des exigences est celle de la totalité. Les hommes n'ayant jamais cessé de voir le monde comme ils le pensent, il serait tout à fait injuste d'en faire grief aux anciens. Il ne suffit pas d'invoquer le délire d'une imagination débridée pour rendre compte de la croyance dans les prodiges; il convient également de tenir compte

de représentations dont rien ne permet d'affirmer qu'elles ne sont pas rationnelles et qui orientent le regard de façon à lui faire apercevoir partout les intersignes qui tissent en un tout cohérent les événements et les phénomènes.

On pourrait ainsi avancer qu'une culture ou une civilisation se définit tout entière par le code grâce auquel elle déchiffre ce qui se donne à voir. Bien des prodiges rapportés par les historiographes ne sont en somme que des faits un peu étranges constitués en signes par le regard qui les appréhende. Il n'y a pas à chercher au fondement de cette attitude une défaillance de la raison. Peut-être même faut-il plutôt y voir l'expression d'un impératif supérieur que notre raison ratiocinante ne connaît plus parce qu'elle s'est égarée dans une série de mauvais calculs qui l'ont progressivement éloignée de ce qu'il y a en l'homme de plus essentiel, sa propension à la mythification. L'antiquité a eu ses pourfendeurs de merveilleux; parmi les historiographes, il en est qui s'en sont rigoureusement abstenus, tels César et Salluste. D'autres, comme Tacite et Tite-Live, tout en feignant de le tolérer seulement, donnent parfois l'impression de s'y être franchement délectés. Nul mieux que Sénèque n'a exprimé la diversité des points de vue et la complexité des motivations:

"Certains historiens cherchent à recommander leurs ouvrages par des récits incroyables. Comme le lecteur détournerait son attention si on ne lui présentait que des incidents de tous les

jours [cotidiana], ils le réveillent par du merveilleux [miraculo excitant]. D'autres sont crédules. D'autres sont insouciants [neglegentes]. Il en est dont la bonne foi est surprise par le mensonge [mendacium obrepit] et d'autres qui s'en délectent [placet]; ceux-là n'évitent pas le faux; ceux-ci le recherchent [appetunt]. Tous ces gens-là ont en commun le défaut de croire que leur oeuvre ne se fera accepter et ne deviendra populaire que s'ils l'ont assaisonnée de fables [nisi illud mendacio aspersit]."<sup>40</sup>

Sans le vouloir, Sénèque nous met ainsi sur la voie de ce qu'il y a sans doute de plus essentiel dans le recours au merveilleux: l'intention d'échapper à ce qui est ressenti comme banal car, ainsi que l'a si pertinemment noté L. Jerphagnon, "tout jugement de banalité dévalorise ou, mieux, annonce une éclipse totale ou partielle des valeurs."<sup>41</sup> Dans la mesure où le sacré est la valeur par excellence et où il s'incarne de manière privilégiée dans le merveilleux, il n'y a pas de meilleur antidote au jugement de banalité que l'opération intellectuelle qui subsume un fait sous la catégorie de merveilleux<sup>42</sup>.

Les caractères objectifs du prodige en font d'ailleurs un support tout désigné pour ces jugements par lesquels le sujet s'exclut d'une réalité qui lui paraît dénuée de véritable poids. Citant Jorge Guillén: "la maravilla invade violenta y nos rapta", L. Jerphagnon commente: "joint au thème de la soudaineté, c'est un autre thème

qui apparaît ici, [...] celui de la rupture violente, radicale, avec l'ordre quotidien des évidences"<sup>43</sup>. Peut-on définir plus exactement l'effet produit par l'intrusion du prodige dans l'existence des Romains ? Cette expérience subjective, la société romaine ne l'a-t-elle pas vécue collectivement dans l'irruption brutale du sacré qui lui dévoile en une intuition fulgurante sa dignité suréminente et celle de son destin ? On comprendrait parfaitement dès lors que les historiographes aient scrupuleusement répercuté dans leurs oeuvres les échos de cette expérience fondamentale en insistant sur ce qui fait qu'un événement ou un phénomène est généralement tenu pour prodigieux, à savoir la rareté, la soudaineté, l'intensité ou l'ampleur exceptionnelles<sup>44</sup>.

Le cercle se referme ainsi sur lui-même sans qu'il soit possible de déterminer le point de sa circonférence d'où il tire son origine: l'histoire tend-elle vers le mythe parce que l'historiographe craint de sombrer dans la banalité ou bien, à l'inverse, sont-ce ces sursauts contre une inévitable litanie d'événements sans relief qui finissent par lui donner l'aspect du récit mythique ? Quoi qu'il en soit, nos auteurs se maintiennent dans une perspective propre aux sociétés traditionnelles, que F. Châtelet a caractérisée de façon remarquable en ces termes: "la vie sensible-profane [...] est écartée comme dénuée d'intérêt et de signification, [...] elle n'acquiert de relief et de portée qu'au moment [...] où ce cours banal et quotidien parvient à s'insérer dans la 'temporalité atemporelle'

du transcendant."<sup>45</sup>

Le merveilleux apparaît ainsi comme ce qui sauve l'histoire de la banalité en l'enracinant dans le mythe; c'est pourquoi il ne peut manquer de constituer la structure essentielle du regard que les historiographes jettent sur le passé de la Ville et de son Empire. Car enfin, le prestige de ses origines et de son destin excluent l'insignifiance et interdisent l'indifférence. C'est sans doute finalement dans cet "a priori historique", pour parler comme Foucault, que réside la raison la plus sérieuse du recours constant au merveilleux: d'un bout à l'autre du parcours qui est proposé au lecteur, l'histoire romaine est jalonnée des signes incontestables de la dignité d'un peuple et de la gloire incomparable de ses hauts faits. Pour le meilleur et pour le pire, les historiographes de l'époque impériale ont épousé leur patrie et cette profusion de merveilleux dont ils encensent leur narration est un peu comme le gage impérissable d'une lune de miel qui ne doit pas s'achever.

