



## Perse, poète stoïcien

Jordi Pià

► **To cite this version:**

Jordi Pià. Perse, poète stoïcien. Camenae, Centre Guillaume Budé (composante de l'Equipe d'accueil 4081 " Rome et ses renaissances "), 2007. hal-01448176

**HAL Id: hal-01448176**

**<https://hal-univ-paris3.archives-ouvertes.fr/hal-01448176>**

Submitted on 27 Jan 2017

**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.

Jordi PIÀ

## PERSE POÈTE STOICIEN

### INTRODUCTION<sup>1</sup>

Perse est aujourd'hui le poète latin classique le moins étudié : véritable casse-tête pour les traducteurs, souvenir cauchemardesque des anciens khâgneux, son œuvre, déroutante, obscure et parfois incompréhensible, rebute très vite le lecteur. La célèbre obscurité de ses *Satires* va longtemps être attribuée à son manque de maturité et à son mépris pour le style et la composition, mais à partir des années 60, les critiques se lancent dans une réhabilitation complète de Perse et montrent que la poésie de celui-ci est extrêmement érudite et renvoie à des modèles poétiques considérables. Les études menées jusqu'à présent restent, toutefois, insuffisantes et ont suscité notre perplexité : alors qu'il est communément admis que Perse, dans ses *Satires*, à la différence de Lucilius, Horace ou Juvénal, exprime sa totale adhésion à la philosophie stoïcienne<sup>2</sup>, de manière très frappante, cet aspect, qui fait la grande originalité du poète obscur dans l'histoire de la satire romaine, n'a pourtant pas été analysé en profondeur. Bien au contraire, dans leur désir de réhabiliter l'œuvre de Perse, les critiques se sont intéressés principalement, pour ne pas dire exclusivement, au style de l'auteur et aux poètes auxquels il fait allusion<sup>3</sup>. Or l'obscurité perse résulte aussi de références précises à des textes philosophiques. Si les *Satires*, aux antipodes de la poésie didactique bien représentée par le *De Natura Rerum* de Lucrèce, n'ont pas pour vocation de fournir un enseignement en bonne et due forme du stoïcisme, d'aborder ses points les plus ardues ou spéculatifs, si elles sont fortement influencées par la poésie alexandrine et par l'ancienne comédie et la satire, elles contiennent, toutefois, des références insoupçonnées à des notions stoïciennes très précises.

### *Perse poète stoïcien*

Le titre de cette communication, emprunté à J. M. K. Martin, résume l'objectif principal, encore inédit, qui sera poursuivi dans notre mémoire de master II<sup>4</sup>. L'expression « poète stoïcien » suppose que les *Satires* remplissent les deux fonctions que l'école du Portique assignait à la poésie : 1. une fonction parénétiq ue, convertir les hommes au stoïcisme à travers un enseignement plus concret et sensible ; 2. une fonction théologique : exprimer la piété stoïcienne en chantant la grandeur et la beauté divines. Nous voudrions ainsi offrir une lecture *philosophique* des *Satires* : derrière des *topoi*, des images et des expressions provenant en apparence de la satire ou de la comédie, il nous paraît possible de déceler des références à des métaphores issues de l'enseignement stoïcien. Cette hypothèse

<sup>1</sup> Je remercie M. Carlos Lévy pour ses conseils et son soutien constant, Mme Perrine Galand Hallyn pour avoir relu très attentivement mon article, pour ses suggestions surtout, Mlle Dan qui m'a aidé à corriger quelques points.

<sup>2</sup> Harvey, introduction: "Stoic satire", *A Commentary on Persius*, Leiden, 1981.

<sup>3</sup> Par exemple, J. C. Zietsman, s'il a le mérite, dans des articles tels que: « A stoic remedy for diseased ears », *Akroterion*, 1993, XXXVIII, p. 61-73, ou « A comic scene with a stoic message, Terence's Ennuchus in Persius », *Akroterion*, 1998, XLIII, p. 161-175, de montrer comment la forme poétique de la satire est au service d'une pédagogie morale efficace, n'établit pas pour autant de comparaisons approfondies entre l'œuvre de notre poète et les textes stoïciens, refusant de les envisager comme des sources possibles dont Perse s'inspirerait pour leur donner une couleur satirique.