#### Notes du chapitre IX

1. Le merveilleux, p. 7.
2. TACITE, Annales, II, xvii, 2.

3. Cf. R. BLOCH, Les prodiges dans l'antiquité..., p. 79.
4. Cf. J.-P. VERNANT, Parole..., p. 17.
5. Le sacré..., p. 100; cf. M. MESLIN, Le merveilleux comme théophanie..., pp. 173-174.
6. Voir par exemple R. BLOCH, Les prodiges dans l'antiquité...  
A. SOUQUES, Tacite et les présages; F. B. KRAUSS,  
An interpretation..., passim.
7. Cf. M. DELCOURT, Stérilités mystérieuses..., p. 80;  
M. SCHUSTER, Drei Mondwunder..., p. 161; M. MESLIN,  
Le merveilleux comme théophanie..., p. 172.
8. G. DURAND, L'imagination symbolique, p. 60.
9. Cf. A. DEMANDT, Verformungstendenzen..., p. 8.
10. Cf. G. DUMÉZIL, La religion romaine..., pp. 572-580.
11. TACITE, Histoires, I, xviii, 1-2.
12. TACITE, Histoires, I, xxxviii, 2.
13. SUÉTONE, Vies..., I, César, LIX.
14. SUÉTONE, Vies..., I, César, LXXVII.
15. SUÉTONE, Vies..., VIII, Vespasien, xxiii:
16. AMMIEN, XVI, viii, 2.
17. XVIII, iii, 1.
18. XXXI, i, 1.
19. XIX, xii, 19.
20. Cf. Le sacré..., p. 15.
21. Histoires, II, xci, 1.

22. Cf. L. LÉVY-BRUHL, La mythologie..., pp. XXVI, 27, 176; La mentalité primitive, p. 389.
23. Cf. M. ELIADE, Le sacré..., p. 14; R. CAILLOIS, L'homme et le sacré, pp. 11 et 17; D. ALLEN, Mircea Eliade..., p. 94.
24. Cf. R. BLOCH, Les prodiges dans l'antiquité..., pp. 2 et 82; Rome..., pp. 869-870; Les prodiges romains..., pp. 119 et 121; M. ELIADE, Traité..., p. 114; P. HÄNDEL, art. Prodigium, 2283, 15-25; L. WÜLKER, Die geschichtliche Entwicklung..., p. 2.
25. R. BLOCH, Les prodiges dans l'antiquité..., p. 2.
26. Cf. M. ELIADE, Le sacré..., p. 92; Traité..., pp. 332-333; Aspects du mythe, p. 30.
27. Cf. R. CAILLOIS, L'homme et le sacré, pp. 125 et 131-132.
28. Cf. P. HÄNDEL, art. Prodigium, 2293, 52-54; R. BLOCH, Les prodiges dans l'antiquité..., p. 1; J. BAYET, La religion romaine, p. 140; M. ELIADE, Histoire des croyances..., p. 114; M. MESLIN, Le merveilleux comme théophanie..., p. 171; F. B. KRAUSS, An interpretation..., pp. 119 et 131.
29. Annales, XII, v, 1.
30. Cf. SOPHOCLE, Oedipe Roi; M. DELCOURT, Stérilités mystérieuses....
31. Annales, XIV, xii; cf. Histoires, I, ii-iii.
32. VIII, xviii, 11.

33. TITE-LIVE, XXII, LVII, 4.
34. TITE-LIVE, VI, XL, 11.
35. TITE-LIVE, VI, XLII, 4-10.
36. TITE-LIVE, XXVIII, XXVII, 11-16.
37. AMMIEN, XXVII, III, 1-2; M. MESLIN, Le merveilleux comme langage..., pp. 356-357.
38. AMMIEN, XXVIII, I, 41-42; M. MESLIN, Le merveilleux comme langage..., pp. 357-358.
39. F. JACQUES et B. BOUSQUET, Le raz de marée..., p. 426.
40. Questions naturelles, VII, XVI, 1-2.
41. De la banalité, p. 22; cf. pp. 94-96.
42. Cf. P.-M. SCHUHL, L'imagination et le merveilleux, p. 9.
43. De la banalité, p. 337.
44. Cf. TITE-LIVE qui déclare à propos de la présence d'un essaim d'abeilles au forum: "ce qui est merveilleux [mirabile], parce que rare" (XXIV, x, 11); cf. TACITE, Histoires, I, XVIII, 1 ("ultra solitum"). Pour la soudaineté, cf. SUÉTONE, Vies..., I, César, LXXXI, 7 ("subito"); II, Auguste, VI, 3 ("subita"); III, Tibère, XIV, 4 ("subitis"); LXXIV, 3 ("repente"); IV, Caligula, LI, 2 ("repente"); VIII, Vespasien, V, 2 ("repente"); Domitien, XV, 5 ("repente"); AMMIEN, XXV, II ("repente"); Histoire Auguste, Commode, XVI, 3 ("repentina"); Seuerus Alexander, LXI, 1 ("subito"); Aurélien, XXV ("subito"). Pour l'intensité exceptionnelle, cf. TITE-LIVE,

XXX, xxxviii, 10 ("insolita magnitudo"); TACITE,  
Annales, XV, XLVII.

45. La naissance de l'histoire, pp. 63-64.

## CONCLUSION

"Je me demande jusqu'à quel point la désacralisation du monde moderne est un fait qu'il faudrait simplement enregistrer. [...] Je m'étonne de voir tant d'esprits critiques, dont le soupçon est par ailleurs sans bornes, capituler devant ce qu'ils tiennent pour le verdict de la modernité et adopter de la façon la plus naïve l'idéologie de la science et de la technique. [...] La scientificité qui, naguère, nous a servi de mesure absolue pour apprécier le progrès global de la modernité, est devenue elle-même problématique. [...] Le jugement passé par la modernité sur ce qu'elle fait paraître comme archaïsme [...] a déjà commencé d'être jugé à son tour. La modernité n'est ni un fait ni un destin, elle est désormais une question ouverte."

Paul RICOEUR, Manifestation et proclamation.

L'historiographie romaine de l'époque impériale nous offre une représentation du merveilleux en un double sens. En premier lieu, le merveilleux se donne à voir dans la narration, parfois très circonstanciée, de phénomènes plus ou moins étranges, inhabituels ou inquiétants dans lesquels les Romains lisaient presque toujours l'intervention de puissances transcendantes, plus rarement un simple dérèglement de la nature qui n'en était pas moins significatif dans la mesure où il reflétait les extravagances et les outrances humaines. En second lieu, le merveilleux est pensé, non pas certes d'une façon purement

théorique mais à travers les propriétés qui lui sont reconnues: écart par rapport au cours normal des choses, soudaineté, excès. L'interprétation de cet ensemble aussi vaste que divers permet ainsi de dégager un système sous-jacent de concepts et d'images qui confère tout son sens à des récits où beaucoup sont tentés de ne voir que vaine puérilité.