<sup>4</sup> Il renvoie directement à l'article de J. M. K. Martin, « Persius, poet of Stoics », *Greece and Rome*, VIII, 24, mai 1939, qui, loin de s'interroger sérieusement sur le contenu doctrinal des *Satires*, fait simplement une présentation de stoïciens ayant marqué le poète et décrit ce dernier comme un simple moraliste.

suppose que nous explorions des sources philosophiques telles que les œuvres ou fragments d'auteurs stoïciens ou les traités cicéroniens exposant la doctrine de Zénon et de Panétius<sup>5</sup>. L'entreprise est encore plus stimulante quand on songe que le propre de la « *satura* » est bien de mélanger les différents genres ou textes en les croisant et confondant, sans que l'on puisse toujours nettement identifier les sources exactes.

L'appellation « poète stoïcien » ne doit pas, néanmoins, occulter les problèmes que devait présenter la satire pour un fervent défenseur de la *Stoa*. Perse, à plusieurs reprises, dénonce l'instabilité des hommes sollicités par des besoins divers, et, à ce genre de vie, il oppose celui du *bonus uir* qui s'est fixé une seule et unique direction : la sagesse stoïcienne. Or le genre flexible de la *satura*, qui pousse notre poète à puiser dans des sources innombrables et disparates, peut-il assurer une unité d'ensemble qui ferait du stoïcisme la seule voie possible vers le bonheur ? La question est d'autant plus pertinente que les deux fondateurs de la satire, Lucilius et Horace, refusaient de s'enfermer dans une école philosophique particulière et tournaient en dérision tout discours dogmatique. La *satura* ne risque-t-elle pas d'atténuer ou même de ridiculiser l'orthodoxie stoïcienne ? Enfin, comment peut-on comprendre que Perse, pour exprimer sa piété, ait préféré à toute autre forme poétique la satire, genre contraire ou indifférent à la religion ?

Nous nous proposons de démontrer que la grande spécificité de l'*imitatio* persienne est son caractère profondément paradoxal : si les sources littéraires sont omniprésentes dans l'œuvre de Perse, ce dernier subvertit leurs significations pour leur donner une orientation stoïcienne. A rebours, les sources philosophiques qui sont très discrètes dans le corps du texte, conditionnent le sens des *Satires* et permettent de dégager une structure imperceptible, à la première lecture, mais bien réelle.

#### LES SOURCES POÉTIQUES<sup>6</sup>

On ne peut comprendre les *Satires* de Perse sans une bonne connaissance des différentes œuvres d'Horace<sup>7</sup> : l'auteur renvoie si souvent à des passages précis des *Satires*, des *Epodes*, des *Odes*, et des *Epîtres*<sup>8</sup> que, d'après M. Coffey<sup>9</sup>, les rapports entre les œuvres des deux auteurs excèdent ceux que l'on peut imaginer entre un écrivain et son prédécesseur, dans l'histoire de la littérature latine. Mais cette proximité évidente s'accompagne aussi d'une ironie distanciée à l'égard du modèle horatien. Horace tourne en dérision, dans ses *Satires*, la doctrine du Portique en mettant en scène des personnages stupides. C'est ainsi qu'un certain Dave se contente de répéter mécaniquement les discours de Crispinus<sup>10</sup>, charlatan qui prétendait enseigner la philosophie de Zénon, et il caricature la doctrine stoïcienne. Perse se propose de redorer l'image de son école, de corriger la vision qu'en donne son prédécesseur et d'établir un dialogue implicite entre son œuvre et celle d'Horace : les *Satires* de Perse seraient ainsi un plaidoyer pour le stoïcisme et constitueraient une réfutation des critiques que son modèle faisait à l'encontre de la philosophie stoïcienne.

<sup>5</sup> L'un de nos objectifs est de revenir sur les repérages de sources philosophiques effectués par F. Villeneuve (*Essai sur Perse*, 1918) et de les réorganiser.

<sup>6</sup> Nous nous contenterons dans le cadre de cet article d'étudier une seule source littéraire : Horace.

<sup>7</sup> I. Casaubon (édition de Paris 1605) dresse une liste des œuvres dont s'inspire Perse : les *Satires*, les *Odes*, les *Epodes* et les *Epîtres*. D. Henss, « Die Imitationstechnik des Persius », *Philologus* 99, 1959, p. 177-94, est le premier à examiner la technique imitative de Perse. Nous renvoyons à l'ouvrage de D. M. Hooley, *The Knotted Thong : Structures of Mimesis in Persius*, Ann Arbor, 1997.

<sup>8</sup> Ces dernières années, les critiques D. M. Hooley, art. cit., K. Freudenburg, *Satires of Rome, Threatening Poses from Lucilius to Juvenal*, Cambridge, 2001, et P. Nani, *Traces of Dissent : Persius and the Satires of Nero's Golden Age*, Ohio, 2001 ont eu le mérite de relever les échos provenant des *Satires* mais aussi des autres œuvres d'Horace.

<sup>9</sup> M. Coffey, *Roman Satire*, Londres, 1976, p. 115sq.

<sup>10</sup> *Sat.* II, 7, 45sq.

Cela implique également qu'il doit éviter les travers de Dave, qui sont ceux des *declamatores* : un rigorisme aveugle aux réalités humaines et un dogmatisme prétentieux. A nos yeux, le coup de génie de Perse sera de trouver un équilibre entre la défense ardente du stoïcisme, propre aux *disputationes* populaires, et le refus d'un enseignement *ex cathedra* poussant le lecteur à réfléchir par lui-même, caractéristique de la satire horatienne.

Dans la *Satire II*, 7 d'Horace, Dave soutient le paradoxe stoïcien selon lequel tous les hommes sont des esclaves y compris les hommes libres, à l'exception du sage. Perse va s'y prendre autrement et propose une réécriture de ce texte dans sa cinquième satire<sup>11</sup> : au lieu d'offrir une réfutation des préjugés sociaux qui font croire à l'homme que la liberté civile suffit pour être libre, il va mettre en scène deux passions stoïciennes : l'*avaritia*, ou cupidité, et la *voluptas* ou passion amoureuse : il s'inspire ainsi de Cléanthe qui aimait à représenter les vices sous forme d'allégorie<sup>12</sup>. Dans quelle mesure ce procédé a-t-il une puissance persuasive plus grande que les simples réprimandes de Dave ? Le jeune poète fait parler les deux passions en question : au lieu d'imposer son point de vue, il préfère que le lecteur perçoive la pertinence du paradoxe stoïcien en contemplant l'âme de l'homme tiraillé entre le discours de la cupidité et celui de la luxure<sup>13</sup>. En outre, au-delà de ces deux passions, c'est aussi la philosophie épicurienne qui est implicitement visée. Prenons le discours de la *Voluptas* qui cherche à dissuader l'homme d'écouter le discours que vient de lui tenir la Cupidité et d'aller faire fortune en chargeant ses bateaux de produits :

Où cours-tu donc, dis-moi ? hein ? où ça, pauvre fou ?  
Qu'est-ce que tu veux pour toi ? Serait-ce qu'a gonflé  
Dessous ton flanc brûlant une bile de mâle  
Que n'aurait pas éteinte une urne de ciguë ? (trad. B. Pautrat, Paris 1995)<sup>14</sup>.

Au lieu de donner des ordres, comme le faisait la Cupidité, la Volupté est plus rusée et pose des questions destinées à faire réfléchir et douter l'homme en proie à la cupidité. En outre, elle recourt au même langage que le satiriste. Le « *Quo deinde, insane, ruis, quo?* » du vers 143 semble inspiré du vers 60 de la troisième satire, dans lequel le poète demande au lecteur ou au jeune paresseux s'il donne à sa vie une direction précise : « *Est aliquid quo tendis...?* ». De la même façon, l'expression « *calido sub pectore mascula bilis/ inimuit* » est proprement satirique et Perse l'avait déjà utilisée pour tourner en dérision la colère d'un jeune paresseux dans la troisième satire : « *turgescit nitrea bilis* » (v. 8). La *Voluptas* a ainsi les mêmes pouvoirs persuasifs qu'une exhortation philosophique, elle peut adopter une apparence trompeuse. Ainsi, au lieu de condamner de façon catégorique la passion amoureuse, comme le faisait Dave, dans la *Satire II*, 7 d'Horace, l'auteur révèle sa pleine connaissance de la nature humaine, une nature humaine qui peut facilement être séduite par

<sup>11</sup> Pour une comparaison précise de cette satire et de la *Satire II*, 7, des *Odes* et des *Épîtres*, voir Hooley, *op. cit.*, p. 64-121. Nous émettons toutefois une réserve à propos de cette étude remarquable : elle prétend fonder l'unité de la cinquième satire sur les allusions aux différentes œuvres d'Horace ; nous pensons que la source horatienne n'est pas suffisante pour en assurer la cohérence, nous le montrerons dans notre mémoire.

<sup>12</sup> Il représente la vertu en servante soumise à la volupté qui elle est assise sur un trône, voir Nicola Festa, « Persio e Cleante », *Scritti per il XIX centenario dalla nascita di Persio*, 1938, p. 29.

<sup>13</sup> Voir, dans la présente revue, l'article de Diane Trocqueten.