Le merveilleux, qui est déjà un élément fondamental dans le rapport que les Romains entretiennent avec le monde, est affecté d'un exposant encore supérieur dans l'historiographie. On ne saurait, dans ce domaine, se contenter de la trop fameuse "catégorie affective du surnaturel", façon élégante mais non moins sournoise de s'exprimer pour dénier aux "primitifs" l'exercice de la raison. Or, s'il est évident, d'après le témoignage des historiens eux-mêmes, que les prodiges suscitaient des mouvements passionnels au sein de la foule romaine, il est tout aussi clair que la position de l'historien qui relate les événements, qui, le plus souvent, n'y a pas même participé, instaure une distance par rapport aux réactions immédiates. Le parti que l'historien prend de laisser une place au merveilleux ne procède donc pas d'une impulsion irréfléchie mais d'un choix délibéré, surtout lorsqu'il se fait par ailleurs un devoir de marquer vigoureusement son scepticisme.

Ce point, qui reste hypothétique tant que les intentions les plus profondes des auteurs n'ont pas été mises au jour, trouve une confirmation éclatante dans les

conclusions auxquelles conduit l'analyse du sens et de la fonction du merveilleux dans l'historiographie, pour ce qui est du moins de la période envisagée: loin de n'être que la conséquence d'une crédulité naïve, ce qui la rava-lerait au rang de simple accident, la présence du merveilleux est absolument essentielle car elle réalise une adéquation parfaite entre la forme et le contenu du récit historique et la conception que les historiographes se font de leur tâche et de l'objet de leur discipline. Le merveilleux contribue à rehausser la dignité de l'histoire en exaltant les hommes et les événements, en manifestant des valeurs, positives ou négatives, en faisant goûter la saveur fondamentale d'une époque dont il est comme la quintessence savamment abstraite par l'historien pour la plus grande édification de son lecteur.

Il n'y a certes rien là de conforme aux modernes exigences de la rigueur scientifique, mais faut-il vraiment le déplorer ? Notre vision aseptisée du monde et du passé des hommes les ont dépouillés de la splendeur de leur éclat. Nos discours sur l'univers s'adressent exclusivement à une raison abstraite et calculatrice qui n'avait pour un Platon et même encore pour un Spinoza qu'un rang subalterne. Nous avons complètement oublié cette faculté supérieure qui perçoit intuitivement les essences et qui, dans l'antiquité aussi bien que dans les civilisations orientales, s'exprime dans le langage symbolique du mythe. Les voix sont cependant de plus en plus nombreuses qui s'élèvent pour annoncer le retour du refoulé car l'on

n'ampute pas impunément l'homme de l'une de ses dimensions essentielles, si ce n'est de sa dimension essentielle, sauf à favoriser l'éclosion des pires superstitions et des fanatismes les plus délétères.

Cela ne signifie nullement que nos auteurs aient été tout à fait exempts de superstition. Le concept est d'ailleurs suffisamment élastique pour rendre vaine une exacte définition de ses limites: pour un rationaliste conséquent et responsable, toute attitude religieuse, dans la mesure même où elle admet la simple possibilité du surnaturel, est superstitieuse a priori. Dans le domaine de cette dialectique du naturel et du surnaturel que R. Ruyer a si pertinemment caractérisée, il n'y a pas de norme: chaque individu place le juste milieu d'après son propre jugement, si bien qu'au sein d'une même civilisation toutes les positions sont possibles, d'un extrême à l'autre.

Contrairement à beaucoup d'autres, on a donc tenté ici, non pas de juger, mais de comprendre, non pas de situer la représentation du merveilleux chez les historiens de l'Empire dans une évolution intellectuelle ou religieuse dont nous, hommes modernes, détiendrions les critères, les tenants et les aboutissants, mais de restituer sa signification pour les anciens dont la principale préoccupation n'était pas de tirer du monde et de l'histoire un profit, matériel ou idéologique, mais d'y découvrir un enseignement pour leur plus haut accomplissement, individuel et collectif.

## BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

### I. SOURCES

AMMIANUS MARCELLINUS. With an English translation by  
J. C. ROLFE. London: W. Heinemann ("The Loeb Classical  
Library"), 1958-1963, 3 vol.

AMMIEN MARCELLIN. Histoire. Paris: Société d'Édition "Les  
Belles Lettres" ("Coll. des Universités de France").

Tome I (livres XIV-XVI): texte établi et traduit par  
E. GALLETIER, 1968.

Tome II (livres XVII-XIX): texte établi et traduit par  
G. SABBAH, 1970.

Tome IV (livres XXIII-XXV): texte établi et traduit par  
J. FONTAINE, 1977.

Tome V (livres XXVI-XXVIII): texte établi et traduit par  
M.-A. MARIÉ, 1984.

SCRIPTORES HISTORIAE AUGUSTAE. With an English translation  
by D. MAGIE. London: W. Heinemann ("The Loeb Classical  
Library"), 1960-1961, 3 vol.

SUÉTONE. Vies des douze Césars. Texte établi et traduit  
par H. AILLOUD. Paris: Société d'Édition "Les Belles  
Lettres" ("Coll. des Universités de France"), 1961-1967, 3 vol.

TACITE. Annales. Traduction, d'après Burnouf, par H. Bornecque.  
Paris: Garnier-Flammarion, 1965.

TACITE. Annales. Texte établi et traduit par P. WUILLEUMIER.

Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres" ("Coll. des Universités de France"), 1974-1978, 4 vol.

- Histoires. Texte établi et traduit par H. GOELZER. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres" ("Coll. des Universités de France"), 1956-1959, 2 vol.

- La Germanie. Texte établi et traduit par J. PERRET. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres" ("Coll. des Universités de France"), 1962.

TITE-LIVE. Histoire romaine. Traduction par E. LASSÈRE.

Paris: Garnier Frères, 1947-1961, 6 vol.

- Histoire romaine. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres" ("Coll. des Universités de France").

Tomes I-VII (livres I-VII): texte établi et traduit par J. BAYET, 1954-1968.