<sup>14</sup> V. 143-145 :

« *Quo deinde, insane, ruis, quo ?*  
*Quid tibi nris ? calido sub pectore mascula bilis*  
*Inimuit, quam non exstinxerit urna cicuta?* ».

les charmes irrésistibles et trompeurs de la passion amoureuse<sup>15</sup>. On pourrait même se demander si ces échos, superposant la voix des passions et celle de l'auteur, ne témoignent pas des doutes de Perse lui-même qui se reconnaît dans ces deux discours. Ce serait alors admettre la parfaite lucidité de ce dernier qui est conscient de ses faiblesses : lui aussi peut être victime des passions telles que la luxure. Enfin, l'allégorie autorise également une richesse interprétative qu'une simple diatribe, par ses discours radicaux et schématiques, ne saurait offrir. La Volupté n'est pas le simple reflet du désir amoureux, elle est également, si le lecteur avisé lit de près son discours<sup>16</sup>, le porte-parole de l'épicurisme : à travers elle, Perse donne une image négative et caricaturale de cette école :

Donne-toi du bon temps,  
Va cueillons les douceurs : ta vie, elle est à nous !  
Un jour tu deviendras cendre, mânes et fable,  
Vis pensant à la mort, l'heure fuit, et déjà  
Les mots que je prononce s'en sont allés d'ici<sup>17</sup>.

Cet extrait reprend deux vers de l'Ode I, 11 dans laquelle Horace invite Leuconoé à ne pas se soucier des dieux ni de la mort, mais à profiter de la vie :

*dum loquimur, fugerit inuida  
aetas : carpe diem, quam minimum credula postero*<sup>18</sup>.

Le passage de « *carpe diem* » à « *carpamus dulcia* »<sup>19</sup> montre comment l'épicurisme est ici vu comme la pure recherche des plaisirs immédiats<sup>20</sup> : Perse déforme ainsi le sens de ces vers, mais aussi la volupté, qui s'approprie habilement les propos d'Horace : après avoir invité l'homme à « cueillir les douceurs », elle en conclut, non pas qu'il doit fuir les passions susceptibles de troubler l'âme, comme le ferait tout épicurien, mais, au contraire, qu'il doit consacrer sa vie entièrement à l'amour, « *nostrum/ est quod uiuis* ».

Pour montrer que les arguments prétendument épicuriens de la Volupté sont fallacieux, Perse fait aussi référence, dans ces vers, au discours du rat de la ville, dans la *Satire* II, 6, qui vante au rat du village les mérites de la vie citadine :

Mets-toi en route avec moi... puisque tout ce qui vit sur la terre a reçu du sort une âme mortelle et qu'il n'est, ni pour les grands ni pour les petits, aucun moyen de fuir la mort. En conséquence, mon bon, tant que tu le peux encore, vis sans oublier combien est court le temps de ton existence.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> La dénonciation des pouvoirs persuasifs de la Volupté est faite aussi de manière plaisante puisque le « *Quo deinde...ruis, quo ?* » peut rappeler la septième héroïde d'Ovide dans laquelle Didon cherche à convaincre Enée de ne pas s'embarquer et lui demande : « *quo fugis ?* ».

<sup>16</sup> L'allusion est malgré tout transparente : Hooley donne les sources horatiennes possibles de ce texte.

<sup>17</sup> *Indulge genio, carpamus dulcia, nostrum est quod uiuis ; cinis et manes et fabula fies, niue memor leti, fugit hora, hoc loquor inde est* ».

<sup>18</sup> V. 7-8 : « Pendant que nous parlons, le temps jaloux s'enfuit. Cueille le jour, et ne crois pas au lendemain », trad. de Ch.-M. Leconte de Lisle, *Horace, traduction nouvelle*, Paris, A. Lemerre, 1911.

<sup>19</sup> La traduction par « douceurs » nous semble un peu trop vague, nous suggérons plutôt les « délices de la vie » ?

<sup>20</sup> Il ne s'agit plus de profiter de façon raisonnable du temps qui nous reste en fuyant les douleurs et en recherchant les plaisirs qui nous garantiraient la sérénité de l'âme, comme le préconisaient les épicuriens, mais de satisfaire ses désirs.

<sup>21</sup> V.92-97, trad. O. Ricoux, Paris, 2001 :

*carpe uiam... terrestra quando*

Horace se livre à une parodie de la philosophie épicurienne. Les propos du rat de la ville ne doivent pas être considérés sérieusement<sup>22</sup> puisque, dans cette satire, Horace, après avoir remercié Mécène de lui avoir offert une villa, se propose de faire l'éloge de la campagne. La fin de la fable contredit le discours du rat : le rat du village constate que la ville regorge de dangers incessants et décide de retourner chez lui.

Si les allusions à Horace mettent en lumière, de manière plaisante, les pouvoirs irrésistibles que la passion amoureuse exerce sur nous, elles en révèlent également, de façon ironique, les limites. C'est aussi grâce à elles que notre auteur parvient à discréditer implicitement et en évitant toute forme de dogmatisme, la doctrine épicurienne : le sérieux des *Odes* qui valorisait cette philosophie se trouve ridiculisé par le rire caustique des *Satires*. Perse au lieu de s'ériger en maître et censeur, à l'image d'un Dave, préfère observer le silence des *Satires* horatiennes : regarder le spectacle d'un homme déchiré entre deux passions, reconstituer et écouter les discours de chacune d'elles, faire entendre la voix lyrique et satirique de son modèle, sans sourciller, sans formuler de critique, tout cela lui suffit pour faire comprendre au lecteur avisé, qu'une seule voie est possible pour atteindre le bonheur : non la richesse, ni le plaisir, ni même l'épicurisme, mais bien la doctrine du Portique.

Perse n'opte ni pour l'intransigeance de la diatribe ni pour l'indécision doctrinale de la satire romaine. Il allie à la ferveur des *declamationes*, qui était aussi celle de Lucilius, la profondeur de son prédécesseur, qui par son sourire ironique incitait son lecteur à chercher seul la vérité.

#### LES SOURCES STOÏCIENNES : LE SOUVERAIN BIEN

Perse, au même titre que Cicéron dans ses traités philosophiques ou Sénèque dans sa correspondance, tente de d'apporter une réponse à la question du souverain bien, mais il s'y prend autrement : ayant horreur d'endosser le rôle du sage qui du haut de sa chaire ferait un cours magistral, il préfère que son lecteur découvre, derrière des images satiriques, des allusions précises à la morale stoïcienne. Sept passages<sup>23</sup> abordent ce sujet et présentent un réel intérêt philosophique : on ne peut que regretter le désintérêt manifesté par les critiques contemporains pour ces textes, alors qu'ils nous permettent d'explorer des sources autres que littéraires, comme par exemple le *De officiis* ou le *De finibus*<sup>24</sup>. Deux questions doivent être posées ici :

-les traits satiriques et l'abondance des sources poétiques risquent-ils de porter atteinte à la rigueur notionnelle et au sérieux de ces extraits, ou au contraire, leur présence est-elle nécessaire pour atténuer leur caractère théorique et doctrinal ?

- les métaphores empruntées à la veine comique ont-elles pour fonction d'offrir une image plus concrète et romaine de l'éthique stoïcienne, remplissant alors le rôle que leur

*mortalis animas niunt sortita, neque ulla est  
aut magno aut parvo leti fuga : quo, bone, circa,  
dum licet, in rebus incundis niue beatus,*

*niue memor quam sis aeni brevis.* Voir Hooley, *op. cit.*, p.110 pour une comparaison précise des deux textes.

<sup>22</sup> La scène peut même être qualifiée de burlesque : un rat expose la philosophie épicurienne.

<sup>23</sup> Cinq sermons philosophiques : III, 66-72 ; V, 91-131 (ces deux passages se présentent comme de réels exposés moraux) ; III, 52-62 ; IV, 10-18 ; VI, 27-31 (il s'agit davantage de récriminations ou d'exhortations). Deux passages qui abordent ce sujet indirectement : I, 5-7 (sur un plan littéraire) ; V, 30-40 (sous forme de récit autobiographique : comment Perse prit le bon chemin grâce à Cornutus).

<sup>24</sup> Nous ne donnerons ici qu'un rapide aperçu de ces textes : l'étude méritera d'être approfondie dans notre mémoire.

assignait les stoïciens<sup>25</sup> ou n'en masquent-elles pas les références, ne dévoilant ainsi le vrai bien qu'à une minorité de lecteurs capables de comprendre la doctrine du Portique ?

Le caractère énigmatique de certaines expressions renvoyant à des points de philosophie ne doit pas être attribuée au flou notionnel propre à la poésie, mais il est souvent le signe d'une pensée qui explore la doctrine du Portique jusque dans ses plus infimes nuances :

Tu reconnais, dit Socrate à Alcibiade, le droit glissé dans le tordu,  
Ou la règle fautive avec son pied cagneux.<sup>26</sup>

On voit mal dans quel cas une règle pourrait être fautive<sup>27</sup>. Rien ne semble être plus obscur, pourtant, si l'on relit un passage du *De officiis* de Cicéron qui fait référence à la casuistique stoïcienne, la phrase peut s'éclairer :