Tome XXI (livre XXXI): texte établi et traduit par A. HUS.

Tome XXVI (livre XXXVI): texte établi et traduit par A. MANUELAN, 1983.

Tome XXXI (livre XLIII): texte établi et traduit par P. JAL, 1971.

Tome XXXII (livre XLIV): texte établi et traduit par P. JAL, 1976.

Tome XXXIII (livre XLV): texte établi et traduit par P. JAL, 1979.

## II. AUTRES AUTEURS ANCIENS

ARISTOTE. Poétique. Texte établi et traduit par J. Hardy.  
Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres" ("Coll.  
des Universités de France"), 1969.

CICÉRON. De la divination. Traduit par C. Appuhn. Paris:  
Garnier Frères, s. d., pp. 1-253.

- De natura deorum. Édition et traduction par M. van der  
Bruwaene. Collection Latomus (vol. 175). Bruxelles,  
1970-1981, 3 vol.

- La république. Livre I. Texte établi et traduit par  
E. Bréguet. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres"  
("Coll. des Universités de France"), 1980.

- Traité du destin. Texte établi et traduit par A. Yon.  
Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres" ("Coll.  
des Universités de France"), 1950.

- Traité des lois. Texte établi et traduit par G. de Plinval.  
Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres" ("Coll.  
des Universités de France"), 1968.

LUCRÈCE. De la nature. Texte établi et traduit par A. Ernout.  
Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres" ("Coll.  
des Universités de France"), 1937.

PLINE L'ANCIEN. Histoire naturelle. Paris: Société d'Édition  
"Les Belles Lettres" ("Coll. des Universités de France").  
Livre II: texte établi et traduit par J. BEAUJEU, 1950.  
Livre VII: texte établi et traduit par R. SCHILLING, 1977.

PLINE LE JEUNE. Lettres. Texte établi et traduit par

A.- M. Guillemin. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres" ("Coll. des Universités de France"), 1967-1969, tomes I et III.

SÉNÈQUE. Questions naturelles. Texte établi et traduit par

F. Oltramare. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres" ("Coll. des Universités de France"), 1961, 2 vol.

### III. GÉNÉRALITÉS SUR L'ANTIQUITÉ

BLOCH, R. et PALANQUE, J. R. "Rome", pp. 841-1119 in:

Histoire universelle, t. I: "Des origines à l'Islam".

Paris: Gallimard ("Encyclopédie de la Pléiade"), 1956.

DODDS, E. R. Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse.

Traduction de H. D. Saffrey. Claix: La pensée sauvage, 1979, 160 p.

GRIMAL, P. La civilisation romaine. Paris: Arthaud (coll.

"Les grandes civilisations"), 1974, 550 p.

MARROU, H.- I. Décadence romaine ou antiquité tardive ?

Paris: Editions du Seuil (coll. "Points Histoire"), 1977. 184 p.

MOMIGLIANO, A. Sagesses barbares. Traduction de M.- C.

Roussel. Paris: Maspéro, 1979. 200 p.

PETIT, P. Histoire générale de l'empire romain. Paris:

Editions du Seuil (coll. "Points Histoire"), 1978, 3 vol.

IV. ÉTUDES SUR LES HISTORIENS ANCIENS

- ANDRÉ, J.- M. et HUS, A. L'histoire à Rome. Paris: Presses Universitaires de France (coll. "Sup - Littératures anciennes"), 1974. 230 p.
- CAMUS, P.- M. Ammien Marcellin. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1967.
- CAPDEVILLE, G. "Le centurion borgne et le soldat manchot", Mélanges de l'École Française de Rome (Antiquité), t. 84, 1972-1, pp. 601-621.
- CIZEK, E. Structures et idéologie dans "Les vies des douze césars" de Suétone. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1977. 266 p.
- JACQUES, F. et BOUSQUET, B. "Le raz-de-marée du 21 juillet 365, du cataclysme local à la catastrophe cosmique", Mélanges de l'École Française de Rome (Antiquité), t. 96, 1984-1, pp. 423-461.
- MACÉ, A. Essai sur Suétone. Paris: A. Fontemoing, 1900. 448 p.
- PEDECH, P. La méthode historique de Polybe. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1964. 644 p.
- ROUSSEL, D. Les historiens grecs. Paris: Presses Universitaires de France (coll. "Sup - Littératures anciennes"), 1973. 190 p.
- RUSSEL, T. S. Religion and philosophy in the "Histories" of Tacitus. Rome: American Academy in Rome ("Papers and

monographs", vol. XXII), 1968. 140 p.

LUCAS, J. Les obsessions de Tacite. Leiden: E. J. Brill, 1974. 254 p.

SABBAH, G. La méthode d'Ammien Marcellin. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1978. 658 p.

STÜBLER, G. Die Religiosität des Livius. Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft (35). Stuttgart-Berlin: W. Kohlhammer Verlag, 1941. 210 p.

SYME, R. Tacitus. Oxford: Clarendon Press, 1958, 2 vol.

VEYNE, P. Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Paris: Editions du Seuil (coll. "Des travaux"), 1983, 164 p.

WALKER, B. The "Annals" of Tacitus. Manchester: Manchester University Press, 1960. 284 p.

#### V. ÉTUDES SUR LES PRODIGES DANS L'HISTORIOGRAPHIE ROMAINE

AUMÜLLER, E. Das Prodigiū bei Tacitus. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Hohen Philosophischen Fakultät der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität. Frankfurt-am-Main, 1948. 217 p. Inédit.

DEMANDT, A. Verformungstendenzen in der Überlieferung antiker Sonnen- und Mondfinsternisse. Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, N. R. 5. Wiesbaden, 1970. 63 p.