Mais il arrive souvent des circonstances où les actes qui semblent les plus dignes d'un homme juste et de celui que nous appelons homme de bien, changent et prennent une valeur opposée, comme rendre un dépôt à qui est encore en délire d'accomplir une promesse ; et pour les actes qui intéressent la vérité et la bonne foi, il arrive qu'il devienne juste de les changer parfois et de ne pas les accomplir.<sup>28</sup>

Les circonstances font qu'un principe moral bon dans l'absolu peut devenir mauvais dans un cas particulier : Socrate veut faire comprendre à Alcibiade que les connaissances théoriques ne suffisent pas pour faire de lui un excellent homme politique, il lui faut aussi le savoir pratique, « *rerum prudentia* », dont il parle plus haut<sup>29</sup>. Perse condense en deux mots une idée que Cicéron développe longuement. Au lieu d'explicitement le sens de cette notion, il préfère lui donner un caractère concret, qui, loin d'éclairer sa signification, l'obscurcit. Le trait satirique « *pede uaro* » nous présente cette règle morale comme une règle de géomètre divisée en pieds et dont l'un d'eux est faussé : manière visuelle de nous faire comprendre que la loi morale généralement suivie ne doit pas toujours s'appliquer exactement en raison de la nature particulière du cas.

Ainsi, Perse semble défier Cicéron et Sénèque dans leur désir de traduire et romaniser<sup>30</sup> la pensée stoïcienne : à travers des images empruntées le plus souvent à la satire, il nous donne une vision plus enjouée et concrète des notions du Portique. En ce sens, il imite ses prédécesseurs stoïciens qui recouraient aux métaphores pour éviter que leur doctrine ne parût trop théorique. Il s'en éloigne puisque ses images obscurcissent les

<sup>25</sup> C'est bien la fonction que les Stoïciens attribuaient aux comparaisons et aux métaphores : par exemple, Zénon distingue la rhétorique de la dialectique à travers la métaphore de la main se dispensant ainsi d'une longue définition (*S.V.F.I*, frg. 75= Cic., *Fin.*, II, 17).

<sup>26</sup> IV, 11-12 :

« *rectum discernis, ubi inter curua subit uel cum fallit pede regula uaro* ».

<sup>27</sup> Carlos Lévy a souligné, lors de mon intervention, le contresens que pouvait constituer la traduction par Pautrat de « *regula fallit* », règle fautive : pour les stoïciens la règle en soi n'est jamais fautive, c'est son mauvais usage qui l'est.

<sup>28</sup> *De off.*, I, 10, 31 (trad. M. Testard, Paris, Les Belles Lettres):

« *Sed incidunt saepe tempora cum ea quae maxime uidentur digna esse iusto homine eoque quem uirum bonum dicimus, commutantur fiuntque contraria, ut reddere depositum etiamnunc furioso, facere promissum; quaeque pertinent ad ueritatem et ad fidem, ea migrare interdum et non seruare fit iustum* ».

<sup>29</sup> V. 4 : B. Pautrat traduit par « la science des choses », ce qui reste, à nos yeux, trop vague.

<sup>30</sup> Ce point devra être approfondi ultérieurement.

allusions stoïciennes jusqu'à les voiler, alors que les métaphores ou les comparaisons avaient pour finalité, chez Zénon, d'éclairer le sens de certains concepts stoïciens.

On peut admirer, par conséquent, le caractère paradoxal des images chez Perse : celles-ci font voir pour mieux cacher. Sans doute est-ce un stimulant qui pousse le lecteur à rechercher, fouiller et déterrer le bien stoïcien invisible mais bien présent dans les *Satires*. En ce sens, l'œuvre du jeune Flaccus est bien un *ludus* au même titre que les *Sermones* de Lucilius ou d'Horace, à ceci près qu'ici on se joue non pas des stoïciens<sup>31</sup>, mais du lecteur qui ignore les véritables règles de ce jeu : deviner les allusions à des sources philosophiques.