- HARDIE, W. R. "The supernatural in ancient poetry and story", pp. 71-101 in: Lectures on classical subjects. London: Macmillan, 1903.
- JIMENEZ DELGADO, J. "Lo religioso en Tito-Livio", Helmantica (Salamanca), XI, 1960, pp. 49-77 et 461-484.
- "Importancia de los prodigios en Tito-Livio", Helmantica, XII, 1961, pp. 27-46.
- "Clasificación de los prodigios tito-livianos", Helmantica, XII, 1961, pp. 441-462.
- KRAUSS, F. B. An interpretation of the omens, portents and prodigies recorded by Livy, Tacitus and Suetonius. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1930. 186 p.
- KRÖGER, H. Die Prodigien bei Tacitus. Münster, Phil. u. Naturwiss. Diss. Bochum Langendreer, Poppinghaus, 1940. 70 p.
- RAMBAUD, M. "Une défaillance du rationalisme chez Tite-Live ?", L'Information Littéraire, 1955, n° 7, pp. 21-30.
- RAWSON, E. "Prodigy lists and the use of the Annales maximi", Classical Quarterly, 1971, n° 21, pp. 158-169.
- SAINT-DENIS, E. "Les énumérations de prodiges dans l'oeuvre de Tite-Live", Revue de Philologie, 1942, n° 16, pp. 126-142.
- SCHMIDT, P. L. Iulius Obsequens und das Problem der Livius-Epitome: ein Beitrag zur Geschichte der lateinischen Prodigien Literatur. Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, N. R. 5. Wiesbaden, 1968. 90 p.

SCHÖNBERGER, J. K. "Zur Behandlung der Prodigienkapitel bei der Livius Lektüre", Blätter für das Bayerische Gymnasiums Schulwesen, 1919, LV.

SCHUSTER, M. "Drei Mondwunder bei Livius", Wiener Studien, 1935, n° 52, pp. 159-165.

SOUQUES, A. Tacite et les présages. Lyon: Imprimerie A. Rey, 1941. 102 p.

## VI. HISTOIRE DES RELIGIONS

APPLETON, C. "Quelques prodiges antiques au point de vue de la critique et de la science modernes", Mercure de France, 1928, t. CCVI, n° 725, pp. 360-371.

AUDET, J.- P. "Essai d'approche anthropologique", pp. 21-25 in: Le merveilleux, deuxième colloque sur les religions populaires (1971), textes présentés par F. Dumont, J.- P. Montminy et M. Stein. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1973. 162 p.

BAYET, J. Croyances et rites dans la Rome antique. Paris: Payot, 1971. 386 p.

- La religion romaine. Paris: Payot (coll. "Petite Bibliothèque Payot"), 1976. 344 p.

BEAUJEU, J. La religion romaine à l'apogée de l'Empire.

Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1955. 458 p.

- "La religion de Pline le Jeune et de Tacite", L'Information Littéraire, 1956, pp. 149-155.

- BLOCH, R. Les prodiges dans l'antiquité classique. Paris: Presses Universitaires de France, 1963. 170 p.
- "Les prodiges romains et la procuratio prodigiorum", pp. 119-131 in: Mélanges Fernand de Visscher, Revue Internationale des Droits de l'Antiquité, 2ème année, t. 2. Bruxelles: Office International de Librairie, 1949.
  - "La religion romaine", pp. 874-926 in: Histoire des religions, t. I. Paris: Gallimard ("Encyclopédie de la Pléiade"), 1970.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A. Histoire de la divination dans l'antiquité. Paris: Leroux, 1882. Tome IV.
- BOURGAULT, R. "La notion de merveilleux", pp. 15-20 in: Le merveilleux, Québec, 1973.
- CAILLOIS, R. L'homme et le sacré. Paris: Gallimard (coll. "Idées"), 1972. 256 p.
- CERFAUX, L. et TONDRIAU J. Un concurrent du christianisme: le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine. Tournai: Desclée ("Bibliothèque de théologie", série III, vol. 5), 1957. 536 p.
- COUSIN, J. "La crise religieuse de 207 av. J.- C.", Revue de l'Histoire des Religions, t. CXXV, n° 2-3, avril-juin 1942-1943, pp. 15-41.
- DELCOURT, M. Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique. Paris: Librairie E. Droz ("Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres

de l'Université de Liège", fasc. LXXXIII), 1938. 114 p.

DUMÉRY, H. Article "miracle" de l'Encyclopaedia Universalis.

DUMÉZIL, G. Mythe et épopée. Paris: Gallimard ("Bibliothèque des sciences humaines"), 1968-1973, 3 vol.

- La religion romaine archaïque. Paris: Payot ("Bibliothèque historique"), 1966. 680 p.

DUMONT, F. "Du merveilleux", pp. 5-13 in: Le merveilleux, Québec, 1973.

ELIADE, M. Mythes, rêves et mystères. Paris: Gallimard (coll. "Idées"), 1957. 284 p.

- Méphistophélès et l'androgynie. Paris: Gallimard (coll. "Idées"), 1962. 316 p.

- Aspects du mythe. Paris: Gallimard (coll. "Idées"), 1963. 250 p.

- La nostalgie des origines. Paris: Gallimard (coll. "Idées"), 1971. 314 p.

- Traité d'histoire des religions. Paris: Payot (coll. "Petite Bibliothèque Payot"), 1975. 390 p.

- Le sacré et le profane. Paris: Gallimard (coll. "Idées"), 1979. 188 p.

- Histoire des croyances et des idées religieuses. Paris: Payot ("Bibliothèque historique"). Tome 2: "De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme", 1980. 520 p.

FALARDEAU, J.- C. "Le sens du merveilleux", pp. 143-156 in: Le merveilleux, Québec, 1973.

- GAGÉ, J. Le paganisme impérial à la recherche d'une théologie vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle. Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 12. Wiesbaden, 1972. 20 p.
- GRANT, R. M. Miracle and natural law in graeco-roman and early christian thought. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1952. 294 p.
- GRODZYNSKI, D. "Par la bouche de l'empereur", pp. 267-294 in: Divination et rationalité. Paris: Editions du Seuil (coll. "Recherches anthropologiques"), 1974.
- HÄNDEL, P. Article "Prodigium" de la Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft éditée par Pauly-Wissowa-Kroll. Stuttgart, 1959. Tome XXIII, 2.
- JERPHAGNON, L. "Sénèque et le Néron solaire", Cahiers de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen, 1983, n° 4, pp. 63-69.
- LÉVY-BRUHL, L. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris: Presses Universitaires de France ("Bibliothèque de Philosophie Contemporaine"),
- La mentalité primitive. Paris: Presses Universitaires de France ("Bibliothèque de Philosophie Contemporaine"), 1947. III-544 p.
  - Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive. Paris: Presses Universitaires de France ("Bibliothèque

- de Philosophie Contemporaine"), 1963. XL-528 p.
- La mythologie primitive. Paris: Presses Universitaires de France ("Bibliothèque de Philosophie Contemporaine"), 1963. XLVII-366 p.
  - Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl, édités par M. Leenhardt. Paris: Presses Universitaires de France, 1949. XXIV-261 p.
- LUTERBACHER, F. Der Prodigien Glaube und Prodigienstil der Römer. Beilage zum Jahresbericht über das Gymnasium in Burgdorf, 1904, réédité en 1967. 70 p.
- MAC BAIN, B. Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome. Bruxelles: collection Latomus, vol. 177, 1982. 140 p.
- MAERTENS, J.- T. "La désacralisation et le merveilleux religieux", pp. 111-130 in: Le merveilleux, Québec, 1973.
- MARTIN, J.- P. "Hadrien et le Phénix", pp. 327-337 in: Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston. Paris: Editions E. de Boccard, 1974.
- MESLIN, M. "Le merveilleux comme théophanie et expression du sacré", pp. 169-177 in: Le sacré. Paris: Aubier, Editions Montaigne, 1974.
- "Le merveilleux comme langage politique chez Ammien Marcellin", pp. 353-363 in: Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston, Paris: Editions de Boccard, 1974.
  - (Sous la direction de). Le merveilleux. Paris: Bordas, 1984. 232 p.

- MOMMSEN, T. "Epistula de romanorum prodigiis ad Ottonem Jahnum", pp. 168-174 in: *Gesammelte Schriften*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, vol. 7, 1912.
- MONTMINY, J.- P. "La quête quotidienne du merveilleux", pp. 101-109 in: *Le merveilleux*, Québec, 1973.
- SERVIER, J. *L'homme et l'invisible*. Paris: Payot (coll. "Petite Bibliothèque Payot"), 1980. VII-378 p.
- "Signification du mythe dans les civilisations traditionnelles", pp. 13-26 in: *Problèmes du mythe et de son interprétation*, actes du colloque de Chantilly, Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1978.
- TAEGER, F. *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, 2<sup>e</sup> Band: "Rom". Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1960. 720 p.
- THULIN, C. O. "Synonima quaedam latina", in: *Commentationes philologicae in honorem Iohannis Paulson*. Göteborg, 1905.
- VERNANT, J.- P. "Parole et signes muets", pp. 9-25 in: *Divination et rationalité*. Paris: Éditions du Seuil, 1974.
- VERNIÈRE, Y. "L'empereur Julien et l'exégèse des mythes", pp. 105-128 in: *Problèmes du mythe et de son interprétation*. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1978.
- WEINREICH, O. "Omina-und Prodigienskataloge in ältesten römischen Epos", pp. 1147-1154 in: *Studies presented to D. M. Robinson*, vol. 2, Saint- Louis, 1953.

WÜLKER, L. Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienswesens bei den Römern: Studien zur Geschichte und Überlieferung der Staatsprodigien. Diss. Leipzig, 1903. 110 p.

## VII. RÉFÉRENCES PHILOSOPHIQUES

ALLEN, D. Mircea Eliade et le phénomène religieux. Traduction de C. N. Grigoresco. Paris: Payot, 1982. 276 p.

ANDRÉ, J.- M. La philosophie à Rome. Paris: Presses Universitaires de France, 1977. 216 p.

CHÂTELET, F. La naissance de l'histoire. Paris: Union Générale d'Éditions (coll. "10x18"). 2 vol. de 446 p.

DODDS, E. R. Les Grecs et l'irrationnel. Traduction de M. Gilson. Paris: Flammarion (coll. "Champs"), 1977. 318 p.

DURAND, G. Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Université de Paris, 1960. 514 p. Réédité par les Éditions Bordas en 1979.

- L'imagination symbolique. Paris: Presses Universitaires de France (coll. "Initiation philosophique"), 1968. 130 p.

- Science de l'homme et tradition. Paris: Berg International (coll. "L'île Verte"), 1979. 236 p.

- "Pérennité, dérivations et usure du mythe", pp. 27-50 in: Problèmes du mythe et de son interprétation, actes du colloque de Chantilly, Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1978.

- FOUCAULT, M. Les mots et les choses. Paris: Gallimard ("Bibliothèque des sciences humaines"), 1966.
- L'archéologie du savoir. Paris: Gallimard ("Bibliothèque des sciences humaines"), 1969. 280 p.
- GOLDSCHMIDT, V. Temps physique et temps tragique chez Aristote. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1982. 460 p.
- GUSDORF, G. Mythe et métaphysique. Paris: Flammarion ("Nouvelle Bibliothèque Scientifique"), 1953. 270 p.
- Traité de métaphysique. Paris: Armand Colin, 1956. 462 p.
- JERPHAGNON, L. De la banalité. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1965. 426 p.
- Vivre et philosopher sous les Césars. Toulouse: Privat, 1980. 264 p.
- LENOBLE, R. Histoire de l'idée de nature. Paris: Albin Michel (coll. "L'Évolution de l'Humanité"), 1969. 446 p.
- PAPAIOANNOU, K. La consécration de l'histoire. Paris: Éditions Champ Libre, 1983. 172 p.
- RICOEUR, P. Le conflit des interprétations. Paris: Éditions du Seuil (coll. "L'ordre philosophique"), 1969. 506 p.
- "Manifestation et proclamation", pp. 57-76 in: Le sacré, Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1974.
- RUYER, R. Dieu des religions, Dieu de la science. Paris: Flammarion (coll. "Sciences de l'Homme"), 1970. 250 p.

SCHUHL, P.- M. L'imagination et le merveilleux. Paris:  
Flammarion ("Nouvelle Bibliothèque Scientifique"),  
1969. 244 p.

TONQUÉDEC, J. de. Introduction à l'étude du merveilleux  
et du miracle. Paris: G. Beauchesne, 1916. 462 p.

VERNANT, J.- P. Mythe et pensée chez les Grecs. Paris:  
F. Maspéro (coll. "Les textes à l'appui"), 1965. 336 p.

## INDEX NOMINUM

Allen, D., 199 n., 278 n.

Alquié, F., 266.

Ammien Marcellin, 11, 19, 48, 49, 51, 52, 60, 73, 81 n.,  
112 n., 135, 148, 150, 157, 158, 163, 165 n., 168 n., 176,  
178, 179, 185, 188, 189, 196 n., 198 n., 202, 208,  
210, 212, 215, 216, 230, 238, 239, 261, 262, 271,  
272, 277 n., 279 n.