EN PROJET : LA PIÉTÉ DU *SERMO SATIRIQUE* ET LES RAPPORTS DE PERSE AVEC LE LANGAGE

Le *Compendium* de Cornutus est l'une des sources stoïciennes qu'il est indispensable d'étudier. Or presque aucun critique ne s'est penché sur cet aspect, ce qui est d'autant plus surprenant que tous les spécialistes reconnaissent le rôle essentiel de Cornutus dans la formation philosophique et spirituelle de son élève. En outre, si notre poète admire Lucilius et Horace, il est avant tout le disciple de Cornutus qu'il nomme explicitement, alors que ses modèles satiriques sont désignés une seule fois dans l'œuvre. Comment la seule source citée clairement par Perse a pu-t-elle nous échapper aussi longtemps? Il a fallu attendre les études de G. Rocca-Serra, de G. W. Most et de I. Ramelli<sup>32</sup> pour découvrir que l'auteur, si hostile soit-il aux allusions mythologiques des poètes, révèle un intérêt discret mais réel pour la religion et l'allégorèse. La présence du *Compendium* dans les *Satires* témoigne de sa grande originalité par rapport à ses deux prédécesseurs satiriques : faire de la satire l'expression d'une *pietas* stoïcienne. L'œuvre persienne remplit bien alors l'une des fonctions que Cléanthe attribue à la poésie dans son *Hymne à Zeus* : exprimer sa dévotion aux dieux. Cela nous conduit à réhabiliter la deuxième satire considérée jusqu'alors comme mauvaise et banale. Les critiques ont fait un véritable contresens sur les enjeux de ce texte qui sont moins littéraires que spirituels<sup>33</sup> : proposer, conformément à la théologie stoïcienne, une forme de piété qui allie ferveur religieuse et rationalité. Nous étudierons l'importance du *Compendium* de Cornutus, de l'*Hymne à Zeus* et d'autres traités de Cléanthe<sup>34</sup> dans les *Satires*.

Nous émettrons ensuite l'hypothèse selon laquelle l'œuvre de Perse peut être considérée comme le prolongement du *Compendium* : Cornutus expose la physique

<sup>31</sup> Toutefois, il s'amuse souvent avec la doctrine de son école, en présentant la raison sous les traits d'une commère (V, 96 : « *ratio garrit* », la raison babille, est bavarde ; Perse utilise le même verbe qu'utilisait Horace pour désigner un homme trop bavard (I, 9, 33) et, pour reprocher à Lucilius son goût pour l'improvisation et ses traits d'oralité, il le qualifie de « *garrulus* » (I, 4, 11). De même, il traite plaisamment de « *magnanimus* » (VI, 22) un jeune homme incapable de mesurer sa passion pour les dépenses : or on sait l'importance que la grandeur d'âme avait chez les stoïciens qui en faisaient l'un des attributs du sage. Badinage, provocation, ou raillerie ? Nous pencherions pour les deux premiers (la *ratio* dans la cinquième satire n'est aucunement remise en cause par Perse, malgré ce trait comique), mais la question devra être approfondie.

<sup>32</sup> Nous rappelons les trois références : G. Rocca-Serra, « Exégèse allégorique et idéologie impériale : l'*Abrégé* de Cornutus », *Neronia*, 1982, p. 61-72, et sa thèse : *L'abrégé de Cornutus, introduction, traduction, commentaire*, Paris, 1988 ; G. W. Most, « Cornutus and Stoic Allegoresis. A Preliminary Report », *ANRW*, II, 36, 3, 1989, p. 2014-2065 ; I. Ramelli, *L. Anneo Cornuto. Compendio di teologia greca*, Milan, 2003.

<sup>33</sup> Elle a été mal jugée parce qu'on l'a comparée à la dixième satire de Juvénal (voir à ce propos M. Morford, *Persius*, Boston, 1984, p. 45-50). On lui a reproché, de manière à notre avis discutabile, son manque d'unité, sans tenir compte de l'essentiel : une piété enflammée que l'auteur exprime à travers des images puissantes. Les Pères de l'Eglise, qui faisaient de ce texte une lecture religieuse, admiraient, par exemple le vers 61 : « *O curvae in terris animae et caelestium inanes* ». Saint Jérôme n'hésite pas à réutiliser ses images pour exalter le christianisme (voir Morford, *op. cit.*, p. 98-9; Coffey, *op. cit.*, p. 116-118).

<sup>34</sup> Festa a le mérite de montrer que Perse a présent dans son esprit l'*Hymne à Zeus* mais aussi d'autres textes de Cléanthe, p19.



stoïcienne à la lumière de l'allégorie. Ce n'est qu'à la fin qu'il donne à son discours une coloration morale en prescrivant comment on doit manifester sa piété aux dieux : l'œuvre de Perse, conçue comme offrande aux divinités<sup>35</sup> et comme lieu de prière<sup>36</sup>, représenterait l'accomplissement par notre poète des conseils qui concluent le traité théologique.

On ne peut, néanmoins oublier que Perse est sans doute un philosophe stoïcien mais surtout un satiriste et que la forme de *pietas* exprimée ne peut pas être celle de Cornutus ou de Cléanthe. Quand il fait allusion aux explications allégoriques de son maître est-il sérieux ou au contraire marque-t-il une distance amusée avec cette pratique ? La reprise de certains passages du *Compendium* est-elle le signe d'une ferveur religieuse ou un simple *topos* littéraire ? Si pour Cléanthe, la poésie est la seule capable de chanter la grandeur des dieux, peut-on affirmer que Perse suive ce dernier, quand on sait qu'il a choisi le langage du *sermo* satirique et a exprimé son dédain pour le style grandiloquent ? A aucun moment il ne fait de son œuvre un hymne aux dieux, ce qui ne signifie pas qu'il rejette toute forme de piété : celle-ci s'exprime de manière plus rationnelle (adorer son génie et offrir au dieu simplement une âme exempte de toute passion), dans un langage sans emphase, mais sincère, celui du *proficiens*, dans une expression obscure et discrète, celle de Perse. Ainsi notre poète manifeste sa piété en adoptant le genre poétique le moins solennel, le plus trivial, mais sans doute le plus en accord avec son caractère : en effet, il est trop conscient de ne pas avoir encore atteint la sagesse qui le rapprocherait des dieux pour élever son expression au langage sacré. Le choix de la satire est le meilleur exemple de lucidité et de modestie qu'un stoïcien puisse offrir au philosophe. Il est aussi un aveu touchant et sincère des faiblesses propres au *proficiens*<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Par exemple, pour la portée religieuse des vers 6-7 des *Choliambes* (« Non, moi, demi-paysan, C'est moi-même qui l'apporte/ Aux saintes cérémonies/ Des Poètes, notre chant ») voir J.C Zietsman, « The rustic poet », *Akroterion*, 1981, 26, p. 52-57. Aux vers 27-29 de la cinquième satire, Perse compare son œuvre à un sacrifice religieux : il veut, à travers l'écriture, livrer son corps, son cœur et ses entrailles à Cornutus qui examinera l'état de son âme.

<sup>36</sup> II, 39-40 ; III, 35-43.

<sup>37</sup> L'étude des *Satires* à la lumière du *Compendium* nous amènera aussi à nous interroger sur le rapport que Perse et son maître entretiennent avec le langage : lorsque Cornutus se livre à d'interminables explications étymologiques le fait-il sérieusement ou au contraire avec un certain amusement ? N'y a-t-il pas à ce sujet une certaine ambiguïté ? Est-elle transférée à Perse, et celui-ci l'assume-t-il ? Ces questions nous invitent à rapprocher le poète de Varron, à la fois auteur d'inspiration cynique et véritable explorateur du langage. Ce rapport à la parole nous conduit aussi à réfléchir sur la vision que Perse a de la poésie : comment se situe-t-il dans la reformulation de la théorie poétique du Portique par Diogène de Babylone ?

Bibliographie

*Editions et traductions françaises*

Cartault, A., édition *Les Belles Lettres*, Paris, 1921.

Pautrat, B., Paris, 1995.

Thomas, H., Paris, 1998.

*Etudes critiques*

*Livres*

Anderson, W. S., *Essay on roman satires*, Princeton, 1982.

Bellandi, F., *Persius, Dai "Verba Togae" al solipsismo Stilistico*, Bologne, 1996.

Bramble, J. C., *Persius and the programmatic satire*, Oxford, 1974.

Coffey, M., *Roman Satire*, Londres, 1976.

Cucchiarelli, A., *La satira e il poeta*, Pisa, 2001.

Dessen, C. S., *Iunctura callidus acri : a study of Persius's satires*, Urbana, 1968.

Freudenburg, K., *Satires of Rome, Teatening Pose from Lucilius to Juvenal*, Cambridge, 2001.

Harvey, R. A., *A commentary on Persius*, Leiden, 1981.

Hooley, D. M., *The Knotted Thong : Structures of Mimesis in Persius*, Ann Arbor, 1997.

Morford, M., *Persius*, Boston, 1984.

Nani, P., *Traces of dissent : Persius and the Satire of Nero's golden age*, Ohio, 2001.

Obbink, D., *Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus and Horace*, Oxford, 1995.

Pasoli, E., *Tre poeti latini espressionisti : Properzio, Persio, Giovenale*, 1982, Roma.

Ramelli, L. *Anneo Cornuto. Compendio di teologia greca*, Milan, 2003.

Villeneuve, F., *Essai sur Perse*, Paris, 1918.

Wehrle, W. T., *The Satiric Voice, Program, Form and Meaning in Persius and Juvenal*, Hildesheim, 1992.

*articles*

Most, G. W., « Cornutus and Stoic Allegoresis: A preliminary Report », *A.N.R.W.*, II, 36, 3, 1989, p. 2014-2065.

Rocca-Serra, G., « Exégèse allégorique et idéologie impériale: l'Abrégé de Cornutus », *Neronia*, 1982, p. 61-72.