André, J.- M. et Hus, A., 139 n., 165 n., 197 n.

Aristote, 158, 167 n., 213.

Auguste, 35, 36, 45, 72, 162-163, 186, 191, 233-234, 236-237.

Bayet, J., 47, 65, 139 n., 186, 190, 241, 278 n.

Beaujeu, J., 80 n., 81 n., 165 n., 233, 253 n.

Bloch, R., 52, 64, 80 n., 111 n., 150, 165 n., 227 n., 231,  
252 n., 254 n., 277 n., 278 n.

Boutroux, E., 224.

Caillois, R., 196 n., 252 n., 278 n.

Camus, P.- M., 81 n., 165 n., 168 n., 252 n.

Capdeville, G., 174-175.

- Cerfaux, L. et Tondriau, J., 234, 253 n., 254 n.
- César, 174, 190-191, 209, 228-229, 242, 260-261.
- Châtelet, F., 16 n., 195 n., 197 n., 275.
- Cicéron, 42, 43, 48, 53, 58, 59, 81 n., 82 n., 93, 104,  
106, 107, 127, 128, 151, 210, 264.
- Coomaraswamy, A. K., 194 n.
- Delcourt, M., 277 n., 278 n.
- Demandt, A., 207-212, 226 n., 277 n.
- Descartes, R., 7, 8, 56, 76.
- Dodds, E. R., 139 n.
- Duméry, H., 25, 38, 142.
- Dumézil, G., 107, 140 n., 165 n., 172-174, 182, 195 n.,  
227 n., 252 n., 277 n.
- Durand, G., 113, 227 n., 254 n., 277 n.
- Eliade, M., 16, 38, 65, 144, 176, 183, 194 n., 196 n.,  
197 n., 199 n., 226 n., 254 n., 257, 262 278 n.
- Ellul, J., 251 n.
- Foucault, M., 15, 38, 129, 276.
- Freud, S., 109 n., 144, 169, 170.
- Goldschmidt, V., 167 n., 227 n.
- Grant, R. M., 53, 73, 82 n., 86, 165 n.
- Grodzynski, D., 253 n.
- Guillén, J., 274.
- Gusdorf, G., 15, 16 n., 140 n., 141 n., 165 n., 224, 226 n.
- Händel, P., 65, 84 n., 85 n., 167 n., 227 n., 278 n.

- Hegel, G. W. F., 37.
- Jacques, F. et Bousquet, B., 215, 279 n.
- Jaeger, W., 17 n.
- Jerphagnon, L., 82 n., 169, 252 n. 253 n., 255 n., 274.
- Krauss, F. B., 80, 81 n., 277 n., 278 n.
- Kröger, H., 47, 81 n., 125, 151-156, 159-160.
- Lachelier, J., 224.
- Lévy-Bruhl, L., 13, 25, 38, 41, 64, 78, 117, 128, 129,  
134, 136, 138 n., 141 n., 145, 177, 183, 186, 192,  
197 n., 205, 217, 219, 226 n., 229, 230, 278 n.
- Locke, J., 258.
- Lucas, J., 80 n.
- Lucrèce, 48, 53, 57, 66, 79 n., 81 n., 83 n., 93.
- Luterbacher, F., 77, 84 n., 151, 165 n., 167 n., 226 n.
- Mac Bain, B., 149, 165 n.
- Macé, A., 80 n.
- Marrou, H.-I., 16 n., 121, 232.
- Martin, J.-P., 238, 253 n.
- Marx, K., 145, 183.
- Meslin, M., 188-189, 198 n., 230, 237, 252 n., 256, 271,  
277 n., 278 n., 279 n.
- Müller, M., 86.
- Néron, 51, 68-69, 101, 147-148, 152, 169-171, 251, 269.
- Papaioannou, K., 10 n., 54-55, 81 n., 196 n., 204.
- Pascal, B., 76.

- Paschoud, F., 168 n.
- Pedech, P., 79 n.
- Petit, P., 80 n., 85 n., 165 n., 168 n., 252 n.
- Platon, 55, 207, 213, 221-222, 240, 283.
- Pline l'Ancien, 43-44, 48, 56, 79 n., 81 n.
- Pline le Jeune, 247.
- Rimbaud, M., 161.
- Rawson, E., 42, 151, 227 n.
- Ricoeur, P., 144, 146, 164 n., 254 n., 281.
- Roussel, D., 17 n., 112 n., 139 n., 167 n., 179.
- Ruyer, R. 117, 284.
- Sabbah, G., 148, 151, 157, 252 n., 253 n., 254 n.
- Saint-Denis, E., 161.
- Schmidt, P. L., 150, 165 n., 227 n., 252 n.
- Schuhl, P.- M., 164 n., 279 n.
- Schuster, M., 216-217, 227 n., 277 n.
- Scipion, 96-98, 115, 231, 271.
- Scriptores Historiae Augustae, 11, 19, 48, 52-53, 60, 64,  
83 n., 104, 111 n., 137, 163, 167 n., 168 n., 185,  
188, 190, 198 n., 202, 209, 216, 218, 232, 237, 253 n.,  
279 n.
- Sénèque, 48, 53, 56, 61, 82 n., 169, 216, 273-274.
- Servier, J., 12.
- Souques, A., 277 n.
- Spinoza, B., 283.
- Stübler, G., 80 n., 111 n., 125, 252 n.
- Suétone, 11, 19, 45, 48, 50, 51, 57, 60, 72, 80 n., 81 n.,

83 n., 101, 102, 120, 137, 165 n., 170, 171, 174,  
180-181, 184-187, 190-192, 198 n., 199 n., 218, 223,  
229, 232, 234, 236, 241, 242, 251 n., 253 n., 254 n.,  
262, 263, 277 n., 279 n.

Syme, R., 80 n.

Tacite, 11, 19, 20, 22-25, 27, 28, 31-33, 36, 37, 39 n.,  
43, 45, 47, 48, 60, 62, 63, 67, 68-71, 73, 74, 76,  
78, 87-91, 93-96, 98-103, 108, 111 n., 119, 121-127,  
131, 132, 136, 150-158, 160, 161, 163, 168 n., 179,  
184, 190, 197 n., 201, 209, 211, 214, 218, 238, 246-248,  
250, 251, 253 n., 254 n., 263, 268, 273, 276 n., 277 n.,  
279 n., 280 n.

Tibère, 74, 100, 119-121, 152, 180-181, 241-243.

Tite-Live, 11, 19, 25, 33-35, 39 n., 43, 48, 49, 51, 53,  
60, 63, 64, 66, 67, 72, 78, 80 n., 83 n., 87, 88, 96,  
97, 103-107, 109, 110 n., 111 n., 113, 115, 122-125,  
131, 136, 138 n., 139 n., 158, 161, 163, 168 n., 172,  
173, 184, 186, 190, 192, 202, 208, 209-211, 214, 216,  
218, 220-223, 231, 239, 245, 246, 251, 252 n., 254 n.,  
270, 273, 279 n.

Tonquédec, J. de, 109 n.

Tylor, E., 86.

Vaneigem, R., 9.

Vernant, J.- P., 13, 17 n., 227 n., 253 n., 254 n., 277 n.

Vespasien, 22-24, 93-94, 131, 153, 155, 186-187, 247-250, 261.

Veyne, P., 22, 34, 46, 104, 105, 109, 129, 130, 132-134,  
140 n., 178-179, 195 n., 196 n., 221.

Vitellius, 69-71, 88-89, 94, 152, 154.

Voltaire, 143.

Walker, B., 80 n.

Wulker, L., 84 n., 125, 150, 167 n., 278 n.

## INDEX RERUM

- Amplification, exagération, 90, 91, 98, 102, 110 n., 132, 188, 207-209, 215-216.
- Astrologie, 73-74, 77, 132, 152-153, 236.
- Banalité, 158, 202-203, 212, 214, 251, 273-276.
- Cause, explication naturelle, 24, 27-31, 34, 39 n., 41-43, 45, 48, 51-52, 59-64, 71, 258.
- Crédulité, 14, 20, 25, 47, 51, 75, 86, 87, 90-92, 95, 98, 99, 102, 104, 108, 110 n., 112 n., 113-114, 127, 132, 134, 137, 231, 258, 263-264, 274, 283.
- Désacralisation, démystification, 34, 43, 46, 93-94, 172, 175, 182, 203, 265, 281.
- Évolution, 75-78, 92, 128-129, 133, 136, 182, 259, 284.
- Exaltation, transfiguration du réel, 107, 158, 163-164, 175, 192-193, 212-213, 220-221, 235, 245-247, 250-251, 283.
- Excès, 39 n., 116, 246-247, 250-251, 269-270, 282.
- Exploitation politique du merveilleux, 96-97, 147-149,

169, 225, 231, 249, 260.

Harmonia mundi, sympathie, 30-31, 73, 75, 211, 236-237,  
240, 268.

Hasard, 28, 31, 32, 35, 36, 39 n., 45, 50-51, 62 74, 89,  
244, 260.

Herméneutique, 144-146.

Hétérogénéité de la culture antique, 13-14, 20, 27, 32,  
36, 41, 113-138.

Historique, discours -, récit -, 11-12, 33, 99, 101,  
105-107, 146, 156-157, 159, 205-207, 283.

Illusion, 66-68, 73, 78, 95, 97, 107, 170.

Intérêt, 24, 36, 77, 94, 132, 143, 164, 212-213, 219,  
259, 269.

Intuition des essences, 171, 177, 200, 214-215, 232-233,  
275, 283.

Invisible 12-13, 15, 41-42, 78-79, 116-119, 177, 183,  
201, 258.

Irruption du sacré, 84 n., 192, 266-267, 275.

Légitimation, 229-231, 237, 249-250.

Loi naturelle, ordre de la nature, 33-34, 53, 55-57, 65,  
82 n., 83-84 n.

Mensonge, 24, 102-103, 221-224, 274.

Mentalité primitive 8-9, 13, 25, 41, 47, 83-84 n., 109,  
117-118, 128-129, 134, 136.

Modernité, 8-9, 13, 118, 133, 182, 193, 259, 281.

Mythe, 22, 132-133, 140 n., 145, 147, 169-194, 200-201,

- 207, 217, 219-220, 224, 230, 251, 265, 275-276, 283.
- Passion, 32, 43, 77-78, 87-91, 93, 95, 99-100, 110 n.,  
115, 132, 158, 201, 282.
- Philosophie, 11-12.
- Positivisme, 7, 15, 33, 53, 58-59, 77, 118, 136.
- Présage déterminant, 31, 198 n., 241-244.
- Principe d'autorité, 20, 76.
- Prodige, 7, 34, 39 n., 54, 57, 58, 60, 63-66, 84 n.,  
92-93, 116, 125-127, 154, 159-160, 198 n., 204-205,  
218-219, 266-267, 269-272, 274-275.
- Rationalisme, 7-8, 15-16, 17 n., 22, 31, 34-35, 36-37,  
41, 46, 48, 65, 69-71, 91-92, 93, 97, 107, 126-127,  
130, 135-136, 173, 182, 193.
- Révélation, 201, 205, 225, 232, 265.
- Rhétorique, 149-162, 213, 215.
- Rupture du cours naturel, habituel, des choses, 28-29,  
35, 42, 43, 54, 55, 57, 60, 63, 64, 84 n., 159,  
216-217, 228, 265, 268, 275, 282.
- Scepticisme des anciens, 14, 21, 25, 51, 60, 94, 103,  
106-107, 113-115, 124, 127, 131, 136-137, 147, 162,  
179, 221, 223, 250, 263-264, 282.
- Subjectivité du merveilleux, 28-31, 32, 34-36, 39 n., 50,  
62, 63, 66, 69, 72-73, 87-90, 113-116, 120, 144,  
256-264, 272-273.
- Supercherie, 74, 95-97, 132, 143, 170, 212, 217, 223, 249.
- Superstition, 32, 43, 47, 50, 53, 64, 69, 87, 91, 97,

122, 128, 131, 137, 149, 154, 168 n., 218, 264, 284.  
Symbole, 148, 171, 186, 189-190, 235, 238-239, 263, 283.  
Tradition, 21, 98-102, 104-106, 109, 125, 130-131, 133-134,  
137, 161, 163, 169, 182, 220, 264.  
Valeurs, 162-163, 201, 203, 206, 213-214, 219, 221, 223,  
239, 270, 274, 283.